





KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG X:

DAS BUCH JESAJA.



TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).

1900.

DAS BUCH JESAJA

ERKLÄRT

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.



TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1900.



Druck von W. Drugulin in Leipzig.

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT

ZU

BASEL

ZUM DANK FÜR DIE DEM VERFASSER VERLIEHENE WÜRDE EINES
DOCTORS DER THEOLOGIE

EHRERBIETIGST GEWIDMET

VON DEM

SCHÜLER UND COLLEGEN

INHALT.

Einleitung.

Erklärung.

Seite

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Jesaja.

1) **Die Stellung im Kanon.** Das Buch Jesaja nimmt in unseren Ausgaben des hebr. AT die erste Stelle unter den sog. prophetae posteriores ein, die ihm neben den spanischen MSS und der ältesten bekannten Handschrift, dem Codex Babylonicus Petropolitanus vom Jahre 916, der die prophetae posteriores enthält, die Juden nachweisbar schon im 3. und 4. Jahrh. einräumten (vgl. ORIGENES † 254 und HIERONYMUS † 420 im Prologus galeatus). Im Talmud (Barajtha Baba Bathra fol. 14b) hat sich aber noch Kunde davon erhalten, dass einmal die Reihenfolge Jeremia, Hesekiel, Jesaja, Dodekapropheton galt, also das Buch Jesaja an dritter Stelle stand, wo es sich auch in mehreren deutschen und französischen MSS findet. Diese alte Tradition kann jedoch nicht zur Erklärung der Verbindung von Jes 1—39 mit Jes 40—66 beigezogen werden; denn nach der vorangehenden Barajtha Baba Bathra fol. 13b waren noch im 1. und 2. Jahrh. nicht alle Zweifel überwunden, ob man überhaupt die alttestamentlichen Schriften oder mehrere derselben auf einer Rolle oder in einem Bande vereinigen dürfe, also konnte die Reihenfolge der einzelnen Schriften jedenfalls noch nicht lange bestimmt sein. Dass es in dieser Hinsicht vor der Sammlung der Schriften in einen Band keinen festen Brauch gab, zeigt auch LXX, in der Jesaja zwischen Maleachi und Jeremia steht.

2) **Alte Nachrichten über das Vorhandensein des Buches oder einzelner seiner Teile.** Die ersten Zeugnisse finden sich in der Chronik, also erst nach 300 v. Chr., und sie lauten merkwürdig genug. Nach II Chr 32 32 gelten die historischen Capitel Jes 36—39 als das Werk des Propheten Jesaja, aber sie stehen nicht in einem Buche Jesaja, sondern in dem „Buche der judäischen und isralitischen Könige“ (סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל). Dann erinnert II Chr 36 22 f. resp. Esr 1 1-3 an die in Jes 44 28 zu lesende Weissagung von dem Wiederaufbau des Tempels durch Cyrus als an ein Wort Jeremias. Demnach gab es um 300 v. Chr. jedenfalls noch kein Jesajabuch, das Cap. 36—39 und Cap. 40—66 des jetzigen Jesaja enthielt. Etwas weiter führt das Buch JSir 48 22-25 aus dem Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. Denn diese Stelle erwähnt, dass der König Hiskia durch Jesaja Heilung erfuhr und der Prophet „die Trauernden Zions tröstete“ und „das Verborgene, ehe es kam“ verkündigte. Damit ist sowohl auf Cap. 38, wie auf Cap. 40—66 hingewiesen (vgl. 42 9 und bes. 61 2 f.); also galt am Anfang des 2. Jahrh. Jes 40—66 als jesajanisch. Immerhin ist

auch aus dieser Stelle nicht zu entnehmen, wie das Jasajabuch damals aussah; ganz besonders ergiebt sich aus JSir 48 22–25 sowenig, wie aus II Chr 32 32 36 22 f. etwas über die Gestalt der Sammlung Cap. 1—35: wenn überhaupt eine solche Sammlung schon vorhanden und selbst wenn Cap. 36—39 damit verbunden war, so ist auch dann nicht gesagt, dass sie schon alle die Stücke enthielt, welche sich jetzt in Cap. 1—35 finden. Diese Frage kann auch nicht durch den Hinweis auf den damals erfolgten Abschluss der zweiten Schicht des Kanons erledigt werden; denn einmal ist es durch nichts erwiesen, dass dieser Abschluss um 200 v. Chr. erfolgte, und dann könnte es nur ein relativer Abschluss gewesen sein, der immer noch Zusätze und Nachträge zu den unter die Propheten aufgenommenen Schriften gestattete. Wenn es sich nämlich zeigt, dass das Buch Jesaja Stücke enthält, die erst um 100 v. Chr. entstanden sein können, so hat dasselbe eben seine jetzige Gestalt erst nachher erhalten. Als ein sicheres Zeugnis des Vorhandenseins des jetzigen Jesajabuches wird man daher erst Lk 4 17 gelten lassen können, nach welcher Nachricht Jesus aus dem ihm in der Synagoge zu Nazareth überreichten βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου die Stelle 61 1 2 vorliest. Immerhin wird das Jesajabuch bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert so, wie wir es besitzen, existiert haben.

3) **Gliederung des Buches.** Schon aus der Betrachtung der alten Nachrichten über das Jesajabuch hat sich ergeben, dass es nicht einheitlich, sondern aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Als solche sind Cap. 36—39 und Cap. 40—66 gekennzeichnet worden, sodass wir bereits die drei Teile Cap. 1—35, Cap. 36—39 und Cap. 40—66 zu unterscheiden haben. Wenn man von inneren Gründen absieht, so lassen sich die beiden letzten Teile als Einheiten betrachten; denn die Capp. 36—39 sind ein historischer Abschnitt und die Capp. 40—66 werden formell durch die Wiederkehr derselben Worte: *Für die Gottlosen giebt es kein Heil* (48 22 57 21) und durch die Ausführung desselben Gedankens am Ende des ganzen Teiles (66 23 f.) zusammengehalten, sodass seit RÜCKERT viele darin die Andeutung einer bereits vom Autor beabsichtigten Trilogie haben erkennen wollen (s. aber zu 48 22 und 66 23 f.). Dagegen erhellt schon aus äusseren Anzeichen auf das Klarste, dass die übrigbleibenden Capp. 1—35 keine Einheit sind. Die drei Überschriften mit Nennung des Namens Jesajas und seines Vaters (1 1 2 1 13 1) weisen darauf hin, dass einmal Cap. 1 resp. 1 1—2 4 (s. S. 23 f.) und Cap. 2—12 gesondert existierten und dass auch mit 13 1 ein neues selbständiges Stück eingeleitet wird. In diesem letztern aber bindet das zehnmalige מַשָּׂא in den Überschriften (13 1 14 28 15 1 17 1 19 1 21 1 11 13 22 1 23 1, sonst nur noch 30 6) die Capp. 13—23 und ebenso das sechsmalige הוֹי (28 1 29 1 15 30 1 31 1 33 1), dem vielleicht, um die Siebenzahl voll zu machen, הֵן in 32 1 beizugesellen ist, die Capp. 28—33 enger zusammen, sodass also der letzte Teil Cap. 13—35 selber wieder in die vier Stücke Cap. 13—23, Cap. 24—27, Cap. 28—33 und Cap. 34 f. zerfällt. Beachtet man diese Merkmale und überschaut die 35 Capitel, so gewinnt man den Eindruck, dass man den drei kleineren Gruppen 2 1 5—12 6, Cap. 13—27 und Cap. 28—35 gegenübersteht, denen 1 1—2 4 als Einleitung vorgesetzt ist, und dass die Anordnung der drei Gruppen sich nach dem Vorbild der Disposition Hesekiels (vgl. auch Jeremia in LXX) gerichtet hat, nämlich so, dass die erste Gruppe in der Hauptsache die an zeitgeschichtliche Ereignisse sich anschliessenden Worte des Propheten enthält, die zweite Gruppe aus den Worten über die fremden Völker und die gesamte Völkerwelt

besteht und die dritte Gruppe das Bild des eschatologischen Geschickes Jerusalems im Auge hat. Somit weist schon nach äusseren Merkmalen das Buch Jesaja eine reiche Gliederung auf; diese wird durch die genaue Betrachtung des Inhalts nicht nur bestätigt, sondern noch bedeutend vermehrt.

II. Übersicht über die einzelnen Teile des Buches.

1) **Die Zusammensetzung von Cap. 40—66.** Die von der Chronik (II Chr 36 22 f.) noch nicht zum Jesajabuch gezählten Capp. 40—66 (s. o. I 2) galten bis an das Ende des 18. Jahrhunderts, wenn man von dunkeln Andeutungen ABEN ESRAS absieht, allgemein als jesajanisch. Erst im Jahre 1775 ist von DÖDERLEIN mit Bestimmtheit die nichtjesajanische Herkunft von Cap. 40—66 ausgesprochen worden; heute darf diese Erkenntnis als von der Wissenschaft allgemein angenommen bezeichnet werden. Die Capitel haben auch einen ganz anderen geschichtlichen Hintergrund als den des 8. Jahrhunderts und vertreten ganz andere Anschauungen als die des Propheten Jesaja (vgl. IV 2 3); das ist so augenscheinlich und wird von jedem Verse bestätigt, dass es überflüssig ist, den Beweis hier erst erbringen zu wollen, und dass für die Gründe einfach auf die Erklärung verwiesen werden darf. Aber Cap. 40—66 sind selber nicht das Werk eines Autors, sondern zerfallen in die beiden Teile Cap. 40—55 und Cap. 56—66.

a) Cap. **40—55** ist abgesehen von den späteren Zuthaten (vgl. z. B. 41 11–16 44 9–20 46 6–8; die Zusätze in 48 1–11 48 17–19 50 10 f. 52 3–6) eine einheitliche Schrift, von der weder die Capp. 49—55 abzutrennen, noch die Ebed-Jahwe-Gedichte 42 1–4 49 1–6 50 4–9 52 13—53 12 auszuscheiden sind (vgl. die Erklärung und bes. S. 360 f.), und die um 540 v. Chr. entstanden ist (s. bes. S. 268 f.). Der Autor derselben ist nicht bekannt; jedenfalls aber hat er nicht unter den Exulanten in Babylonien geweilt (vgl. zu 52 11), was sich auch, wie DUHM hervorgehoben hat, daraus ergiebt, dass ihm Hesekiel unbekannt ist. DUHM vermutet, dass er „in einem am Libanon, etwa in Phönicien gelegenen Ort“ schrieb, wahrscheinlicher ist die Annahme EWALDS und BUNSENS, dass er in Ägypten lebte, (wenn er auch schwerlich, wie letzterer vermutete, Baruch war). Dann erklärt sich nicht nur, dass er von den thatsächlichen Verhältnissen, unter denen die Exulanten in Babylonien lebten, so wenig wusste, sondern vor allem, dass er mehrmals gerade Ägyptens gedenkt (43 3 45 14–17), dass er an den Amonkult erinnert (s. zu 45 19) und in der Aufzählung der Enden der Erde nur den Süden durch den Namen eines Landes und zwar Syenes bezeichnet (vgl. 48 12).

b) Cap. **56—66** stammt aus der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr.; der Verf. schrieb in Jerusalem kurz vor der ersten Ankunft Nehemias d. i. vor 445 v. Chr. Die Schrift weist keine grösseren fremden Bestandteile auf (vgl. 59 5–8 64 9–11 66 23 f.) und ist wohl auch in ursprünglicher Anordnung erhalten (s. S. 362).

2) **Die Zusammensetzung von Cap. 1—39** ist viel komplizierter. Zunächst hebt sich von dem Übrigen ab

a) Cap. **36—39**, der aus II Reg entnommene geschichtliche Anhang, der einst, bevor sich die Capp. 40—66 anfügten, den Abschluss des Jesajabuches bildete (vgl. einen ähnlichen Anhang Jer 52). Die Herübernahme aus II Reg erfolgte erst nach der Abfassung der Chronik, aber wohl vor der Zeit Jesus Sirachs (s. o. I 2), also im Laufe

des dritten Jahrhunderts v. Chr. Über Cap. 36—39 und seine verschiedenen Bestandteile s. S. 267 f.

b) In Cap. **1—35** sind eine grosse Anzahl kleinerer Stücke vereinigt, die jetzt abgesehen von dem Einleitungskapitel zu drei Gruppen sich zusammenordnen.

Die Einleitung 1 1—2 5 ist eine Komposition, die an die jesajanischen Stücke (1 2-26) zwei spätere reiht, welche frühestens aus dem fünften Jahrhundert stammen (s. S. 23 und 27 f.). Diese einleitende Sammlung ist demnach nicht vor dem vierten Jahrhundert abgeschlossen.

Die erste Gruppe 2 6—12 6 ist wieder zusammengesetzt aus kleineren Sammlungen. Voran steht 2 6—4 6: die Gerichtsdrohung über Jerusalem und Juda samt einem eschatologischen Anhang, der erst nach Maleachi und Jes 56—66 entstanden ist und, da er vom Sammler selber herrühren wird, die Entstehung dieser kleinen Gruppe 2 6—4 6 frühestens ins vierte Jahrhundert verweist (s. S. 52 f.). Dann folgt 5 1-30: eine neue Ankündigung des Gerichts, die in v. 30 einen tröstlichen Zusatz erhielt; vielleicht gehörte einmal dazu auch 9 7—10 4 (vgl. hierüber S. 59 f. 63 und 101). Eine weitere Sammlung bildet 6 1—9 6; sie unterscheidet sich von den vorangehenden dadurch, dass sie erzählende Stücke enthält. Die den Reden Jesajas auch hier beigefügten tröstlichen Worte beweisen, wie andere Zuthaten, dass die Sammlung erst nach der Einführung des Gesetzes durch Esra-Nehemia abgeschlossen ist (s. bes. S. 95 f.). Die letzte Sammlung 10 5—12 6, eine kleine Eschatologie, enthält so späte Bestandteile, dass, wenn nicht schon der Abschluss dieser Sammlung, so doch jedenfalls die Redaktion der ganzen ersten Gruppe Cap. 2—12 an das Ende des zweiten Jahrhunderts verlegt werden muss (s. S. 110 116 und 117).

Die zweite Gruppe Cap. 13—27 umfasst hauptsächlich Prophetieen über fremde Völker und die gesamte Völkerwelt. Nur sehr wenige Abschnitte gehen auf den Propheten Jesaja zurück, nämlich 17 1-11 + 18 5 f. 18 1 2 4 [20 1 3 4 6] 22 1-5 12-14 und 22 15-18; die übrigen stammen aus sehr verschiedener Zeit, führen aber zu einem nicht unbeträchtlichen Teil sicher in das zweite Jahrhundert, ja bis an das Ende desselben. Der Abschluss dieser Sammlung kann daher kaum lange vor das Jahr 100 v. Chr. gesetzt werden; vgl. z. B. 19 16-25 22 24 f., sowie Cap. 24—27. Den Grundstock bilden die genannten jesajanischen Stücke über Aram und Ephraim, über Kusch und Misraim, über Jerusalem und einen königlichen Beamten; um diesen Kern, der sich in der Hauptsache auf fremde Völker bezieht, gruppieren sich die Orakel über andere auswärtige Völker, und am Schlusse fügt sich noch Cap. 24—27, die Apokalypse vom Weltgericht und dem darauffolgenden Heile, über deren Zusammensetzung S. 201 f. zu vergleichen ist, an. Der Gesichtspunkt, nach welchem sich die Anordnung der Orakel Cap. 13—23 vollzog, ist nicht mehr erkenntlich; jetzt sind sie durch die zehnfache Überschrift מַשָּׂא zusammengebunden (s. o. I 3), und soviel ist wenigstens zu sehen, dass man das Orakel über Ägypten als Cap. 19 zu 18 1-4 und 20 1-6 setzte, weil man das auf dasselbe Volk Bezügliche beisammen haben wollte.

Die dritte Gruppe Cap. 28—35 ist in ihrer jetzigen Zusammensetzung schwerlich älter als die zweite Gruppe. Die beiden letzten Capp. 34 f., ein Anhang zu der dritten Gruppe wie Cap. 24—27 zu der zweiten, stammen aus dem zweiten Jahrhundert (s. S. 248), und die durch הוֹי resp. הֵן zusammengebundenen Capp. 28—33 (s. o. I 3) weisen neben jesajanischen Stücken, die fast sämtlich aus der Zeit des

ägyptischen Bündnisses herrühren, Abschnitte auf, deren Entstehung in das zweite Jahrhundert weist (vgl. z. B. zu 29 16–24 S. 218 und zu 30 27–33 S. 230). Im Übrigen zeigt sich hier wiederum dasselbe Verfahren, wie in Cap. 1—12, dass man an die alten Bestandteile Stücke gefügt hat, welche im Gegensatz zu jenen das Glück der messianischen Zeit schildern.

III. Die Entstehung des Buches Jesaja.

1) Vorbemerkungen. Das Buch Jesaja ist, wie sich aus der Übersicht über seine einzelnen Teile ergeben hat, eine kleine Bibliothek prophetischer Schriften; aber diese sind, schon nur literarisch betrachtet, sehr verschieden. Die einen sind im Grossen und Ganzen so erhalten, wie sie aus der Hand ihres Verfassers hervorgegangen sind, die andern dagegen das Produkt eines langen Processes, der sich über Jahrhunderte erstreckt. Dieser Unterschied hängt einerseits mit der verschiedenen Entstehungszeit and andererseits damit zusammen, dass die alte Zeit überhaupt den Begriff des literarischen Eigentums und des Autorrechtes des Verfassers nicht kannte. Man trug daher keine Bedenken, Schriften durch spätere Zugaben zu bereichern, und dies um so weniger, als man sich nicht aus gelehrtem historischem Interesse, sondern zu dem praktischen Zwecke der religiösen Belehrung und Erbauung solche Schriften verschaffte. Es ist darum auch ganz natürlich, dass diejenigen Schriften am meisten Bereicherung erfuhren, welche einer Periode entstammten, mit deren religiösen Anschauungen sich die folgende Periode nicht mehr in Übereinstimmung befand, und dass in dieser Hinsicht gerade das Exil einen gewaltigen Einschnitt bezeichnet. Vom Exil ab hat sich in der Religion keine solche Veränderung mehr vollzogen, dass nicht auch die spätere jüdische Dogmatik der Synagoge ihre Theologie im Wesentlichen schon in den exilischen und den ersten nachexilischen Schriften hätte finden können. Darum weist die Schrift Deuterojesajas Cap. 40—55 nur kleinere spätere Zugaben auf, solche z. B., die später besonders beliebte Gedanken wie die von der Unvernunft des Götzendienstes oder von der Vernichtung der Feinde Zions in der Nähe Jerusalems ausführten (vgl. 44 9–20 46 6–8 und 41 11–16), und ist die im fünften Jahrhundert entstandene Schrift Cap. 56—66 sogar fast völlig intakt auf uns gekommen. Um so mehr fand man es nötig, die von der Zukunft ganz anders als die nachexilische Dogmatik redenden Stücke des Propheten Jesaja aus dem achten Jahrhundert reichlich mit Zusätzen und Beifügungen zu vermehren, um ihnen die rechte Deutung zu geben und sie in Einklang mit dem Glauben und der Hoffnung der nachexilischen Zeit und mit der Lehre der Synagoge zu bringen. Als charakteristische Beispiele dieser Art und Weise der Umdeutung durch Hinzufügung auch nur kleiner Abschnitte seien hier nur erwähnt 5 30 und 31 5–9; bisweilen scheint durch eine derartige Beigabe die Textordnung gestört worden zu sein, vgl. Cap. 17 f., wo der 17 12–14 stehende Abschnitt die ursprüngliche Fortsetzung, die sich jetzt 18 5 f. findet, verdrängt hat.

2) Der Kern des Jesajabuches. Jesaja hatte, wie die alten Propheten überhaupt, durch das mündlich gesprochene Wort seinen prophetischen Beruf zu erfüllen. Wenn gleichwohl auch er, wie seine Vorgänger Amos und Hosea, geschrieben hat, so geschah es, um sein gesprochenes Wort in weitere Kreise zu tragen und die Erinnerung an dasselbe zu erhalten. Die Niederschrift diente somit demselben Zwecke, wie die Aufstellung jener Tafel mit der für jedermann leserlichen Inschrift (8 1 f.) und

die Benennung seiner Kinder mit bedeutungsvollen Namen (8 3 f. vgl. 7 3). Dass Jesaja auch einige seiner Reden in kleineren Schriften vereinigt hat, ist aus der bestimmten Nachricht 30 8 und aus der Andeutung 8 16 zu entnehmen. Nach 30 8 hat Jesaja nämlich am Ende seiner Laufbahn seine Worte aus der Zeit des ägyptischen Bündnisses in ein „Buch“ geschrieben und zwar zu dem Zwecke, *dass es sei für eine spätere Zeit zum Zeugen für immer,* also dass es Zeugnis von der Thätigkeit des Propheten und der Wahrheit seiner Verkündigung ablege. Dieses „Buch“ wird die jesajanischen Stücke von Cap. 28—30 ev. 31 enthalten haben: 28 1–4 7–22 29 1–4^a $5^{b\beta}$ 6 9 f. 13 f. 15 30 1–3 8–17 [31 1–3 4 $5^{a\alpha}$]. Dasselbe Ziel hat Jesaja geleitet, wie man aus 8 16 erschliessen darf, als er die Schrift zusammenstellte, in der er, in der ersten Person von sich redend, seine Erlebnisse aus der ersten Zeit seines Wirkens von der Berufung bis zum syrisch-ephraimitischen Krieg aufzeichnete: 6 1–11 7 2–4^a 5–8^a 9–14 16 8 1–4 5–8^a 11–15 16–18 (vgl. S. 88). In beiden Schriften haben wir „das politisch-religiöse Vermächtnis des Propheten“ (Duhm). Dass sie von Jesaja selber einst schon verbunden wurden, ist unwahrscheinlich; auch lässt sich kein weiteres Stück entdecken, das mit Sicherheit einer dieser beiden Schriften zugewiesen werden dürfte. Das Stück einer Jesajabiographie, Cap. 20, das man als zu einer Überleitung von der ersten zur zweiten Schrift gehörig anzusehen versucht ist, fällt schon deshalb ausser Betracht, weil es in dritter Person von Jesaja spricht. Es machen somit den ältesten auf Jesaja selber zurückzuführenden Kern des Jesajabuches jene einzelnen Flugblätter und die beiden genannten Schriften aus. Allerdings ist nicht anzunehmen, dass Jesaja noch selber seine „Werke“ gesammelt habe; überhaupt wird nicht alsobald eine irgendwie vollständige Sammlung veranstaltet worden sein, wenn auch in den Kreisen seiner Anhänger die Mehrzahl seiner „Schriften“ wird vorhanden gewesen sein und vielleicht gerade dort Cap. 20 zur Verbindung der beiden „Vermächtnisse“ entstanden ist. Auf jeden Fall sind nicht alle Flugblätter und auch jene Schriften nicht vollständig erhalten, wie dies mit gutem Rechte Duhm aus 7 3 folgert, wo die unvermittelte Einführung Schĕar-jaschubs voraussetzt, dass schon vorher von diesem Knaben Jesajas die Rede war.

3) **Die weiteren Schicksale der jesajanischen Schriften.** Zunächst hatte jedes einzelne jesajanische Stück seine eigene Geschichte; es war in den Händen seines Besitzers, wurde wohl auch noch, wie schon zu Jesajas Lebzeiten, durch Abschrift vervielfältigt. Später wurden auf dem Original und den Abschriften, wo freier Raum war, zur Ergänzung des Inhalts spätere Prophetenworte hinzugefügt (vgl. hiezu die Bemerkungen über Cap. 1 S. 23 f.), die bei neuer Abschrift natürlich ebenfalls Aufnahme fanden.

Als Zeitpunkt für den Beginn solcher Vermehrung ist schon nach den Vorbemerkungen (s. o. III 1) das Ende der exilischen und der Anfang der nachexilischen Periode vorauszusetzen, und diese Erwartung bestätigt sich durch die Thatsache, dass sozusagen keine vorexilischen Zuthaten bei den jesajanischen Stücken zu entdecken sind. Also bis ins Exil blieben die jesajanischen „Schriften“ unverändert; aber jetzt wo der Ausblick in die Zukunft ein anderer geworden war, kamen die Zugaben hinzu, welche der neuen Zukunftserwartung Ausdruck liehen. Ihr natürlicher Platz war am Ende der alten Stücke, und sie können geradezu als Merkzeichen für die Endpunkte der damaligen Sammlungen gelten, also einerseits uns zeigen, wie weit die Sammlungen

reichten, und andererseits, dass sie noch einzeln existierten. So sind z. B. im Laufe der nachexilischen Periode hinzugekommen 2 2–5 4 2–6 9 1–6 u. s. w. und darf z. B. aus der Stellung von 4 2–6 geschlossen werden, dass sich bereits vor dem Antritt dieser Verse die einzelnen „Flugblätter" von 2 6—4 1 vereinigt hatten. Diesen Process der Sammlung in seinen einzelnen Stadien genau zu verfolgen, fehlen die Mittel, es muss unsicher bleiben, wann die einzelnen grösseren Sammlungen, die Grundlagen jener drei Gruppen von Jes 1—35, veranstaltet wurden, ebenso auch, ob schon alle drei Gruppen vor der letzten Diaskeuase zusammenkamen. Sicher ist nur, dass es vor 200 v. Chr. (s. I 2) ein Jesajabuch gab und dass die letzte Diaskeuase erst um 100 v. Chr. erfolgte.

4) Das Jesajabuch des 3. Jahrhunderts und die letzte Diaskeuase. Welche Stücke innerhalb der Capp. 1—35 zu dem Jesajabuch des 3. Jahrhunderts gehörten, ist unbestimmbar; leichter lassen sich die Stücke bezeichnen, die sich noch nicht darin finden konnten, nämlich alle jene Abschnitte, die erst in dem 2. Jahrhundert entstanden sind, aber es wäre auch wohl möglich, dass z. B. nicht nur Cap. 24—27, sondern die ganze zweite Gruppe Cap. 13—23, auch die ihr zu Grunde liegenden jesajanischen Stücke, ihm noch fehlten. Kurz, ein Grundstock von Jes 1—35, jesajanische und spätere Stücke enthaltend, war jedenfalls vorhanden, bereits waren auch Capp. 36—39 demselben angehängt und die wohl schon vorher vereinigten Capp. 40—66 mit demselben verbunden.

Beruht die Ansicht über diese Zusammensetzung des Jesajabuches ganz auf JSir 48 22–25 (s. über diese Stelle o. I 2), so giebt die jetzige Gestalt des Buches sichere Kunde von der letzten Diaskeuase desselben. Natürlich ist, da das Buch aus verschiedenen Sammlungen besteht, schwer zu unterscheiden zwischen dem, was noch auf die letzten Veranstalter der einzelnen Sammlungen zurückgeht, und zwischen dem, was erst auf Rechnung des Sammlers des Ganzen gehört. Beide Thätigkeiten liegen zeitlich nahe beisammen, auch sind die Anschauungen des Sammlers des Ganzen daher nicht gross von denen seiner unmittelbaren Vorgänger verschieden. Im Grossen und Ganzen lässt sich aber das Werk der letzten Diaskeuase dahin charakterisieren, dass sie die bereits durch die Bereicherungen begonnene Umgestaltung der jesajanischen „Schriften" zu einem prophetischen Religionsbuch der nachexilischen Gemeinde resp. der jüdischen Synagoge durchführte. Diesem praktischen Zwecke diente die Disposition der Capp. 1—35 in drei Gruppen nach dem Vorbild des Buches Hesekiel (s. I 3), sowie die Aufnahme später eschatologischer Stücke (wie z. B. Cap. 24—27 33 34 f., die der Hoffnung und Anschauung des zweiten Jahrhunderts Ausdruck gaben) und die Hinzufügung von Eigenem, das zur Wegleitung für die richtige Auffassung oder zur Vervollständigung notwendig erschien. Da Stücke Aufnahme gefunden haben, die bis nahe an das Ende des zweiten Jahrhunderts hinabreichen, so kann frühestens um 100 v. Chr. unser jetziges Jesajabuch vorhanden gewesen sein.

IV. Die geschichtliche, insbes. die religionsgeschichtliche Bedeutung des Buches Jesaja.

1) Jesaja, der Prophet des achten Jahrhunderts. Jesaja (יְשַׁעְיָהוּ, LXX Ἠσαΐας, Vulg. *Isaias*), nach dem das ganze Buch den Namen ישעיה (die abgekürzte Form) erhalten hat, ist der Sohn 'Amōṣ (אָמוֹץ). So unbekannt dieser 'Amōṣ ist, der

nicht mit dem Propheten ʿAmōs (עָמוֹס) verwechselt werden darf, kann es doch kein Zweifel sein, dass Jesaja aus den vornehmen, aristokratischen Kreisen Jerusalems stammte (vgl. 3 1–15 16 17 24 4 1 22 16 8 2) und auch selbst dem königlichen Hause nicht ferne stand (vgl. 7 3). Im übrigen weiss man über seine Familienverhältnisse nur, dass er verheiratet war, und zwar mit nur einer Frau (8 3), und dass er mehrere Söhne besass, die von ihm prophetisch bedeutungsvolle Namen bekommen hatten (שְׁאָר יָשׁוּב 7 3, מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז 8 3, vgl. auch 8 18).

Seine prophetische Wirksamkeit reicht nachweisbar von 740 v. Chr., von dem Todesjahre ʿAzarjahu-ʿUzzijjahus, in welchem er zum Propheten berufen wurde (6 1), bis in das Jahr 701 v. Chr., das Jahr des Zuges Sanheribs gegen Jerusalem, in welches seine letzte sicher datierbare Prophetie fällt (vgl. 22 1–5 12–14). In diesen vier Jahrzehnten begaben sich jene wichtigen Ereignisse, die alle zusammenhangen mit dem kräftigen Aufblühen der assyrischen Macht und ihrem energischen Eingreifen in die Geschicke der westlichen Kleinstaaten unter den grossen Königen Tiglat-Pileser III. (745—727), Schalmaneser IV. (726—722), Sargon (721—705) und Sanherib (704—681), nämlich zunächst der syrisch-ephraimitische Krieg gegen Juda (734), dann der Fall von Damascus (732), Samarien (721), und Asdod (711) und schliesslich der Abschluss eines Bündnisses mit Miṣraim (704), das den Assyrer Sanherib bis vor die Thore Jerusalems führte (701). In diese Situation, vor allem in die Verhältnisse in Israel und Juda während dieser Periode, leuchten die Worte des dem Hofe zu Jerusalem nahestehenden Propheten hinein. Die meisten derselben lassen sich auch noch mit ziemlicher Sicherheit nach diesen Ereignissen datieren; es gehören

in die Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Überfall Judas, also vor 734: 2 6–22* [5 1–7?] 9 7—10 4 + 5 26–30* 17 1–11 + 18 5 f., vgl. auch 6 1–11;

in die Zeit dieses Krieges, also in das Jahr 734: 7 1–25* 8 1–4 5–8^a 11–15 16–18;

vor den Fall Samariens, also vor 721: 3 1—4 1* [5 1–7?] [18 1 2 4?] 28 1–4;

um die Zeit des Falles Asdods (711): 20 1–6 und

in die Jahre des Bündnisses mit Miṣraim (704—701): 1 19–26 28 7–22 29 1–8* 9 f. 13 f. 15 30 1–5 6^b 7^a 8–17 31 1–3 4 5^a* 22 15–18 1 2–17 22 1–5 12–14.

Jesajas Urteil lautete anders als das am Hofe und bei den Politikern zu Jerusalem, anders als das des Volkes in seiner Gesamtheit: Wo sie alle zitterten wie Espenlaub, stand er unerschütterlich fest (Cap. 7); wo sie sich in lautem Jubel der Freude über die glückliche Rettung hingaben, schwebte ihm der bevorstehende Unglückstag vor der Seele und sah er den Tod in das Freudenfest hineingrinsen (22 1–5 12–14). Die weisen Diplomaten zogen die materiellen Faktoren und die politischen Konjunkturen in Berechnung, und das Volk hoffte auf den Kultus und die Hilfe von Assur oder Ägypten. Jesaja kannte eine andere Macht, die entscheidet, und überschaute die Ereignisse von höherer Warte. Für ihn handelte es sich in den Kämpfen seiner Zeit nicht um die Gegensätze von Jerusalem und Samarien oder von Jerusalem und Nineve, sondern um den viel tieferen Gegensatz der Geltung eines höheren geistigen Prinzips oder der irdischen Mittel und Mächte. Das höhere geistige Prinzip ist Jahwe, dessen Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt und dessen Forderungen Recht und Sittlichkeit sind. Mögen die Politiker darüber als über Abc-Schülerweisheit spotten (28 9 f.), und mag die Menge noch so verstockt sein, dass sie nichts davon „erkennt" noch „merkt" (6 9), die Geltung des höheren geistigen Prinzips und der

damit verbundenen sittlichen Ordnung muss sich durchsetzen (31 3): wer „glaubt“ d. h. wer sie anerkennt, wird „bleiben“ (7 9 vgl. 30 15); wer sie aber nicht anerkennt, geht unter. Darum ist das Gericht Jesajas erstes und letztes Wort über das widerspenstige und stumpfsinnige Volk (Cap. 2 u. 22); nur in dem engen Kreise seiner wenigen Jünger kann er den Keim zu der geistigen Gemeinschaft finden, welcher die Zukunft gehört (8 16–18). Diese Zukunft selber hat Jesaja nicht geschildert und nicht von den Ereignissen nach dem Gerichte gesprochen; er ist nicht der Prophet der Eschatologie, sondern des „Glaubens“, des in Jahwe ihm kund gewordenen geistigen Prinzips und der in demselben gegebenen sittlich-religiösen Macht, und er bleibt der Prophet des „Glaubens“, auch wenn er unaufhörlich das Gericht verkündigen muss, weil seine Volksgenossen die religiös-sittlichen Forderungen nicht erfüllen, welche die über die Volksreligion zu einer höheren Stufe erhobene Religion Jahwes an sie stellt.

2) Deuterojesaja, der Prophet des sechsten Jahrhunderts. Es ist eine ganz andere Weltlage, in welche die Capitel Jes 40—55 uns führen. Es gab nicht nur kein Nordisrael mehr, auch der judäische Staat war verschwunden, der Tempel zu Jerusalem lag in Trümmern, der Grossteil der früheren Bevölkerung war in das Euphratland weggeführt und ein Teil des im Lande gelassenen Restes nach Ägypten geflohen. An Stelle der assyrischen Könige sind die babylonischen getreten, aber schon hat der Perserkönig Cyrus seinen Siegeslauf begonnen und schickt sich an, den vernichtenden Schlag gegen die Herrschaft der Babylonier zu führen. Grosse Dinge bereiten sich vor und in ihnen kündigt eine neue Zeit sich an; da (um das Jahr 540 v. Chr.) tritt Deuterojesaja mit einer Trostschrift Jes 40—55 hervor, um seinen Volksgenossen die Ereignisse, die geschehen, und die neue Zeit, die kommt, zu deuten.

Der Zusammenbruch der babylonischen Macht wird die Rückkehr der Judäer in die Heimat und die herrliche Wiederherstellung des Jahwevolkes und Jerusalems zur Folge haben. Dieser merkwürdige Wandel im Geschicke Israels, jetzt als Gemeinwesen vom Erdboden verschwunden und fern von Palästina dem Tode geweiht, bald aber wieder zu neuer blühender Existenz in der alten Heimat erstanden, wird die Heiden von der wunderbaren Macht und Herrlichkeit Jahwes, der ja nicht nur einst das Gericht der Wegführung, sondern jetzt auch die Rettung und das Heil Israels voraus verkündet, und von der Wahrheit seiner Religion überzeugen und dazu führen, dass aller Menschen Kniee vor Jahwe sich beugen und aller Zungen zu ihm sich bekennen (45 23), dass also allen Menschen das Heil gebracht wird und in der ganzen Welt die Anbetung Jahwes herrscht. So schlägt die Exilierung Israels zum Heile der Welt aus, Israel ist durch seine Niedrigkeit und seine Erhöhung der Missionar, der der ganzen Welt die wahre Religion, allen Völkern das Licht bringt.

Das ist der religiöse Idealismus Deuterojesajas, der über den sichtbaren und vergänglichen Dingen der Welt etwas Ewiges, Jahwe und sein Heil, kennt (40 8 28–31 51 6), der hohe und herrliche Universalismus, vor dem die Schranken der Völker fallen und Israels Prärogative zu dem Privileg zusammensinkt, zum Heile der Welt zu leiden. Da ist zum Trost und zur Ermunterung der Zweifelnden und Mutlosen unter den Israeliten der geistige Ertrag der ganzen prophetischen Thätigkeit von Amos bis auf Jeremia zusammengefasst und da ist auf grossartige Weise zum Ausdruck gebracht, was im Keime schon in jenem jesajanischen „Glauben“ beschlossen war.

3) **Tritojesaja, der Prophet aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.** Lange nicht so grosse welterschütternde Ereignisse, wie bei Jesaja und Deuterojesaja, bilden den Hintergrund der Capitel Jes 56—66. Das persische Reich hat sich behauptet und seine Herrschaft in Palästina ist unbestritten. Dennoch steht ein Ereignis bevor, das eine viel weittragendere Bedeutung haben sollte, als jene vergangenen politischen Umwälzungen: die Einführung des Gesetzes in der Gemeinde zu Jerusalem; dadurch ist nicht nur dem Judentum das Gepräge aufgedrückt, das es bis heute behalten hat, sondern auch ein grosser Einfluss selbst auf die Auffassung der Religion in der christlichen Kirche ausgeübt worden.

Esra war 458 v. Chr. mit einem Zuge von Exulanten nach Jerusalem zurückgekehrt, mit der festen Absicht, das neue Gesetz, das er mit sich brachte, dort einzuführen. Er erreichte sein Ziel aber erst, als 445 v. Chr. Nehemia, vom persischen Hofe mit grossen Vollmachten ausgerüstet, energisch in die Verhältnisse eingriff, rasch Jerusalem mit Mauern versah und es so vor Handstreichen der gegnerischen Partei schützte, deren Stützpunkt in der Landschaft, hauptsächlich auch in Samarien, lag. Zwischen 458 und 445 v. Chr., wahrscheinlich nicht sehr lange vor Nehemias Ankunft zu Jerusalem, sind die Capp. 56—66 entstanden, die ein wichtiges Dokument über die damalige Lage in Jerusalem sind. Daraus ist zu ersehen, dass die Bevölkerung in der Mehrzahl nicht den „guten Weg“ des Gesetzes gehen wollte (s. 65 2), sondern vielmehr an den israelitischen Kulten Gefallen fand, dass bei der Gleichgiltigkeit der Führer und Vorsteher der Gemeinde die Frommen von ihren Widersachern, den „Gottlosen“, vergewaltigt wurden, dass diese „Gottlosen“ den Tempel verachteten (s. z. B. zu 63 18) und sich schliesslich bereits mit dem Gedanken trugen, anderswo einen Konkurrenztempel zu errichten (vgl. zu 66 1 f.).

Der Verfasser erhofft und verheisst den Frommen, die „hinzittern zu Gottes Wort“ (66 2 5), Hilfe von Jahwe, den er in bewegten Worten um endliches Einschreiten anfleht, und zwar wird diese Hilfe kommen durch Vernichtung der Widersacher und Feinde Jahwes, durch Schaffung eines neuen Kosmos mit gänzlicher Umgestaltung der gegenwärtigen Verhältnisse, sodass die jetzt bedrängten Frommen die Herren der ganzen Welt sind und das jetzt so ärmliche Jerusalem, dann auf das Glänzendste ausgestattet, der Wallfahrtsort der Völker und der Mittelpunkt des Reichtums der Welt wird. Wie man sieht, vollzieht sich bei Tritojesaja, so sehr ihm gerade Deuterojesaja sympathisch ist, eine Kombination von Deuterojesaja mit Hesekiel: die Welt erkennt Jahwes alleinige Macht, aber nicht nur an seinen Ruhmesthaten an Israel, sondern ebenso sehr an seinem wunderbaren Gericht an den Völkern; die Heiden verehren Jahwe, aber dazu gehört ihr Opfer im Tempel zu Jerusalem. Andererseits vertritt der Verfasser nicht ganz den Rigorismus und die Gesetzlichkeit, wie sie nachher allein in der Gemeinde gelten: er stellt für den Fasttag Werke der Barmherzigkeit voran und lässt noch nicht die Abstammung oder gar den Aufenthalt in der Gola für die Aufnahme in die Gemeinde entscheiden; Sarisim und Fremde können aufgenommen werden, und die im Lande angesessene Mischbevölkerung schliesst sich durch ihre Widerspenstigkeit und ihren Ungehorsam selber aus (65 1 2).

4) **Die kleineren selbständigen Stücke im Buche Jesaja.** Neben den genannten Schriften der drei Propheten enthält das Buch Jesaja eine Reihe von kleineren selbständigen Stücken, ausserdem dann noch eine Menge von Anhängen und Beigaben,

welche in der Mehrzahl, wie die Produkte der eigentlichen Diaskeuase, vielleicht nie selbständig existiert haben. Jene kleinen selbständigen Stücke sind ebenso viele besondere Dokumente für die politische und religiöse Geschichte des sechsten bis zweiten Jahrhunderts. So geben von der verschiedenen Stimmung, in der man dem bevorstehenden Sturz der babylonischen Weltmacht entgegensah, Zeugnis zwei wichtige und in ihrer Art ganz verschiedene Orakel: das eine, 13 2–22 14 4b–21, erfüllt von Hass gegen Babel und von Jubel über dessen Fall, das andere, 21 1–15, in merkwürdiger Zurückhaltung sich von den neuen Herrschern nichts besseres versprechend als von den Babyloniern, beide aus der Zeit Deuterojesajas, von dessen Idealismus sie jedoch nichts an sich haben. Aus dem Ende desselben sechsten Jahrhunderts stammen jene messianischen Weissagungen vom idealen König der Zukunft 9 1–6 11 1–8, die Kunde davon ablegen, wie die Hoffnung auf eine herrliche Aufrichtung eines eigenen Gemeinwesens sich auch nach der messianischen Bewegung in den Tagen Haggais und Sacharjas noch erhielt, trotzdem die Hoffnung dieser Propheten, in Serubbabel den Messias begrüssen zu dürfen, sich nicht verwirklichte. Der Sympathie mit dem wahrscheinlich durch einen grossen Beduineneinfall im fünften Jahrhundert schwer heimgesuchten Moab giebt die Cap. 15 f. zu Grunde liegende Elegie bewegten Ausdruck (s. S. 140 f.). Ins vierte Jahrhundert gehören mehrere Stücke: 23 1–14 ist eine Elegie auf die Zerstörung Sidons im Jahre 348 v. Chr. durch Artaxerxes III. Ochus; was man von demselben Perserkönig für Ägypten erwartete, zeigt die vor 343 v. Chr. entstandene Weissagung über Ägypten 19 1–15, und wie man die Zukunft Philistäas nach der Schlacht von Issos (333 v. Chr.) bei dem Heranzuge Alexanders des Grossen beurteilte, zeigt 14 28–32. Aus dem zweiten Jahrhundert seien genannt: Cap. 33, das die Stimmung der Frommen im Jahre 163 v. Chr. wiedergiebt, Cap. 34 f., eine kleine Zusammenfassung der jüdischen Zukunftserwartungen (ungefähr aus der Mitte des 2. Jahrh.), und vor allem Cap. 24—27 (abgesehen von den Zusätzen), jene wichtige und sich durch Weitherzigkeit und tief ethische Auffassung auszeichnende Apokalypse, die kurz nach dem Tode des Antiochus Sidetes (128 v. Chr.) entstanden ist (s. bes. S. 201 f.).

5) Das ganze prophetische Religionsbuch. Den Charakter eines umfassenden prophetischen Religionsbuches hat die im Buche Jesaja vereinigte Bibliothek prophetischer Schriften abgesehen von der Disponierung des Stoffes hauptsächlich durch die verschiedenartigen Beigaben und Einschiebungen erhalten, welche einerseits die besonderen Theologumena des zweiten Jahrhunderts hervortreten lassen und andererseits zur richtigen Auffassung der älteren Bestandteile beitragen sollen. Von den Beigaben letzterer Art ist bereits gesprochen worden (s. o. III 3 4). Zur Charakterisierung der Mannigfaltigkeit der Einfügungen ersterer Art sei nur folgendes hervorgehoben, was für die Theologie des zweiten Jahrhunderts besonders bezeichnend ist:

Die mehrfachen Einschübe in Dtjes über die Unvernunft des Götzendienstes zeigen, wie man über das Heidentum und die heidnische Gottesverehrung dachte (vgl. z. B. 44 9–20 46 6–8, wozu vielleicht auch das im Commentar noch für Dtjes festgehaltene Stück 40 19 41 6 f. 40 20 zu zählen ist). Im Vordergrund stehen aber die Gedanken über die Zukunft; häufig ist daher an die Vernichtung der Feinde vor Jerusalem erinnert, und zwar geschieht das in verschiedener Form: einerseits erhalten die Juden selber die Kraft, die letzten Feinde zu „zerdreschen“ (vgl. 41 11–16), wie

es in der Zeit der Makkabäer geschah, da die Frommen jauchzten, „Gottes Erhebung in der Kehle und zweischneidiges Schwert in Händen" (Ps 149 6); andererseits ist es Jahwe allein, der die Feinde mit furchtbaren Schlägen vernichtet, während die Juden dazu den Passahjubel anstimmen (vgl. 30 27–33 31 5–9*). Damit steht es im Einklang, wenn von den Frommen gesagt wird, dass sie sich am Anblick der Pein der Gottlosen im Feuerpfuhl vor Jerusalem weiden (66 23 24). Erfreulicherweise fehlt aber, auch abgesehen von der Apokalypse Cap. 24—27, in diesen späten Stücken die dem Geiste Deuterojesajas entsprechende weitherzige Anschauung des jüdischen Hellenismus nicht, dass Ägypten und Syrien, also die ganze Welt, Jahwe anerkennen und mit Israel zusammen einen Dreibund schliessen werden (vgl. 19 16–25).

So ist das Buch Jesaja nicht nur in seinen einzelnen Teilen für die Geschichte des achten, sechsten und fünften Jahrhunderts von hoher Bedeutung, sondern auch, als Ganzes betrachtet, ein wichtiges Dokument für den Glauben und das Hoffen der jüdischen Gemeinde im zweiten Jahrhundert v. Chr.

V. Metrum und Strophenbau im Buche Jesaja.

Die überraschende Hilfe, welche das Achthaben auf Metrum und Strophen zur Heilung und Herstellung des Textes bringt, lässt keine Zweifel mehr daran aufkommen, dass man es bei Annahme von beidem mit keiner Fiktion zu thun hat. Im Einzelnen aber wird man zugeben müssen, dass noch manches in Hinsicht auf die Metrik unsicher ist. Folgendes jedoch, was auch Duhm in der Einleitung zu den Psalmen (§ 24 S. XXX) zusammenfasst, wird als fest gelten dürfen:

Für das Gleichmass der Stichen einer Strophe ist die gleiche Zahl der Hebungen entscheidend. Meist ordnen sich zwei solcher Stichen mit gleichviel Hebungen zu einem Distichon zusammen, und öfters weisen diese parallelen Stichen resp. Distichen den Parallelismus membrorum auf. Die Zahl der Hebungen, die einen Stichos bilden können, schwankt zwischen zwei und sechs; vgl. für zweihebige Stichen 21 1–15 (wenn man nicht lieber dann jeweilen zwei Stichen zu einer vierhebigen Zeile zusammenfasst) und für sechshebige 26 1–19. Eine besondere Erwähnung verdient die öfters (zuerst 1 21–26) angewandte fünfhebige Langzeile, die regelmässig nach der dritten Hebung eine Cäsur aufweist; über den Namen Ḳīna-(Klagelied-)vers vgl. Vorbem. zu 1 21–26 S. 17.

Die Zahl der Zeilen einer Strophe kann eine sehr verschiedene sein: drei bis zehn und selbst über zehn. In 9 7—10 4 hat jede Strophe vierzehn Zeilen, wie die Wiederkehr des Refrains zeigt, und wenn man in 2 6–22 nach dem Refrain die Strophen abteilt und nicht kleinere strophische Einheiten annehmen will, so erhält man Strophen von je zwanzig Stichen oder von je zehn Distichen.

Über das Metrum der einzelnen Stücke s. den Commentar.

VI. Allgemeine Literatur.

Commentare: Jo. Chr. Doederlein Esaias 1775, 2. Aufl. 1780; Rob. Lowth's Jesaias neu übersetzt nebst einer Einleitung etc. (Aus dem Englischen.) Mit Zusätzen und Anmerkungen von Joh. Benj. Koppe, 4 Bändchen 1779—1781; Chr. G. Hensler 1788; W. Gesenius 3 Teile 1820—1821, die Übersetzung in 2. Aufl. 1829; F. Hitzig 1833; C. L. Hendewerk. 2 Teile 1838 1843; E. Ewald Die Propheten des Alten

Bundes 1840 1841, 2. Aufl. 1867—1868; F. W. C. UMBREIT Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes, 1841—1846; M. DRECHSLER, 3 Teile 1845—57 (II 2 und III sind nach dem Tode des Verf. von FRANZ DELITZSCH und A. HAHN 1854—57 herausgegeben); A. KNOBEL 1843, 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. 1861; S. D. LUZZATTO 1856 ff.; FRANZ DELITZSCH 1866, 4. Aufl. 1889; T. K. CHEYNE 1870, 3. Aufl. 1884; L. DIESTEL, 4. Aufl. von KNOBELS Commentar 1872; E. REUSS, französisch 1876, deutsch 1892; C. J. BREDENKAMP 1886—87; C. VON ORELLI 1887, 2. Aufl. 1891; G. A. SMITH 1890; A. DILLMANN, 5. neubearbeitete Aufl. von KNOBELS Comm. 1890; B. DUHM 1892; R. KITTEL, 6. Aufl. von KNOBELS Comm. 1898.

Blos zu Cap. 40—66: F. BECK 1844; R. STIER 1850; L. SEINECKE 1870; J. LEY 1893; J. SKINNER 1898.

Übersetzungen: W. GESENIUS 1820, 2. Aufl. 1829; FRIEDR. RÜCKERT (Jes 40—66) 1831; T. K. CHEYNE, Part X von The Sacred Books of the O and NT ed. by PAUL HAUPT, 1898 (mit erklärenden Anmerkungen).

Textausgaben: R. KRÄTZSCHMAR (unpunktiert) 1894; T. K. CHEYNE 1899 (Part X in PAUL HAUPTS kritischer Textausgabe: The Sacred Books of the OT). Blos von Cap. 40—66: A. KLOSTERMANN 1893; J. H. GUNNING 1898.

Kritik und Auslegung des Textes: DAVID KOCHER Vindiciae s. textus hebr. Esaiae vatis, adversus D. ROB. LOWTHI Criticam, Bernae 1786; A. KROCHMAL Haksaw wehamichtow 1875; PAUL DE LAGARDE Semitica I 1878, 1—32; J. BARTH Beiträge zur Erklärung des Jes 1885; J. BACHMANN Alttest. Untersuchungen 1894, 49—100; H. OORT ThT 1886, 561—568 (Jezaja 3 16—4 6), 1891, 461—477 (kritische Anteekeningen op Jez 40—66); GRÄTZ Emendationes in V. T. 1892.

Einleitungsfragen: C. P. CASPARI Beiträge zur Einleitung in das B. Jes 1848; F. GIESEBRECHT Beiträge zur Jesajakritik 1890; T. K. CHEYNE Introduction to the Book of Isaiah 1895, deutsch von J. BÖHMER 1897; E. GRAF De l'unité des Chapitres XL—LXVI d'Ésaïe 1895; W. H. KOSTERS Deutero- en Trito-Jezaja in ThT 1896, 577—623; M. BRÜCKNER Die Komposition des B. Jes c. 28—33, 1897; ED. KÖNIG The Exiles' Book of Consolation (translated from the German by J. A. SELBIE) 1899.

Geschichte und Theologie: C. P. CASPARI Über den syrisch-ephraimitischen Krieg 1849; B. DUHM Die Theol. der Proph. 1875; A. KUENEN De profeten en de profetie onder Israel 1875; F. M. KRÜGER Essai sur la théologie d'Ésaïe XL—LXVI 1881; W. R. SMITH The Prophets of Israel 1882, 2. Ausg. von T. K. CHEYNE 1895; H. GUTHE Das Zukunftsbild des Jes 1885; S. R. DRIVER Isaiah, His Life and Times 1888, 2. Aufl. 1893; H. HACKMANN Die Zukunftserwartung des Jes 1893; PAUL VOLZ Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias 1897; J. MEINHOLD Jesaja und seine Zeit 1898; E. SELLIN Serubbabel 1898.

Das Verzeichnis der besonderen Literatur zu den einzelnen Teilen des Buches ist jeweilen am betreffenden Orte gegeben.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

A. Der erste Teil des Buches
Cap. 1—39.

I. Prophetieen über Juda und Israel
Cap. 1—12.

Die Überschrift 1 1 beweist, dass Cap. 1—12 einmal eine für sich bestehende Sammlung bildete. Denn sie trifft mit ihrer Angabe *Gesicht Jesajas über Juda und Jerusalem* für Cap. 13 nicht mehr zu, da dort eine Reihe von Prophetieen über fremde Völker beginnt. Sie ist somit ursprünglich auch nicht für das ganze Buch Jesaja berechnet, sondern stammt aus der Hand des Sammlers von Cap. 1—12. Dieser ist aber nicht Jesaja selber. Das ergiebt sich nicht nur aus dem Vorhandensein von nachjesajanischen Stücken in dieser Sammlung, sondern auch schon aus der Form der Überschrift. Denn 1° sagt Jesaja nicht *Juda und Jerusalem,* sondern *Jerusalem und Juda* vgl. 3 1 8 5 3. 2° würde er schwerlich seine Lebenszeit angegeben, am allerwenigsten aber die Könige ʿUzzijjahu, Jotam, Achaz und Jĕchizkijjahu als judäische Könige bezeichnet haben. Zu dieser Näherbestimmung lag erst ein Grund vor, als es keine judäischen Könige mehr gab. 3° ist חָזוֹן *Gesicht* eine späte Bezeichnung für eine Sammlung prophetischer Worte. Wie man nämlich schliesslich die gesamte gesetzliche Überlieferung, die aus den verschiedensten *tōrōt* bestand, einfach die Thora, das Gesetz תּוֹרָה nannte, so wurde alles, was an prophetischen Worten und Visionen vorhanden war, unter den Begriff חָזוֹן *Gesicht* zusammengefasst. Diese Bezeichnung der prophetischen Verkündigung entspricht der späteren, Jesaja noch unbekannten Theorie über den Ursprung und über den Zweck der prophetischen Rede. Denn wie man einerseits die Weissagung samt und sonders auf Vision zurückführte, sodass selbst die Verbindung „*Worte schauen*“ (2 1) möglich wurde, so betrachtete man es andrerseits als die Hauptaufgabe aller Prophetie, das Gemälde der Endzeit zu enthüllen. תּוֹרָה war die Unterweisung in den Pflichten der Gegenwart, חָזוֹן die Belehrung über die grossen Ereignisse der Endzeit; תּוֹרָה und חָזוֹן waren die beiden Quellen des göttlichen Unterrichts vgl. Prv 29 18. War aber die Thora nur durch Mose gegeben, so hatten manche Pro-

pheten das Gemälde der Endzeit geschaut und auf mancherlei Weise geschildert; die Beifügung des Namens eines Propheten, hier Jesajas, bedeutet daher: *die göttliche Offenbarung über die Endzeit, wie sie* dem genannten Propheten, hier *Jesaja, gegeben wurde.* Übrigens lehnt sich der Sammler in der Form seiner Überschrift an 2 1 (vgl. עַל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם) und an 6 1 (vgl. dort über עֻזִּיָּהוּ) an und bestimmt die Lebenszeit Jesajas richtig.

I) I 2–31 Jerusalems und Judas Untreue, Strafe und Rettung.

Anklage und Tadel bilden den Grundton dieses Stückes, das Ewald die grosse Anklage nennt, und nur ganz vereinzelt (v. 26f.) mischt sich im Blick auf die Zukunft ein freundlicher Klang darein. Das Capitel beginnt (v. 2–9) mit der Klage Jahwes über die Untreue und den Undank des von ihm grossgezogenen Volkes (v. 2f.) und der Anklage, die der Prophet gegen das Volk erhebt, weil es trotz den schwersten Strafen in seinem Unverstande verharrt (v. 4–9); daran schliessen sich (v. 10–20) die Erteilung der Thora Jahwes über die rechte Gottesverehrung durch den Propheten (v. 10–17) und die Erklärung Jahwes, dass alles Rechten mit ihm zu keinem besseren Urteil führe (v. 18), und dass nur in willigem Gehorsam das Heil liege (v. 19f.); und den Schluss (v. 21–31) macht die Ankündigung, dass Jerusalem durch ein Gericht wieder zu der treuen Stadt werde, die es ehemals war (v. 21–26), ein Gericht, in dem die Bekehrten erlöst und die Sünder zerschmettert werden (v. 27f.), und dass völlige Vernichtung das Los derjenigen sei, die unter Bäumen und in Gärten ihre Kulte übten (v. 29–31). Mit v. 31 ist im vorliegenden Text das Ende des Abschnittes erreicht; denn 2 1 folgt eine neue Überschrift.

Dass diese Einleitung mit solcher Gerichtsankündigung recht trostlos ausklingt, kann nicht so schwer ins Gewicht fallen; denn die Sammlung, zu der sie den Eingang bildet, schliesst in Cap. 11 und 12 mit den schönsten Verheissungen. Gleichwohl bleibt die Frage, ob nicht vor Veranstaltung dieser Sammlung die Verheissung der zukünftigen Herrlichkeit Zions 2 2–4 dem einst selbständigen Abschnitt 1 2–31 den versöhnenden Abschluss gegeben habe. Dann hätte ursprünglich auch in 1 2—2 4 neben der Klage über die traurige Gegenwart der kräftige Hinweis auf die herrliche Zukunft nicht gefehlt. Vgl. unten den Excurs über die Komposition von Cap. 1.

Der Abschnitt 1 2–31 ist keine ursprüngliche Einheit. Es fehlt, wie die Inhaltsangabe zeigte, an einem strengen Gedankenfortschritt; die metrische Form ist nicht überall die gleiche, und es finden sich hier Elemente vereinigt, die aus verschiedener Zeit, selbst aus einer späteren als der Lebenszeit Jesajas, herrühren. Durch letzteres ist die Annahme ausgeschlossen, Jesaja habe selber diese „grosse Anklage" zusammengestellt. Unsicherer ist die Abgrenzung der einzelnen Elemente. Doch heben sich nach Inhalt und Form folgende Teile von einander ab: a) v. 2–17; b) v. 18–20; c) v. 21–26; d) v. 27f. und e) v. 29–31. Ob diese Einheiten noch weiter zu zerlegen oder zu verbinden sind, wird sich bei der Exegese ergeben. Andere Ansichten über die Einteilung s. unten zu Cap. 1.

a) 1 2–17 Das unverständige Volk,

das die Wohlthaten Jahwes mit Undank lohnt, die Bedeutung seiner Strafen nicht begreift und seine Forderungen nicht versteht. Der Prophet stimmt in seinem Urteil über die Zeitgenossen mit dem seiner Vorgänger überein. Hosea führt alle Sünde der Israeliten auf den Mangel an rechter Gotteserkenntnis דַּעַת אֱלֹהִים zurück (Hos 4 1 6 5 4 6 6), spricht ihnen jedes Gefühl der Dankbarkeit für die Wohlthaten ab, die ihnen Jahwe seit der Rettung aus Ägypten erwiesen hat (Hos 11 1; vgl. 2 10); Amos und Hosea klagen darüber, dass alle Strafen keinen Eindruck auf sie machen (Am 7 8 8 2 Hos 11 9 13 12 13), und dass sie, statt in sittlichem Gehorsam Jahwe die rechte Verehrung zu erweisen, durch reichliche Opfer und lärmende Feste seine Gunst sich sichern zu können meinen (Am 5 14–27 Hos 5 6 6 6).

2 3 Die Untreue Israels. 2a Den Kommentar zu der Aufforderung des Propheten an Himmel und Erde, Jahwes Wort zu hören, giebt

Jer 2 12, wo Jahwe selber die Himmel dazu aufruft, sich zu entsetzen über die beispiellose Untreue des Volkes, das ihn, die wahre Hilfe, verlässt und zum trügerischen Schein seine Zuflucht nimmt. Es handelt sich Jes nicht blos um ein angemessenes Auditorium für Jahwes Rede oder um unvergängliche Zeugen (vgl. Dtn 32 1 und 31 28); *Himmel und Erde* stehen den grossen Ereignissen unter der Menschenwelt nicht gleichgiltig gegenüber. Die Erde erbebt und die Himmel wanken, wenn Jahwe erscheint (Jdc 5 4); das Land kann aufrührerische Reden nicht ertragen (Am 7 10). Ja Himmel und Erde erscheinen selbst einer sittlichen Entrüstung fähig über unerhörte Verletzungen des Rechts, die sich die Menschen Gott gegenüber zu schulden kommen lassen (Am 8 8); wo die Menschen gefühllos sind, empfindet die scheinbar so stumme und teilnahmslose Natur (vgl. Lk 19 40). Um so mehr ist es hier am Platze, dass alle Welt aufhorcht, als Jahwe selber das Empörende in dem Verhalten seines Volkes darlegt. *Jahwe hat geredet* d. h. hat soeben zu mir geredet, darum steht das Perf. דִּבֵּר. „Jahwe redet, ist bei Jes keine Phrase" (Duhm); was dem Propheten im Gewissen als göttliches Urteil mit überwältigender Klarheit kundgeworden ist, klingt ihm nun als Jahwes Rede in den Ohren. Der Prophet ist von sittlicher Entrüstung über die Untreue des Volkes erfüllt und erwartet, dass Himmel und Erde, dass die ganze Welt seine Entrüstung teilen muss. Was Jahwe redet, ist ein kurzes schlagendes Wort **2^b 3**: Ein Vater bin ich stets dem Volke gewesen; aber nicht einmal soviel Anhänglichkeit beweist es mir, als Tiere ihrem Besitzer. בָּנִים *Kinder* eig. Söhne darf Jahwe die Angehörigen seines Volkes nennen. Ihm dankt ja das Volk sein Dasein und er hat alles gethan, was nur väterliche Liebe und Sorge einem Sohne thun kann. Dieses Bild für das Verhältnis zwischen der Gottheit und ihren Verehrern ist nicht nur für die Beziehungen zwischen Jahwe und Israel im AT üblich vgl. Num 21 29 Jer 2 27 Mal 2 11; aber an natürliche Verwandtschaft ist im AT nirgends gedacht. Der Vater ist der Versorger und Führer seiner Schützlinge, wie die Angehörigen einer Prophetenzunft בְּנֵי נְבִיאִים unter der Fürsorge und Leitung eines Meisters, eines „Vaters" אָב stehen. Die Befreiung aus Ägypten ist die Geburtsstunde Israels und seiner Religion; von da an sind die Israeliten die Söhne Jahwes vgl. Hos 9 10 11 1, und Jahwe hat väterlich für ihre Erziehung gesorgt, sodass sie jeden Vergleich mit den Völkern der Umgebung aushalten, ja vor denselben sich auszeichnen. Mit רוֹמַמְתִּי *ich habe emporgebracht* ist eine Steigerung von גִּדַּלְתִּי *ich habe grossgezogen* ausgesagt; nicht nur die gewöhnliche Erziehung, die mit גִּדֵּל bezeichnet ist vgl. Hos 9 12, ist den Israeliten geworden, Jahwe hat ihnen eine besondere, eine bessere und sorgfältigere Erziehung gegeben, als die übrigen Völker erfuhren. Was die Israeliten auszeichnet, ist aber nicht zunächst ein grösserer Wohlstand oder eine weiter reichende politische Macht, sondern ihre Religion und die mit derselben zusammenhangenden vortrefflichen Ordnungen und Gesetze, die das Dtn 4 5–8 nachmals so besonders rühmt. Die ganze Geschichte, die Jahwes Sorge und Wohlthat beweist, ist bei diesen Worten ins Auge gefasst, und nicht der gegenwärtige Augenblick; es ist daher aus der Stelle nicht zu folgern, dass die Israeliten damals in den glücklichsten

Verhältnissen lebten und sich der Ruhe und des Wohlstandes erfreuten. Jahwe erinnert nur mit einem Worte an seine Wohlthaten; später haben Dichter und Propheten dieselben in der mannigfaltigsten Weise geschildert s. nur Dtn 32 10–14 und Hes 16. Auch ist anderswo dem AT der Gedanke nicht fremd, dass gerade der Übermut des Glücks zu einem Vergessen Jahwes führte vgl. Hos 10 1; Dtn 32 15. וְהֵם *und sie,* die so sorgfältig erzogenen Söhne, statt Jahwe treu zu sein und ihn als ihren Stolz zu betrachten (Am 8 7), haben das Unglaubliche gethan, *haben sich* gegen Jahwe *empört.* פָּשְׁעוּ בִי, mit Zurückziehung des Tones wegen des folgenden einsilbigen Wortes vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 29e, bedeutet die Treulosigkeit jeder Art in der Politik (vgl. I Reg 12 19) wie in der Religion. Die Treulosigkeit, die die erwachsenen Kinder gegen ihren Vater übten, bestand darin, dass sie seinen sittlichen Forderungen widerstrebten (vgl. v. 3–17). **3** Die grellste Beleuchtung erfährt diese Treulosigkeit durch eine Vergleichung mit dem Verhalten der Haustiere, die auch noch, wenn schon in untergeordneter Weise, zum Haushalt gehören vgl. Ex 20 10 17. Als solche sind שׁוֹר *Stier* und חֲמוֹר *Esel* genannt und nicht etwa als besonders unverständige Repräsentanten der Tiere. Jer 8 7, wo Storch, Turteltaube, Schwalbe und Kranich genannt sind, ist wieder ein anderer Gesichtspunkt massgebend. Die Haustiere wissen, wem sie gehören und wer sie mit Nahrung versieht. קֹנֵה von קָנָה „durch Kauf erwerben" bedeutet den *Käufer,* dann aber, weil das durch Kauf erlangte Besitzrecht das Wichtigste ist, den *Besitzer* und בַּעַל den *Eigentümer.* בְּעָלָיו ist sogen. Herrschaftsplural, wie אֲדֹנִים GES.-KAUTZSCH[26] § 124i; vielleicht ist aber einfach der Singular zu lesen: בַּעְלוֹ. אֵבוּס *Krippe* für אֲבוּס ist syrisch-artige Punktation vgl. STADE Gr. § 103b und KÖNIG Lehrgeb. § 67. 130 2 [S. 494]. **3ᵇ** stehen die Verba יָדַע und הִתְבּוֹנָן (pausa von הִתְבּוֹנֵן) absolut; die Ergänzung eines Objektes, wie in LXX, ist unnötig. Durch die vorgesetzte Negation wird das Vorhandensein jeder Erkenntnis und Einsicht verneint, auch einer solchen, wie sie die Haustiere besitzen: *Nicht einmal soviel Verständnis hat Israel, nicht einmal soviel Einsicht zeigt mein Volk.*

4—9 Die entrüstete Klage des Propheten über das unverständige Volk. Jahwe hat ruhig die Sachlage dargestellt, der Prophet giebt seiner Entrüstung erregten Ausdruck.

4 Der zweite Halbvers stört nach Form und Inhalt den Fortschritt der prophetischen Rede und ist daher ganz als Glosse zu betrachten, durch welche ein Späterer die nach v. 2 u. 3 doch wahrlich genug verständlichen Epitheta des Volkes in v. 4ᵃ begründen wollte. Statt der 2. Person, die v. 4ᵃ vorausgesetzt u. in v. 5 wirklich angewandt ist, erscheint die 3. Person. Die Vorwürfe, die dem Volke gemacht werden, sind allgemein und blass und treffen im Grunde die Gescholtenen nicht. Denn das *Verlassen Jahwes* עָזַב אֶת־יְהוָה ist eine deuteronomistisch klingende Wendung und hat den spezifischen Sinn von *Jahwe verlassen und andern Göttern dienen* (z. B. Jdc 2 12 13 10 6), was der Prophet nach v. 10–17 von seinen Zeitgenossen nicht sagen kann. Ebenso ist נִאֵץ אֶת־קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל *den Heiligen Israels lästern* durch 5 24 (s. d.) nicht als jesajanisch erwiesen, und auf קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל kann man sich auch nicht berufen, da diese Bezeichnung Jahwes nicht nur Jes eigen ist, sondern auch in Jes 40—66 Jer 50 29 51 5 Ps 71 22 78 41 89 19 sich findet und von den Stellen, wo dieser Ausdruck in Jes 1—40 vorkommt (Jes 5 19 24 10 17 20 12 6 17 7 29 19 23 30 11 f. 15 31 1 37 23 vgl. II Reg 19 22), lange nicht alle vom Propheten

Jesaja herstammen. Zudem sehen die vom Propheten Apostrophierten in Jahwe den *Heiligen Israels* d. h. den, dem Israel kultische Verehrung schuldet und erweist (über קָדוֹשׁ s. zu 6 3), ja sie üben dieselbe auch eifrig v. 10–17. Weitere Verdachtsmomente sind das doppelte prosaische אֶת־ und das Fehlen der zwei letzten Worte נָזֹרוּ אָחוֹר, die auf ganz gleicher Linie mit v. 4^b stehen, in LXX. Brown und Duhm haben daher diese zwei Worte als Glosse erklärt. Man fasst sie gewöhnlich im Sinne von: *sie haben den Rücken gewandt.* Aber נָזֹרוּ als Niph. von זור = *sich abwenden* in Verbindung mit אָחוֹר *rückwärts* ist auffallend, weil zwei Bilder, von denen jedes für sich genügte, vereinigt sind; und Cheynes Änderung in נִזְּרוּ Niph. von נָזַר vgl. Hes 14 7 (u. 5) „sie haben sich entfremdet“ eig. aber = „sie haben sich geweiht“ (scil. von Jahwe weg) erforderte eine andere Konstruktion, mindestens ein folgendes מִן (מֵאַחֲרָיו?). Wahrscheinlich ist in נָזֹרוּ אָחוֹר nicht mit Duhm eine Variante zu תּוֹסִיפוּ סָרָה v. 5, sondern die Verschreibung eines nach 50 5 Ps 40 15 44 19 70 3 78 57 gebildeten נָסֹגוּ אָחוֹר *sie sind zurückgewichen* im Sinne von *sie sind abtrünnig geworden* zu sehen. Wer den zweiten Versteil als ursprünglich halten wollte, müsste mit LXX die 2. Person lesen. Nach Ausschaltung der Glosse v. 4^b gewinnt der Zusammenhang der Rede des Propheten, vgl. zu v. 5. Die Auffassung Haupts (vgl. Kleindruck zu v. 10–17), dass hinter נִזְּרוּ אחור aus v. 5 הוֹסִיפוּ סָרָה (nicht תו״) heraufzunehmen sei und dass man dort dafür בָּנִים מַשְׁחִיתִים aus v. 4 einzusetzen, das diesem vorangehende זֶרַע מְרֵעִים aber als Glosse zu betrachten habe, löst die vorliegenden Schwierigkeiten weniger gut, als die einfache Annahme, ganz v. 4^b sei Glosse.

In der Anrede 4^a an das Volk zieht der Prophet den Schluss aus dem Worte Gottes (v. 2 3), indem er in vierfachem Ansdruck die Sündhaftigkeit und Verdorbenheit des Volkes hervorhebt. Eingeleitet ist seine Anrede mit הוֹי *o weh*, einem Ausruf, der der Drohung und Klage zugleich Ausdruck verleiht und zu der ganzen Anrede, also auch zu עַם, זֶרַע und בָּנִים gehört. Wie גּוֹי und עַם, so entsprechen sich זֶרַע und בָּנִים. *Saat, Nachkommenschaft* und *Kinder* nennt der Prophet das Volk in Hinsicht auf v. 2. Jahwe ist ihr Vater und Erzieher, sie sind seine Kinder, wie sie andrerseits sein Volk sind vgl. v. $4^{a\alpha}$ mit v. 3^b. זֶרַע bekommt erst durch den Zusammenhang die üble Nebenbedeutung *Brut* vgl. γέννημα ἐχιδνῶν Mt 3 7. Sie sind eben eine schöne Sippschaft — von Bösewichtern. In הוֹי גּוֹי חֹטֵא *o der sündigen Nation* ist die Paronomasie, die Jes liebt vgl 5 7 6 11, nicht zu verkennen. Nicht nur *sündig* ist das Volk, sondern כֶּבֶד עָוֹן *schwer von Sünde;* für den stat. constr. כֶּבֶד neben der anderen Form כְּבַד Ex 4 10 vgl. Stade Gr. § 202 a. *Schwer von Sünde* ist eine im Semitischen beliebte Umstellung, wodurch das Adjektiv, das eigentlich als Prädikat zu dem ihm jetzt untergeordneten Substantiv עָוֹן gehört, als Attribut zu dem übergeordneten Nomen gezogen wird. So entstand עַם כֶּבֶד עָוֹן *Volk schwer von Sünde* aus עַם כָּבֵד עֲוֹנוֹ *Volk, dessen Sünde schwer ist.* Der Sinn ist nicht zweifelhaft: *o des Volkes, das schweres Unrecht begeht.* Aus מְרֵעִים, das die Explikation zu זֶרַע bildet, besteht die ganze jetzige Generation. Sie sind es nicht von Haus aus, sonst hiessen sie בֵּית מְרֵעִים wie Jes 31 2, wo der Gedanke an Jahwe als den Urheber des Volkes fernliegt; sondern sie sind es geworden, wie sich aus der letzten Bezeichnung בָּנִים מַשְׁחִיתִים ergiebt. הִשְׁחִית *verderben* steht hier absolut, wie Dtn 4 16 31 29. Das Objekt דֶּרֶךְ z. B. Gen 6 12 oder עֲלִילָה Ps 14 1 *Lebensweise, Handel und Wandel* ergänzt sich von selbst, so dass הִשְׁחִית den Sinn hat von *ein schlechtes Leben führen, auf schlimme Wege geraten.* Sie sind *missratene, auf Abwege geratene Kinder,* die in ihrem Treiben dem verderbten Menschengeschlechte gleichen, welches die Sintflut

herbeigeführt hat vgl. Gen 6 12. Ihre Sünde und ihr Frevel besteht nicht in Götzendienst, wie die Glosse v. 4[b] erklärt, sondern in sittenlosem Wandel, in Ungerechtigkeit und unbegreiflichem Verkennen des Willens Gottes vgl. v. 3 u. 10–17. 5 An die Anrede v. 4[a] schliesst sich unmittelbar an die Schilderung des trostlosen Zustandes, zuerst im Bilde (v. 5 6), dann in eigentlicher Rede (v. 7–9), als dessen Ursache das Volk immer noch nicht seine Sünde erkennen will. Die ganze Schilderung hat den Sinn: Wollt ihr nicht endlich eure Sünde einsehen? Eine Vermehrung des Elends, in das eure Sünden euch gestürzt haben, ist ja kaum mehr möglich. עַל־מֶה bedeutet *worauf? auf welche Stelle?* (vgl. Ovid: Vix habet nova nobis plaga locum) und nicht *warum? weswegen?*, was dem Sinne des Propheten nicht gerecht wird. Nicht aus kluger Berechnung der bösen Folgen sollen sie die Sünde meiden, sondern sie sollen endlich die ganze Schändlichkeit ihres Benehmens gegen Jahwe einsehen. Über מֶה = מָה auch vor Nichtgutturalen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 37 e. תּוֹסִיפוּ סָרָה *ihr setzt den Abfall fort, verharrt im Abfall* ist verbaler Umstandssatz vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 156 d und beschreibt die Angeredeten; es geht daraus hervor, dass von der vom Propheten gewünschten Einsicht noch keine Spur sich zeigt. Also: *Wohin sollt ihr denn noch geschlagen werden, Da ihr im Abfall verharrt?* כָּל־רֹאשׁ ist wie כָּל־לֵבָב trotz dem Fehlen des Artikels *das ganze Haupt* und *das ganze Herz* zu übersetzen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 127 c. Daraus folgt aber nicht, dass das Volk nun als Einzelperson vorgestellt sei, sondern jeder einzelne ist so vom Unglück getroffen, dass ihm Kopf und Herz ganz krank sind. Bereits ist das Haupt ganz der Krankheit erlegen (לָחֳלִי) und auch das Herz völlig ergriffen (דַּוָּי eine Intensivbildung). Das Bild, das sie alle bieten, ist das eines dem Tode nahen Kranken; vgl. Hos 5 12 f. Diesen elenden Zustand schildert 6 weiter. Hier scheint nun doch wegen אֵין־בּוֹ מְתֹם *nichts Heiles an ihm* an eine Einzelperson gedacht werden zu müssen. Aber ein Nomen, auf das sich das Suffix in בּוֹ beziehen könnte, ist nicht vorhanden, und da jedenfalls v. 5[a] und dann wieder v. 7 die zweite Person steht, so bleibt die dritte Person in בּוֹ auffallend. Dann ist beachtenswert, dass in LXX ABS אין בו מתם nicht wiedergegeben ist und dass bei seiner Beibehaltung aus dem אֵין בּוֹ vor פֶּצַע das Gegenteil d. h. ein blosses בּוֹ ergänzt werden muss. Erinnert man sich, dass מְתֹם (Jdc 20 48 ist מְתִם zu lesen) nur in Ps 38 4 u. 8 und zwar ebenfalls in der Schilderung eines Kranken und in fast ähnlicher Verbindung, nämlich אֵין מְתֹם בִּבְשָׂרִי, vorkommt, so wird man in אֵין־בּוֹ מְתֹם eine aus Ps 38 4 8 geflossene Randbemerkung zu sehen haben, die nachher in den Text gekommen ist. מְתֹם ist ohnehin ein zweifelhaftes Wort, so dass P. Haupt dafür hier und Ps 38 4 8 מִתּוֹם (= מִן־תּוֹם, das partitive מִן nach einer Negation zur Verstärkung wie im Arabischen), dagegen Cheyne תָּמִים lesen will. Scheiden wir die Glosse aus, so wird der Kontext klarer: *Von der Fusssohle bis zum Haupte Nur Beule und Striemen.* פֶּצַע = die durch einen Schlag entstandene Zerquetschung des Fleisches, חַבּוּרָה = Striemen, das von einem Hiebe herrührende Zeichen, vgl. beide Wörter auch Gen 4 23 neben einander. Neben diesen Zeichen früherer Schläge finden sich immer *frische Wunden*, und nichts wird zu ihrer Heilung oder Linderung gethan. Die Hilfe

käme von Jahwe, aber er ist es ja, der jetzt diese Strafen verhängt. Die Reihenfolge der ärztlichen Behandlung ist kaum sachgemäss. Das Auspressen der Wunde, wenn זֹרוּ diesen Sinn hat, ist wohl das erste, aber das Aufgiessen von Öl folgt doch kaum erst dem Verbinden, sondern geschieht höchstens gleichzeitig vgl. Lk 10 34. Die alten Übersetzungen, die vom hebräischen Text und unter sich abweichen, können hier wenig helfen. Ausserdem fällt der Wechsel des Numerus in den Verben, zweimal der Plural und einmal der Singular, auf; denn die chiastische Beziehung der Plurale auf die beiden Nomina פֶּצַע und חַבּוּרָה und des Singulars auf das den Pluralen vorangehende מַכָּה ist so wenig glaubhaft, wie die unpersönliche oder die individualisierende Fassung des femininen Singulars וְלֹא רֻכְּכָה (= *und nicht ist's gelindert mit Öl* oder *und keine* der Wunden *ist gelindert mit Öl*). Diesem sachlichen und sprachlichen Übelstande hilft am besten die Annahme ab, dass לֹא־זֹרוּ וְלֹא חֻבָּשׁוּ eine Glosse ist, die als Prädikat zu פֶּצַע וְחַבּוּרָה an den Rand, von einem späteren Abschreiber aber an der unrichtigen Stelle in den Text gesetzt wurde. Dies hatte die Folge, dass das letzte Verbum לֹא רֻכְּכָה ein וְ zur Einführung erhielt. זֹרוּ erklärt man als passives Perf. Kal von זרר *auspressen* s. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 m u. 52 e. Doch ist זרר in diesem Sinne ἅπ. λεγ. und man muss Verwandtschaft mit צרר annehmen. Oder soll man לֹא אֻזְּרוּ vermuten? Das stünde etwas tautologisch mit dem term. techn. חָבַשׁ für das *Verbinden* einer Wunde. Der Text hat somit ursprünglich gelautet: *Von der Fusssohle bis zum Haupte Nur Quetschungen und Striemen Und frische Wunden, Mit Öl nicht gelindert.* Das Bild ist auch so schon ausgeführt genug. 7 folgt nun die Erklärung. Kraftvoll stehen die Nomina nebeneinander, um durch ihren Kontrast die traurige Lage um so auffallender zu zeichnen: *Euer Land eine Wüstenei, Eure Städte mit Feuer verbrannt.* אַדְמַתְכֶם *euer angebautes, kultiviertes Land,* das bedeutet אֲדָמָה. לְנֶגְדְּכֶם zieht man am besten als Qualification zu אַדְמַתְכֶם = die *vor euren Augen, in eurer nächsten Nähe* liegenden Äcker. *Fremde verzehren sie,* natürlich das, was das bebaute Land hervorbringt. Bis in die nächste Nähe der Hauptstadt sind die *Fremden* gelangt, die ganze Landschaft ausraubend und verheerend. Mit *Fremden* können nicht die Angehörigen des Nordreichs bezeichnet werden, es sind offenbar die Assyrer, und die Schilderung geht auf die Cernierung Jerusalems durch Sanherib im Jahre 701. Damals lebten die Assyrer von den Früchten der judäischen Landschaft und Sanherib konnte sich nachmals auf seiner Prunkinschrift rühmen, 46 befestigte judäische Städte erobert, 200150 Menschen fortgeführt und den König selber „wie einen Vogel im Käfig" in Jerusalem eingeschlossen zu haben vgl. KAT[2] 293. Das letzte Glied *und eine Wüstenei ist's wie bei einer Zerstörung durch Fremde* ist Glosse zu dem ersten שְׁמָמָה vgl. STUDER JpTh 1877, 714 f. und DUHM. Aber זָרִים kann auch nicht einmal einem Glossator zugetraut werden, denn es sind ja wirklich זָרִים, die die Ländereien verwüsten, und die Verwüstung ist daher nicht nur wie eine Barbarenverwüstung. Die *Fremden* als Objekt der Verwüstung (= wie man Barbaren verwüstet) zu fassen oder dafür זֶרֶם „Wetterguss" zu lesen, macht die Glosse nicht verständlicher; zudem ist מַהְפֵּכָה der stehende Ausdruck für die Umkehrung von Sodom u. Gomorrha

Am 4 11 Dtn 29 22 Jes 13 19 Jer 49 18 50 40 vgl. Gen 19 25 29 u. s. ZATW 1897, 87. Die Glosse wies daher ursprünglich für זָרִים vielmehr סְדֹם *Sodom* auf, so Ewald u. a., und sie wurde im Blick auf v. 9 zu v. 7 an den Rand gesetzt. Die Änderung in זָרִים hat das im Verse nicht weit voranstehende זָרִים verschuldet. 8 בַּת צִיּוֹן *Tochter Zion = Zion,* die Explikation צִיּוֹן steht in Annexion zu dem Explizierten בַּת, wie in v. 4 מְרֵעִים zu זֶרַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 128 k. Poetisch werden die Städte als Frauen bezeichnet, sie heissen daher בַּת *Tochter,* בְּתוּלָה *Jungfrau,* אֵם *Mutter* II Sam 20 19 Ps 87 5 (LXX). Ganz allein in der weiten verwüsteten Landschaft ist Jerusalem übrig geblieben; sie steht so einsam, wie eine Wächterhütte im Weinberg, wie eine Nachthütte im Gurkenfeld. מְלוּנָה *Nachthütte* ist nach 24 20 eine Art Hängematte. Die Gurken bildeten, wie heute noch, eine wichtige Nahrung vgl. Benzinger, Archäol. 90. Einsam ist der Bewohner einer solchen Hütte im Weinberg oder im Gurkenfeld auf alle Fälle, besonders trostlos und verlassen ist aber seine Lage, wenn der Weinberg oder das Gurkenfeld verwüstet ist. So ragt Zion aus der verwüsteten Landschaft hervor. Aber was besagt: כְּעִיר נְצוּרָה? Schwerlich ist *wie eine belagerte Stadt* richtig; das war ja Jerusalem doch, als die Assyrer es einschlossen. Übrigens ist der Sinn von נָצַר *beobachten, cernieren,* so dass Dillmann das Part. Niph. נְצוֹרָה von צוּר *einengen, belagern* lesen wollte, um die traditionelle Übersetzung festzuhalten. Besser ist die Fassung *wie ein Turm der Wacht;* denn nach II Reg 17 9 kann auch ein מִגְדַּל נוֹצְרִים *Wachtturm* sehr wohl עִיר genannt werden, da עִיר nach eben dieser Stelle nichts anderes bedeutet als eine mit einer Umwallung versehene Örtlichkeit. נְצוּרָה ist ein Infinitivnomen, wie גְּבוּרָה, קְבוּצָה collectio, קְבוּרָה Begräbnis, שְׁמוּעָה Gerücht vgl. König Lehrgeb. II, 198, und bedeutet *Beobachtung, Wacht;* zum Plur. נְצוּרִים vgl. Jes 65 4. Daher ist עִיר נְצוּרָה als poetischer Ausdruck für מִגְדַּל נוֹצְרִים zu betrachten, und Jerusalem gleicht nach unserem Verse einem in einsamer Gegend angelegten Wachtturm, einem Luginsland oder einer Wartburg. Ringsum ist alles verödet, keine Bewohner können melden, was in der Umgebung vorgeht. 9 Ja, nur mit genauer Not ist Jerusalem völliger Vernichtung entgangen. כִּמְעַט *wie ein weniges, es fehlte nur wenig, beinahe* ist von der Massora zum ersten Halbvers gezogen. Will man es aber mit שָׂרִיד *Entronnener* verbinden, so kann doch schwerlich die Hauptstadt als ein wie weniges, wie nichts zu rechnender Entronnener bezeichnet werden. Zieht man dagegen כִּמְעַט zum Folgenden, so stört es den Sinn in gleicher Weise; denn es stösst sich dann mit לוּלֵי: Wenn Jahwe nicht einen Rest gelassen hätte, so wären sie ja nicht nur *fast,* sondern ganz *wie Sodom geworden.* Zudem fehlt כִּמְעַט in LXX, Pesch., Vulg.; es ist daher mit Guthe bei Kautzsch als Glosse zu betrachten, die aber nicht den Zweck hat, den Gedanken abzuschwächen, sondern den Sinn des ersten Versglieds, das wirklich nichts andres besagt als *mit genauer Not,* zusammenfasst und daher als Verdeutlichung des ersten Gliedes von der Massora mit Recht vor Athnach gestellt ist. Die Zerstörung von Sodom und Gomorrha ist auch sonst das Paradigma einer gründlichen Zerstörung s. v. 7. יְהוָה צְבָאוֹת Abkürzung für ursprüngliches יְהוָה אֱלֹהֵי צ׳ Ges.-Kautzsch[26] § 125 h = *Jahwe der Heerscharen* hat bei den Propheten seit

Amos eine tiefere Bedeutung erhalten; Jahwe ist nicht nur der Gott der israelitischen Heere, sondern der Gott aller Mächte in der Menschenwelt und in der Natur. Im Übrigen ist v. 9a in der Form wenig poetisch und die Beziehung von הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד *er hat uns einen Entronnenen übrig gelassen* = *einige entrinnen lassen* auf die Verschonung Jerusalems nicht sehr klar. Für שָׂרִיד steht in LXX σπέρμα, in Vulg. semen. Bedenken gegen die Ursprünglichkeit dieses Verses lassen sich daher nicht gänzlich unterdrücken.

10—17 Die wahre Thora Jahwes. Trotz der verzweifelten Lage merken die Jerusalemer immer noch nicht, was Jahwe fordert. Der Prophet will ihnen die Augen öffnen: Nicht Kultus und Opfer will Jahwe, sondern Recht und Gerechtigkeit im bürgerlichen Leben. Der Abschnitt ist in mehrfacher Hinsicht wichtig: Er zeigt einmal, dass für Jes *Thora* und *Wort* Gottes keine Gegensätze sind und Thora nicht auf kultische Weisungen einzuschränken ist; dann aber zeugt er dafür, dass für Jesaja die ethischen Gebote im Vordergrund standen. Dass Jes die Abschaffung der Opfer verlange, ist nicht zu sagen; aber es ist auch nicht zu leugnen, dass diese Forderung in der Konsequenz seiner Opposition liege. Die Opfer haben in der prophetischen Religion keine sichere Begründung, darum ist die vorliegende Opposition von prinzipieller Bedeutung. Jes stimmt in diesem Urteil über die Opfer mit seinen Vorgängern Amos (4 4 5 21–25) und Hosea (6 4–6), wie mit seinen Nachfolgern überein vgl. Mch 6 6–8 Jer 7 4 21 22 Jes 40 16 43 23ff., ein sicherer Beweis, dass man damals von dem Priestercodex noch nichts wusste, der die Kultusgesetzgebung als Moses Leistung betrachtet. Die prophetische Anschauung ist trotz der Bedeutung, die der Kultus nach dem Exil erlangte, lebendig geblieben vgl. Ps 40 7 50 7–15 51 9 Prv 15 8 21 3 27; ja in den letzten Jahrhunderten vor Christus haben die Frommen die offiziellen Gemeindeopfer wohl gelten lassen, aber den Erweis der Frömmigkeit in anderem gesehen, gab es doch aus dem Judentum stammende Sekten wie die Essäer, welche die Opfer vollständig verwarfen.

Der Abschnitt begegnet dem Einwand, den die Jerusalemer mit Berufung auf ihre kultische Verehrung Jahwes gegen die Apostrophe des Propheten in v. 4–9 erheben konnten. Auch formell schliesst sich v. 10 an das Vorhergehende an: v. 9 heisst es, dass Jerusalem nur mit genauer Not dem Schicksal Sodoms und Gomorrhas entgangen sei; v. 10 werden die Jerusalemer geradezu als Sodomer und Gomorrher angeredet. Aber das Hereinspielen von v. 9 ist dem Gedanken nicht günstig; denn es beeinträchtigt die Kraft und Wirkung der Anrede und diese wäre auch ohne v. 9 nicht unverständlich. Die Bedenken gegen v. 9 werden daher vermehrt; v. 9 könnte eine künstliche Klammer sein, um ursprünglich getrennte Stücke zu verbinden, oder, was wahrscheinlicher ist, da inhaltlich v. 10–17 sich gut an v. 4–8 anschliesst, um die vorhandene Verbindung auch in der Form zum Ausdruck zu bringen.

10 Jes nennt Jerusalem ein Sodom und Gomorrha, nicht weil es fast dieselbe Katastrophe erfuhr, sondern weil man sich in Jerusalem über alle Forderungen des Rechts und der Sitte hinwegsetzte, wie einst in Sodom und Gomorrha. Im Einzelnen wird sich die Sittenlosigkeit in Jerusalem ganz anders geäussert haben, kaum so arg, wie von Sodom und Gomorrha erzählt wird; auf alle Fälle ist nicht daran zu denken, dass Jes auch in Bezug auf die Hochschätzung des Kultus die Bewohner dieser drei Städte einander gleichsetze. Die grösste Verantwortung an der Sittenverderbnis in der gesamten Bevölkerung tragen die leitenden Persönlichkeiten. Sie werden daher auch zuerst angeführt. Jes nennt sie קְצִינֵי סְדֹם *Sodomsgebieter*. קָצִין (über die Bildung vgl. König Lehrgeb. II 136. 405) entspricht arab. *ḳâdi*, gewöhnlich mit *Richter* übersetzt, hängt mit קָצָה *abschneiden, entscheiden* zusammen und

bedeutet den *Decernenten* und zwar den, der nicht nur im Gericht die Entscheidung trifft, sondern überhaupt den Ton angiebt, den *Volksführer*, das *Parteihaupt*. תּוֹרָה *Weisung*, wahrscheinlich von יָרָה *werfen*, ursprünglich die durch das Werfen des heiligen Loses von der Gottheit erhaltene Weisung, dann allgemeiner jeder durch Priester oder Prophet vermittelte göttliche Befehl, ein für einen speciellen Fall gegebenes Wort Gottes. Solang man daran dachte, dass die *tōrōt* nur Äusserungen und Darstellungen des Willens Gottes und für einen besondern Fall gegeben waren, konnte ein Gegensatz zwischen dem Willen Gottes und den *tōrōt* nicht aufkommen. Als man aber den kultischen und zufälligen Weisungen die Unbedingtheit der sittlichen Gebote und des Willens Gottes selber verleihen wollte, als das Deuteronomium Gesetzeskraft erhielt, stellte sich der Gegensatz deutlich heraus (vgl. Jer 8 8), von dem fast die ganze nachexilische Geschichte der israelitischen Religion Zeugnis ablegt. Vgl. A. GAMPERT, La Thora. Étude historique sur ses origines et son développement 1895. **11** Bis v. 15ª reicht der negative Teil der prophetischen Thora: Fort mit euren Opfern! *Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer?* Diese Frage Jahwes ist an die Jerusalemer (v. 10) gerichtet, die sich mit Opfern im Tempel eingefunden haben, um Jahwe günstig zu stimmen. Je mehr Opfer, desto sicherer ist die Einwirkung auf Jahwe und desto grösser sein Eifer, die Stadt zu retten, so denken Fürsten und Volk, nicht als ob sie wirklich noch meinten, wie es die alte Vorstellung war, dass die Opfer der Gottheit zur Speise dienten. Aber auch so kennen sie Jahwe nicht; ganz andres fordert er von ihnen. Die Opfer helfen nichts, was für Opfer auch immer es seien, ob sie die geschlachteten Tiere (זֶבַח) ganz als sog. Brandopfer (עֹלָה) oder ob sie nur Teile davon, Fett חֵלֶב und Blut, wie bei den Mahlopfern, darbringen, ob sie Widder oder Mastkälber oder Farren oder Lämmer oder Böcke schlachten. In v. 11ᵇ wird nach LXX וּכְבָשִׂים als die Aufzählung vervollständigende spätere Einfügung zu betrachten sein; dann ist auch die Abhängigkeit des וְעַתּוּדִים von דַּם um etwas erleichtert und braucht man nicht כְּבָשִׂים und עַתּוּדִים als selbständige Objekte zu לֹא חָפָצְתִּי zu fassen. Von **12** sind die zwei letzten Wörter mit dem folgenden zu verbinden (DUHM); es kann doch niemand einfallen, von der Hand ein Zerstampfen der Vorhöfe zu fordern. Ferner aber ist לראות nicht mit Massora als Inf. Niph. mit synkopiertem ה = לְהֵרָאוֹת (vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 51 l), sondern als Inf. Kal לִרְאוֹת zu lesen. Denn zu dem Niph. לֵרָאוֹת *um zu erscheinen* passt kein Objekt, sondern nur zu Kal *um mein Angesicht zu sehen*. Die Lesung als Niph'al wurde vorgezogen, weil jedes Schauen Gottes den Spätern als todbringend erschien, nicht nur das eines Ungeweihten, und weil der „Gottesdienst" ihnen als die Erfüllung einer statutarischen Pflicht galt, da sie ihn nicht mehr verstanden als hervorgegangen aus dem Verlangen nach der seligmachenden Gemeinschaft mit Gott. Schon von LXX ist diese spätere gesetzliche Anschauung in die Stelle hineingelegt; aber Jes kannte die rechte Stimmung, die zum Heiligtum führt und die dort den Besucher erfüllt, ihm war das höchste Glück, Gottes Angesicht zu sehen, vgl. Cap. 6. Der Kultus ist kein verdienstliches Werk, der Besuch des Gotteshauses hat den Verkehr mit der Gottheit zum Ziel. Dort will man, wenn man weiss, was man thut,

Gottes Angesicht sehen. פָּנִים *Angesicht* Gottes nannte man in früherer Zeit einen Gegenstand, der die Gegenwart der Gottheit verbürgte, oder auch eine Erscheinung, durch die man der Gegenwart Gottes bewusst wurde. *Panīm* tritt daher in Parallele mit der Lade Jahwes, mit dem מַלְאַךְ יהוה und mit dem „Namen“ שֵׁם der Gottheit und kann auch einfach mit Jahwe wechseln (Ex 33 14 vgl. auch Num 10 35 36 II Sam 15 25). Es bedeutet gerade wie שֵׁם den θεὸς ἐπιφανής. So sind auch die phönizischen Namen *pĕnē baʿal* und שמבעל, letzterer auf der Ešmunazarinschrift, zu erklären, und anderes wollte es nicht besagen, wenn sich später ägyptische und syrische Könige das Epitheton ἐπιφανής gaben. Bei Jes hat man kaum mehr an ein Substrat für die Epiphanie Gottes im Tempel zu denken; denn die Jahwelade wohnte im Dunkeln und kam dem Besucher kaum mehr zu Gesicht, von einem Jahwebilde im Tempel zu Jerusalem wissen wir aber nichts. Nach der alten Ordnung durfte man nicht mit leeren Händen der Gottheit nahen Ex 23 15 34 20, nach Jes verlangt aber Gott keine Opfer: *Wer hat dies von eurer Hand gefordert?* זאת weist auf die v. 11 aufgezählten Opfer zurück. Zu יֶדְכֶם mit ֶ von יַד vgl. König Lehrgeb. II § 130 3 d S. 507. Die Thora Jahwes ist eine andere geworden; was gefordert wird, steht v. 16 f. Ein *Zertreten der Vorhöfe* des Jahwetempels zu Jerusalem ist der Kultus der Judäer, die sich dort mit ihren Opfertieren einstellen, eine Entweihung der geweihten Stätte und eine Verletzung der guten alten Sitte, nach welcher ein solcher heiliger Bezirk nur in höchster Ehrfurcht zu betreten oder auch für Menschen und Tiere unnahbar war vgl. Ex 19 12 ff.
13 לֹא תוֹסִיפוּ ist das Verbum zu רְמֹס חֲצֵרָי: *Meine Vorhöfe zu zertreten — sollt ihr bleiben lassen.* Dadurch wird die massoretische Auffassung von v. 13ª unhaltbar, nach welcher bei Kautzsch übersetzt ist: *Bringt nicht mehr unnütze Gaben dar — ein gräulicher Brand sind sie mir.* So stark auch so der Sinn der Stelle noch bleibt, so ist ihre Schärfe doch sehr gemildert; denn es tritt nicht mehr hervor, dass alle Gaben unnütz und Jahwe ein Greuel sind. Diesem Gedanken, der von v. 11 f. gefordert ist, entspricht die LXX besser; sie trennt שָׁוְא von מִנְחַת und תּוֹעֵבָה von קְטֹרֶת. Duhm folgt der LXX und zwar der von der ed. rom. gebotenen Konstruktion, nach der שָׁוְא קְטֹרֶת als Prädikat und Subjekt zu nehmen sind = μάταιον θυμίαμα *hinfällig ist das Rauchopfer.* Möglich ist es aber auch, mit Tischendorf den Haupteinschnitt nach שָׁוְא zu machen: ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, μάταιον· θυμίαμα, βδέλυγμά μοί ἐστι = *Opfergabe zu bringen, ist unnütz; Rauchopfer, ein Greuel ist es mir.* Vorausgesetzt ist bei diesen Übersetzungen, dass statt מִנְחַת der stat. absol. im Sing. מִנְחָה oder ohne Konsonantenveränderung der Plural מְנָחֹת zu lesen sei. Immerhin ist auch so der Halbvers nicht ohne Bedenken: קְטֹרֶת findet sich abgesehen von unserer Stelle und Dtn 33 10, wo קְטוֹרָה steht, nur bei exilischen und nachexilischen Schriftstellern (s. Wellh. Prol. S. 67) und ist bei ihnen ausser in dem allgemeinen Sinn von Räucherwerk von Hesekiel an als term. techn. für Weihrauchopfer gebräuchlich. Die Ursprünglichkeit von קְטֹרֶת ist daher zweifelhaft, seine Einfügung erfolgte zur Vervollständigung der Aufzählung, wie וּכְבָשִׂים in v. 11, und mit Rücksicht auf Jer 6 20, wo der Weihrauch (לְבוֹנָה) als Jahwe missfällig aufgeführt ist. Dann aber ist auch שָׁוְא schwerlich zu halten, es dient zur Ab-

schwächung des scharfen Urteils, um zu sagen, dass nicht alle Opfergaben, sondern nur die, welche die Determination שָׁוְא d. h. der Nichtigkeit, der Heuchelei verdienen, Jahwe ein Greuel sind. מִנְחָה *Gabe* bezeichnet den Tribut an den König, wie jede Opfergabe an Gott, die vegetabilische sowohl als die animalische vgl. Gen 4 3 und 4; später aber, bes. bei Hesekiel und im Priestercodex, ist es term. techn. für das vegetabilische Opfer. Ursprünglich war somit v. 13ª nur zu lesen: *Opfergabe zu bringen — ein Greuel ist es mir.* 13ᵇ folgt das Urteil über die Festtage, über den Neumond, den die Israeliten schon feierten, als sie noch Nomaden waren, und über den Sabbat, den sie wohl erst als Bauern in Kanaan kennen lernten, aber damals noch lange nicht, wie später und heutzutage begingen. מִקְרָא, hier, wie 4 5, ohne die übliche Determination קֹדֶשׁ, bedeutet dasselbe, was מִקְרָא קֹדֶשׁ: gottesdienstliche Versammlung, die nach Lev 23 am Sabbat und an besonderen Festtagen stattfand. Ob jedoch מִקְרָא für sich allein bereits zu Jes's Zeit term. techn. war, ist fraglich; die Abkürzung im Sinne von heiliger, gottesdienstlicher Versammlung scheint den vollständigen Ausdruck zur Voraussetzung zu haben, und es ist daher SCHWALLY ZATW 1891, 257 zuzustimmen, der קְרֹא מִקְרָא für eine Interpolation ansieht. Für die Übersetzung von לֹא־אוּכַל mit *ich halte es nicht aus* beruft man sich auf Ps 101 5. Aber an beiden Stellen müsste ein von dem Verbum יָכֹל abhängiger Infinitiv, לָשֵׂאת wie Jer 44 22 oder לְהָכִיל wie Am 7 10, entweder im Texte oder doch dem Sinne nach ergänzt werden. Näher als לָשֵׂאת einzusetzen läge es mit SCHWALLY אָכִיל Hiph. von כול zu lesen, was den von den Auslegern geforderten Sinn ausdrückt vgl. Am 7 10 Jer 10 10 Jo 2 11; aber die Kürze der Zeile spricht doch für den Ausfall von לָשֵׂאת. Jahwe kann Neumond und Sabbat nicht ausstehen, weil dieselben den Judäern ein Anlass zu einem Treiben sind, das ihm zuwider ist. Statt אָוֶן וַעֲצָרָה *Unrecht und Festfeier* hat LXX νηστείαν καὶ ἀργίαν, sie setzt somit für אָוֶן im Text צוֹם *Fasten* voraus. Da sich die Änderung in אָוֶן wiederum als Milderung begreifen lässt und da sie zudem durch I Sam 15 23 nahegelegt wurde, ist die Lesart der LXX mit KOPPE und SCHWALLY vorzuziehen. Das Fasten ist ursprünglich die Vorbereitung auf den sakramentalen Genuss des heiligen Fleisches (W. R. SMITH Rel. of Sem.², 434) und passt daher vortrefflich zu עֲצָרָה *Festfeier,* die Jahwe auch nach Am 5 21 nicht riechen kann. Hier ist עֲצָרָה noch nicht synonym mit מִקְרָא קֹדֶשׁ, sondern hat die allgemeinere Bedeutung von Festfeier überhaupt, = die Zeit, in der man עָצוּר „geweiht", „heilig", „in Klausur" ist. Auch später gehören noch צוֹם und עֲצָרָה zusammen Jo 1 14 und die Bedeutung einer Vorbereitung zum Verkehr mit der Gottheit hat das Fasten nicht verloren, es dient zur Vorbereitung auf den Empfang einer Offenbarung Dan 9 3 10 3 Apk Bar 20 5 21 1, wird als Begleitung des Gebetes empfohlen Tob 12 8, und noch heute muss der Katholik mit nüchternem Magen zur Kommunion kommen. Ist daneben das Fasten auch ohne solche bestimmte Abzweckung geübt und hat es eine selbständige Bedeutung gewonnen, so soll es doch eben das Zeichen eines frommen Menschen sein, wie z. B. bei dem Pharisäer Lk 18 12. Wenn man diese dem Fasten beigelegte Bedeutung bedenkt, dann versteht man erst recht die Schärfe des Urteils Jesajas. **14** ist

v. 13^{b} ziemlich parallel. Selbst חֹדֶשׁ ist wiederholt und מוֹעֲדֵיכֶם ist nur der zusammenfassende Ausdruck für die bereits vorher erwähnten Festfeiern. Dazu fällt auf, dass hier das Suffix nun mildernd sich einstellt, als ob Jes vorher zu scharf geurteilt zu haben meinte. Es hilft gegen diese Bedenken wenig, wenn mit Schwally חַגֵּיכֶם für חָדְשֵׁיכֶם gelesen würde; dann ständen zwei völlig synonyme Ausdrücke beisammen. Ich halte die beiden Worte für mildernde Glosse zu חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת und ziehe, wie LXX, שָׂנְאָה נַפְשִׁי als Prädikat zu צוֹם וַעֲצָרָה: *Fasten und Festfeier — sind mir in der Seele zuwider.* נַפְשִׁי verstärkt den Ausdruck; um so auffallender sind daher die zwei folgenden Verben, welche gradatim die Schärfe abschwächen: ***sie sind mir zur Last geworden, ich bin müde zu tragen,*** wobei sich eigentlich noch fragt, ob nicht נְשֹׂא hier doch den Sinn von ***vergeben*** hat, den LXX darin sieht und den später das absolut gebrauchte נָשָׂא nicht ungern hat, vgl. z. B. zu Hos 1 6. Dann ist zu übersetzen: *ich bin müde zu vergeben.* Zu der Infinitivform נְשֹׂא statt שְׂאֵת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 76 b. Diese abschwächenden Sätze scheinen nicht ursprünglich zu sein. **15^{a}** Auch das Beten der Judäer hilft nichts. Gott verhüllt seine Augen, wenn sie ihre Hände ausbreiten, ein Gestus des Gebetes, der schwerlich ein Ausdruck der Abwehr sein sollte, sondern davon herrührt, dass in alter Zeit das Gottesbild mit den Handflächen (כַּף) gestreichelt wurde, vgl. auch den Ausdruck חִלָּה אֶת־פְּנֵי יְהוָה z. B. I Sam 13 12 und Wellh. Reste arab. Heid. 105. Selbst das Vielewortemachen beim Gebet rührt Jahwe nicht, das kann den Mangel der richtigen inneren Stimmung, die man haben muss, wenn man „Jahwes Angesicht schauen" will, nicht ersetzen; das βαττολογεῖν hat auch Jesus (Mt 6 7) und das Abthun des Gebetes als einer statutarischen Pflicht, als קֶבַע, selbst Rabbi Šimʿon (Pirḳ. Ab. 2 13) verworfen. Die Anliegen, die man an heiliger Stätte Jahwe sonst vorbringen konnte vgl. Gen 25 22 I Sam 1 10 ff., finden keine Beachtung noch Gehör. Hier handelte es sich bei den Judäern offenbar bei dem Feste, da sie vom Propheten Jahwes Weisung vernahmen, um eine nationale Angelegenheit. Zu dem Chireḳ in וּבְפָרִשְׂכֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 60 f und 61 e.

15^{b}—v. 17 folgt die positive Seite der Thora Gottes: Übung von Recht und Gerechtigkeit ist Gottes Forderung. Die Missachtung dieser Forderung hat Jahwes Abneigung zur Folge. *Eure Hände sind mit Blut befleckt;* דָּמִים ist vergossenes Blut, Blutschuld vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 124 n, und zur Voranstellung des Objektes ebenda § 117 z. Bei diesem Vorwurf ist nicht an das Opferblut zu denken, sondern nach den folgenden Versen klebt in Wirklichkeit blutiges Unrecht an ihren Händen, Rechtslosigkeit herrscht ja im Lande, der Gewaltthat wird nicht entgegengetreten und dem Schwachen nicht zu seinem Rechte verholfen. Gerade das macht Jerusalem und Juda zu einem Sodom und Gomorrha. **16** Die unvermittelte Nebeneinanderstellung der beiden Imperative: *Wascht, reinigt euch* (zu הִזַּכּוּ Hithp. von זכה = *hizdakku* resp. *hiztakku* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 54 d) drückt aus, dass der zweite die Folge des ersten sein soll: waschet euch rein vgl. Marti Aram. Gr. § 129 e. Das Substantivum רֹעַ *die Bosheit eurer Thaten* hebt nachdrücklich das Schlimme ihres Treibens hervor, s. Ges.-Kautzsch[26] § 128 r. **17** חִדְלוּ הָרֵעַ ist, wie לִמְדוּ הֵיטֵב, so allgemein, dass Duhm recht haben wird, wenn er darin eine

Glosse sieht, die die einzelnen Forderungen in eine einzige Formel zusammenfasst vgl. Jer 4 22 7 5. מִשְׁפָּט, dem sie nachjagen sollen, ist die bürgerliche Gerechtigkeit, das, was Sitte und Recht ist. Das ist Jahwes Wille, denn auf ihn geht die bürgerliche Ordnung zurück; jede Gewaltthat ist eine Verletzung seines Willens und unter seinem Schutze stehn die Schwachen, die sich selber nicht helfen können, bes. die Waisen und Witwen. Wenn diesen ihr Recht nicht wird, so ist das eine Widerspenstigkeit gegen Gott und eine Verletzung seiner Ordnung. Darum ist zuerst gefordert: אַשְּׁרוּ חָמוֹץ *haltet den Gewaltthätigen in Schranken.* Das ist wohl der Sinn dieser Worte; denn das Pi. von אָשַׁר bedeutet auch 3 12 *führen, den Weg weisen,* doch ist vielleicht mit Cheyne יַסְּרוּ *weiset zurecht* zu lesen, und חָמוֹץ kann in aktivem Sinn (vgl. König Lehrgeb II, S. 124) als der Gewaltthätige gefasst werden. Die LXX denkt allerdings mit ihrer Übersetzung ῥύσασθε ἀδικούμενον an die Lesung חָמוּץ „den Vergewaltigten“ und bei אַשְּׁרוּ an אִשֵּׁר „glücklich preisen“, „glücklich machen“ = *retten.* Dann aber ist auch der Rechtsschutz für die Schwachen, die selber ihr Recht nicht wahrnehmen können, nötig. Hier kommen namentlich die Waisen und Witwen in Betracht, weil ihnen die natürlichen Anwälte fehlen; für sie tritt Jahwe ein; wer diesen beisteht, der kennt die Pflichten der Religion weit besser, als wer Opfergaben darbringt. שָׁפַט und רִיב stehn hier prägnant mit dem Objekt der Person; *richten* hat den Sinn von „zum Recht verhelfen“ und רִיב *streiten* den von „Sachwalter sein“, „die Sache der Witwe, ihre Verteidigung führen“.

Im gegenwärtigen Text von v. 10–17 ist die Schärfe des Urteils über den Kultus durch manche kleine Einfügungen gemildert, so dass sich daneben doch immer noch ein Jahwe wohlgefälliger Opferkult denken lässt. Damit ist die Pointe des Abschnitts, der die Übung von Recht und Gerechtigkeit als die Forderung der Religion dem Opferdienst entgegenstellt, abgeschwächt; es empfiehlt sich daher, hier den ursprünglichen Wortlaut, wie er sich als der wahrscheinliche ergeben hat, zusammenzustellen. Als Einfügung sind erkannt v. 11 וּכְבָשִׂים, v. 13 שָׁוְא קְטֹרֶת und קְרֹא מִקְרָא, sowie die Änderung von צוֹם in אָוֶן, v. 14 חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם, sowie הָיוּ עָלַי לָטֹרַח נִלְאֵיתִי נְשֹׂא, ferner v. 16 חִדְלוּ הָרֵעַ und v. 17 לִמְדוּ הֵיטֵב. Was übrig bleibt, fügt sich nun vortrefflich in ziemlich gleichmässige Vierzeiler, wie dies auch v. 2–9 der Fall ist; nur in v. 12 wird man noch geneigt sein, um den Stichos abzukürzen, מִיֶּדְכֶם wegzulassen, und vielleicht ebenso aus dem gleichen Grunde v. 15 מִכֶּם für überflüssig ansehn. Danach lauteten die Worte Jesajas ursprünglich wohl folgendermassen:

Hört das Wort Jahwes	Ihr Sodomsgebieter!
Merkt auf die Weisung unsers Gottes	Ihr Leute von Gomorrha!
Was soll mir eurer Opfer Menge?	Spricht Jahwe.
Ich habe satt die Brandopfer von Widdern	Und das Fett der Kälber;
Am Blut der Farren und Böcke	Habe ich kein Gefallen;
Wann ihr kommt, mein Angesicht zu schauen,	Wer hat solches gefordert?
Meine Vorhöfe zu zerstampfen,	Sollt ihr bleiben lassen,
Opfergaben zu bringen,	Ein Greuel ist es mir.
Neumond und Sabbat	Kann ich nicht leiden,
Fasten und Festfeier	Sind mir verhasst in der Seele.
Und wenn ihr eure Hände ausbreitet,	Verhülle ich meine Augen
Und wenn ihr noch so viel betet,	Höre ich doch nicht.
Blut klebt an euren Händen	Wascht euch, um rein zu werden!
Schafft die Bosheit eurer Thaten	Mir aus den Augen!

Jaget dem Rechte nach, Steuert dem Frevler,
Helft der Waise zum Recht, Führt die Sache der Witwe!

Auch P. Haupt hat in seinem Vortrag The First Chapter of Isaiah (Dec. 1898), den er mir freundlichst im Manuscript zur Verfügung stellte, beobachtet, dass in v. 12–14 sekundäre Elemente sich finden; doch scheint mir sein Urteil im Einzelnen weniger begründet, als das oben verteidigte. Haupts Auffassung unterscheidet sich von der obigen darin, 1) dass sie רְמֹס חֲצֵרָי v. 12, לֹא אוּכַל אָוֶן וַעֲצָרָה v. 13 und שָׂנְאָה נַפְשִׁי v. 14 auch noch ausschaltet, 2) aber מִיֶּדְכֶם v. 12, שָׁוְא קְטֹרֶת v. 13ᵃ, קְרֹא מִקְרָא v. 13ᵇ und נִלְאֵיתִי נְשֹׂא v. 14 beibehält. Beiden Versuchen gemeinsam ist die Ausschaltung von חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם und הָיוּ עָלַי לָטֹרַח in v. 14.

b) 1 18–20 Die Sünde der Judäer und die Wahl, die ihnen für die Zukunft gestellt wird.

In v. 18 redet Jahwe vgl. יֹאמַר יְהוָה, in v. 19 f. dagegen der Prophet, sonst würde am Ende stehen: denn mein Mund hat es geredet. Demnach zerfallen die drei Verse schon formell in zwei Teile. Aber auch inhaltlich besteht zwischen v. 18 und v. 19 f. kein enger Zusammenhang. In jedem der zwei Vierzeiler ist ein Wort Jesajas gegeben, das eine wichtige Wahrheit seiner Verkündigung kurz ausdrückt. Eine Verbindung beider Stücke kann nur auf künstliche Weise erzwungen werden, das καί der LXX zu Anfang von v. 19 erleichtert eine Beziehung des einen Spruches auf den andern nicht. Jeder Spruch ist daher für sich zu nehmen.

α) 18 Das erste Tetrastich ist mit den Worten eingeführt: *Wohlan denn, lasst uns mit einander rechten, spricht Jahwe.* Diese Einleitung könnte dem, der das Capitel zusammengestellt hat, zuzuschreiben sein. Zwar ist der Anstoss Cheynes an der Wendung יֹאמַר יְהוָה angesichts von v. 11, wo ebenso יֹאמַר יְהוָה vorkommt, kaum begründet; dagegen erscheinen die vier Worte allerdings zur Ausfüllung von zwei Zeilen, verglichen mit den Zeilen des folgenden Tetrastichs, etwas kurz. Sei dem, wie ihm wolle, auf alle Fälle liegt ein wichtiger Fingerzeig darin für das Verständnis von v. 18ᵇ. Das Tetrastich ist solchen zugerufen, die ihre Schuld nicht einsehen wollen und gegen die daher eine gerichtliche Verhandlung in Aussicht genommen ist. Jahwe erinnert seine Gegner daran, was eine gerichtliche Verhandlung herausstellen wird. Es ist daher nicht möglich, in dem Spruch die Verheissung der Vergebung selbst der schreiendsten Sünden zu sehen. Wo Gericht gehalten wird, ist das Recht, nicht die Gnade wirksam, und „nirgends bietet Jes so zuvorkommend dem Volke die Sündenvergebung an“ (Duhm), 22 14 lautet Gottes Spruch ganz anders: Keine Vergebung bis zum Tod! Man hat somit die beiden Nachsätze entweder fragend (so auch Wellh. Prol.² 443: Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie dann für weiss gelten wie Schnee? wenn sie sich röten wie Purpur, sollen sie dann wie Wolle sein?) oder noch besser mit Duhm in ironischem Sinne zu fassen. *Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, so werden sie natürlich schon schneeweiss werden! wenn sie rot sind wie Purpur, so werden sie schon rein werden wie Wolle!* d. h. ihr wisst natürlich das Mittel, euch dann schon rein zu waschen. Es ist somit hier sarkastisch ausgesprochen, was bei Jer 2 22 zu lesen ist: Soviel ihr euch Mühe gebt, ihr werdet den Schmutz eurer Sünde nicht reinwaschen können. Noch sarkastischer wird der Sinn, wenn man zugleich mit Duhm eine Aufforderung darin sehen dürfte: „lasst sie weiss sein! macht euch zu unschuldigen Lämmern!“ nämlich, wenn ihr könnt! יַלְבִּינוּ und יַאְדִּימוּ, denominatives Hiph. „mit innerlicher Wendung der Kausa-

tivität“ STADE Gr. § 160 b; שָׁנִי bedeutet sowohl die Karmesinfarbe, wie den damit gefärbten Stoff, der Plur. daher: scharlachrote Fäden, Zeuge, und תּוֹלָע, der Kermeswurm, der die Purpurfarbe lieferte, wird für Purpur selber gebraucht. Über die Herstellung dieser Farben vgl. DELITZSCH Iris S. 46—50, BENZINGER Archäol. § 37 S. 269. Da die Schafe im Orient fast ohne Ausnahme weiss sind vgl. Gen 30 32, so kann צֶמֶר *Wolle* gut in Parallele mit Schnee stehen, vgl. auch Ps 147 16 Dan 7 9.

β) **19** f. Der zweite Spruch drückt eine Centralforderung Jes's aus: williger Gehorsam und unbedingtes Vertrauen auf Jahwe vgl. bes. 30 15. Wenn die Judäer einmal dieser Forderung entsprechen und ihren Eigensinn aufgeben, der die Hilfe in eigenen Machinationen und politischer Koalition mit den Nachbarstaaten bes. mit Ägypten sieht, dann sollen sie *das Gute des Landes geniessen,* sorglos und glücklich ein jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum wohnen I Reg 5 5. **20** Die der Verheissung entsprechende Drohung für den Fall des Ungehorsams. Nur, was חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ bedeutet, ist fraglich. Die Übersetzung bei KAUTZSCH *so sollt ihr vom Schwerte verzehrt werden,* setzt jedenfalls eine grammatisch harte Konstruktion voraus, ob man חֶרֶב mit KIMCHI = בְּחֶרֶב oder mit GES.-KAUTZSCH[26] § 121 c als „einen aus der aktiv. Konstruktion beibehaltenen Objektsaccusativ“ erkläre, will aber auch im Gedanken dem parallelen Gliede in v. 19 nicht entsprechen. Die Übersetzung: *so werdet ihr das Schwert fressen gemacht* d. h. *das Schwert fressen müssen* nach der arab. Redensart, nach welcher „das Schwert fressen“ „dem Schwert preisgegeben sein“ bedeutet, verbessert in etwas den Gegensatz, aber schwerlich die Grammatik, da das Pu‘‘al תְּאֻכְּלוּ = „fressen gemacht werden“ gefasst ist. DUHM fordert daher das Kal תֹּאכְלוּ. Noch genauer aber wird der Gegensatz, wenn man ausserdem statt חֶרֶב unter der Annahme, dass ein ת vor תאכלו ausgefallen ist, חֳרָבוֹת *Trümmer, Ruinen* lesen darf: *sollt ihr von Trümmerhaufen zu leben haben.* Diese Erklärung hat den Vorzug, dass sie sich nicht auf eine arabische Redensart zu berufen braucht, sondern auf Jes selber in 5 17 hinweisen kann. Also entweder ruhiger Genuss alles dessen, was das Land an köstlichen Früchten hervorbringen kann, oder Krieg und Verwüstung und kümmerliches Dasein im verödeten Lande habt ihr zu wählen. An Stelle eines Lebens wie im Garten Eden tritt im Falle der Widerspenstigkeit die Mühseligkeit und der Kummer der Bearbeitung eines verwüsteten Landes voll Disteln und Dornen Gen 3. Die abschliessende Formel *denn Jahwes Mund hat es geredet* findet sich auch 40 5 58 14 Mch 4 4; sie erscheint darum CHEYNE als Zusatz von späterer Hand.

Die Entstehungszeit des ersten Spruches v. 18 lässt sich nicht bestimmen, da er jederzeit von Jes gesprochen sein kann; der zweite dagegen (v. 19 f.) weist in eine Zeit, da das Land noch nicht von den Assyrern verwüstet ist (wie v. 7–9) und die Judäer wider den Rat Jahwes sich mit dem Gedanken trugen, ein Bündnis mit Ägypten gegen die Assyrer zu schliessen, also etwa in das Jahr 705.

c) 1 21–26 Das Gericht über die sittlich verderbte Stadt und das neue Jerusalem.

Einst war Jerusalem eine treue Stadt, jetzt ist es sittlich verkommen; ein Gericht wird es wieder zu dem machen, was es einst gewesen ist. Das Stück beginnt mit dem für

die Totenklage stereotypen אֵיכָה und verläuft in dem besonders bei der Totenklage üblichen Metrum, dessen Charakteristicum darin besteht, dass der zweite Hemistich etwas kürzer ist als der erste, oder anders ausgedrückt, dass die Cäsur einen Langvers in zwei ungleiche Glieder trennt, z. B. so, dass das zweite nur zwei Hebungen hat, wenn das erste drei aufweist. Der Name Kina- (Klagelied-) Metrum (Budde) ist deshalb nicht ganz genau, weil das Metrum auch ausserhalb des Klagelieds vorkommt und so auch hier noch gebraucht ist, wo die Klage in die Drohung übergeht.

21—23 Die Klage über Jerusalems Verkommenheit. Dreimal zwei Langverse: 2 in v. 21, 1 in v. 22 und 3 v. 23. **21** *Ach wie ist zur Hure geworden — die treue Stadt!* Jerusalem war einst d. h. am Anfang (s. v. 26), also da sie in israelitischen Besitz kam und David dort residierte, eine treue, Jahwe gehorsame Stadt (קִרְיָה ein poet. Wort), jetzt ist sie eine זוֹנָה, nicht weil sie keinen Kultus zu Ehren Jahwes mehr übte — darin ist sie so eifrig, wie zu Davids Zeiten, v. 10–15 —, sondern weil sie das Recht bricht und die sittlichen Forderungen ihres Gebieters nicht erfüllt, weil man jetzt nicht mehr von ihr rühmen kann, dass sie von Recht erfüllt sei und die Gerechtigkeit in ihr eine Heimat habe (v. 21[b]). Für Jesaja ist es der Ruhm Jerusalems, der Sitz der Gerechtigkeit, für Sirach, der Sitz der Weisheit zu sein (JSir 24). Zu מְלֵאֲתִי mit dem sog. Jod compaginis vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 l; יָלִין ist das sog. durative Imperf. = wo Gerechtigkeit zu weilen pflegte, wo sie eine Heimat hatte, Tag und Nacht wohnte. In v. 21[b] scheint das Metrum bereits in die Brüche zu gehen; denn das erste Glied ist unverhältnismässig lang, wenn die Cäsur erst nach בָּהּ gemacht werden sollte. Aber Duhm hat bemerkt, dass die zwei letzten Worte *und jetzt Mörder* sehr lose angehängt sind und ohnedies den Gedankengang schädigen, da sie gegenüber von v. 22 f. viel zu stark sind und erst noch v. 23 vorwegnehmen. Sie sind eine Glosse, die an v. 15–17 erinnern wollte; und es ist verfehlt, dass Haupt diese Worte festhält und dafür מְלֵאֲתִי מִשְׁפָּט preisgiebt. Wenn nun die zwei Glieder bei einer Cäsur vor צֶדֶק zu gleichmässig erscheinen wollen, so bietet LXX eine treffliche Abhilfe mit ihrem Σιων vor מְלֵאֲתִי, sodass der Langvers nun durchaus tadellos ist: *Zion, das von Recht erfüllte — wo Gerechtigkeit wohnte!* **22** Die allgemeine Verschlechterung der Sitten wird zuerst im Bilde geschildert: *Dein Silber ist zu Schlacken geworden — dein Wein verschnitten mit Wasser.* „Die Gegenwart ist nur Schlacke und Schatten der Vergangenheit“ (Delitzsch). Zu סִיגִים *Schlacken,* dem bei der Läuterung des Silbers sich ausscheidenden Abgang, ist das Silber jetzt selber geworden, und der Wein ist מָהוּל *verschnitten* d. h. gefälscht, verwässert, seine Reinheit und sein Duft sind verdorben.

Der Ausdruck hat seine Analogieen in semitischen und indogermanischen Sprachen, vgl. im Arabischen ʿudah maqṯūʿah = verschnittenes Aloe-öl (Snouck-Hurgronje Mekka II, 174), den Wein verwunden (شَجَّ) = ihn mit Wasser vermischen (Goldziher Moh. Stud. I, 23), das lateinische castrare vinum (Plinius) und scelus est jugulare Falernum (Martial), das französ. couper du vin, du lait, das spanische trasegar (= lat. transsecare vgl. Perles Analekten 77); es ist daher nicht am Platze, dafür mit Barth und Nöldeke מוהל مُهْل „Fruchtsaft“ zu lesen. Dagegen ist בַּמָּיִם eine Randbemerkung, die zwar richtig ist, aber den Vers unnötig verlängert (Budde) und zum ursprüngl. Sinne von מָהַל schlecht passt (Duhm), es müsste denn מהל bereits die Bedeutung von „mogeln“ erhalten haben.

23 Das Urteil, das in den Bildern (v. 22) liegt, wird durch die Schilderung der Wirklichkeit erklärt: v. 23ª bringt zwei Doppelzeilen, deren erste bei DUHM mit guter Wiedergabe des bereits Hos 9 15 sich findenden Wortspiels zwischen שָׂרִים und סֹרְרִים lautet: *Deine Führer sind Aufrührer — und Genossen von Dieben.* BUDDES Ergänzung von הָיוּ hinter שָׂרַיִךְ „nach dem Muster von v. 22ª“ verbessert das Metrum. Mit v. 23ª ist die ganze Schlechtigkeit der Beamten gezeichnet: Statt den Gehorsam gegen Jahwe zu befördern, stiften sie Aufruhr (סָרָה 1 5 Jer 28 16) gegen ihn, und statt das Wohl der Bürger im Auge zu haben, stecken sie mit den Dieben unter einer Decke. Ihr Absehen geht auf Bestechung (שֹׁחַד) und auf שַׁלְמֹנִים d. h. Vergütungen widerrechtlich geleisteter Dienste. **23ᵇ** Gerade an dem Wohl (שָׁלוֹם) der Witwen und Waisen, das Jahwe in erster Linie fordert (v. 17), liegt ihnen nichts; von Religion, Rücksicht auf Jahwe, wissen sie nichts. Auch hier ist das Metrum nicht gut. Schon BUDDE hatte an die Umstellung der beiden Glieder gedacht, mit welcher sich DUHM hilft, entschloss sich aber lieber, weil er darin eine Abschwächung von v. 21–23ª sah, zu der Annahme, v. 23ᵇ sei aus v. 17ᵇ „gezogen und eingeschoben“. Aber v. 23ᵇ bringt gerade das Signifikanteste der Untreue der Führer, daher ist eher ein Fehler im Texte anzunehmen; graphisch sind ריב אלמנה und יבוא אליהם einander so ähnlich, dass eher zu vermuten ist, es sei nur zu lesen nach v. 17: וְאַלְמָנָה לֹא יָרִיבוּ.

24—26 Die Gerichtsdrohung umfasst wieder dreimal zwei Langverse. Die Einleitung der Drohung mit לָכֵן ist bei Jes so charakteristisch, wie אֵיכָה für den Anfang eines Trauerliedes überhaupt. LXX setzt אֲבִיר יִשְׂרָאֵל erst hinter הוֹי voraus; man wird daher, da der erste Langvers v. 24ª überfüllt ist, lieber mit BUDDE diese Worte als fremde Zuthat ansehen, als mit DUHM das bei Jes 3 1 [10 16 33 19 4] mit הָאָדוֹן verbundene יַהְוֶה צְבָאוֹת, zumal DUHM selber darauf hinweist, dass „der Starke, der Held Israels“ den Gottesschutz, dessen die Israeliten sich zu erfreuen haben, ausdrückt (Gen 49 24) und daher gerne in Parallele zu גֹּאֵל gebraucht wird (Jes 49 26 60 16). Hier ist gerade, wo es sich um ein Gericht über Juda handelt, dieser Name viel weniger am Platz, als der Name *Jahwe der Heere,* welcher Jahwe jetzt auch als den bezeichnet, der gegen sein eigenes Volk Krieg führen kann, s. zu v. 9. הָאָדוֹן ist der Gebieter, der zu entscheiden und zu befehlen hat und der vor allem Ordnung im Rechtswesen fordert (vgl. דִּין). Sein Spruch, der durch die Einführung נְאֻם הָאָדוֹן noch besonders als göttliche Offenbarung hervorgehoben wird, beginnt mit הוֹי *weh!,* in dem weniger das Mitleid mit den Betroffenen, als die Grösse ihrer Strafe angedeutet ist. Quos ego! הוֹי אֶנָּחֵם *Wie sehr werde ich mich letzen,* mir Tröstung, Genugthuung verschaffen *an meinen Widersachern — und mich rächen an meinen Feinden.* Dass diese Feinde die Widersetzlichen סוֹרְרִים in seinem Volke sind (v. 23), die ihn einengen und die er nicht mehr ausstehen kann, wie Opfer und Feiertage v. 13, wird **25** ganz deutlich, wo er Zion direkt anredet. Die Übersetzung bei KAUTZSCH folgt dem MT; nur bedeutet הֵשִׁיב יָד עַל nicht: die Hand wieder gegen jemand kehren, sondern nur *die Hand gegen jemand wenden* vgl. Am 1 8, und eine Rückbeziehung auf das Gericht von v. 5 ff. (so DILLMANN) liegt nicht im Ausdruck. Ferner ist die Vergleichungspartikel

unhaltbar, wo die ganze Schilderung bildlich ist. In כַּבֹּר, das gewöhnlich *wie mit Lauge* = nach Art der Lauge erklärt wird s. GES.-KAUTZSCH[26] § 118 w, muss daher ein Fehler liegen; denn man läutert nicht „wie mit Laugensalz“ בֹּר, sondern man bedient sich wirklich des Laugensalzes zur Beförderung der Läuterung beim Schmelzen. Die nächstliegende und von vielen Exegeten angenommene Verbesserung stellt die ersten Konsonanten von כַּבֹּר um und liest בַּכֻּר *im Schmelzofen.* Dadurch wird der Sinn tadellos und die Konstruktion glatt: *ich läutere im Schmelzofen deine Schlacken* (zu Schlacken ist ja das Silber Zions geworden v. 22) — *und entferne alle deine Bleistücke,* sämtliche unedle Metalle. Bei dieser Fassung bleibt nur ein Übelstand ungehoben: Es fehlt das notwendige vierte Glied der zwei Langzeilen und doch weist auch die LXX, so sehr sie sonst den Vers nicht genau wiedergiebt, auf eine Vierteilung des ursprünglichen Textes hin. BUDDE nimmt daher an, dass das zu וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ gehörige zweite Versglied verloren gegangen sei und von וְאֶצְרֹף an der zweite Langvers zu rechnen sei mit der Cäsur hinter סִיגָיִךְ. Um auch hier das zweite Glied kürzer zu haben, streicht er כָּל־ vor בְּדִילָיִךְ. Eine andere Lösung schlägt DUHM vor, er zieht das unmögliche כ von כַּבֹּר als Suffix zum vorangehenden Verbum und schliesst die Langzeile mit בֹּר, verbessert also in אֶצְרְפֵךְ בֹּר; was übrig bleibt, genügt ihm für die zweite Langzeile, die vor כָּל־ zu trennen ist; das וְ vor אָסִירָה ist ihm das Waw apodosis (vgl. GES-KAUTZSCH[26] § 143 d) und er kann daher den Vers übersetzen: *Und will wenden meine Hand wider dich — und dich läutern mit Lauge, Deine Schlacken, die will ich entfernen, — all deine Bleistücke.* Schwierig bleibt bei dieser Erklärung das nackte בֹּר, man müsste wohl ein בְּבֹר vermuten, und der zweite Teil bleibt hart mit seinem ו apodosis. Daher wird man doch den Verlust eines Versgliedes, dessen Wortlaut nicht mehr herzustellen ist (sollte es etwa וְאַצִּיתָה אֵשׁ עָלַיִךְ vgl. Jer 11 16 „und ein Feuer will ich gegen dich anzünden“ gelautet haben?), oder am Ende וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ וְ als eingeschoben annehmen müssen. Letzteres hätte den Vorteil, dass man die wenig ansprechende Wiederholung des gleichen Wortes zu Anfang von zwei Versen 25 und 26 los wäre, würde aber weiter dazu führen, um die beiden Teile dieses Abschnittes v. 21–26 einander gleich sein zu lassen, doch auch v. 23b als spätere Zuthat anzusehen. Übrigens kann man in v. 25 wie in v. 24 und 26 die Reime nicht verkennen. **26** Nach dem Gericht werden Richter und Ratsherren eingesetzt, die denen der davidischen Zeit gleichen. Den König nennt Jes nicht besonders, er gehört mit den genannten Beamten in eine Linie. אָשִׁיבָה heisst hier *ich mache wieder,* ich mache, dass wieder Richter sind wie einst. Dann wird Jerusalem wieder eine Burg der Gerechtigkeit, eine treue Stadt genannt werden können. So schlägt dieser Vers auf den Anfang v. 21 zurück und rundet sich das regelmässig gebaute Gedicht vortrefflich ab.

Dass der Abschnitt v. 21–26 in die Zeit vor der assyrischen Invasion unter Sanherib zu setzen ist, leidet keine Frage; das Gericht (vgl. 1 2–9) ist noch ausstehend. Aber gehört er unmittelbar vor diese Zeit oder ist er in den Anfang der Wirksamkeit Jesajas zu setzen? Ein besonderer Zug, der auf eine bestimmte einzelne Thatsache hinzuweisen scheint, tritt nicht hervor; aber man wird kaum die Verwandtschaft der Klage in v. 21–23, auch wenn v. 23b nicht ursprünglich sein sollte, mit v. 17 verkennen und daher mit CHEYNE

geneigt sein, den Abschnitt in die Nähe von 1 10–17 zu rücken, also etwa in das Jahr 705. Auf das wichtige Ereignis dieses Jahres, nämlich den Abschluss eines Bündnisses mit Ägypten wider den Willen Jahwes, wird eine Hindeutung in der Bezeichnung der Führer als „Aufrührer" v. 23 zu sehen sein, und damit wird es zusammenhangen, dass im neuen Jerusalem andere „Ratgeber" v. 26, als jetzt das Wort führen vgl. auch Jes 22 15 ff., von Einfluss sein sollen. Auch die im Dtn 13 erwähnte סָרָה, wenn sie dort schon in Abfall zu heidnischem Kulte sich kundgiebt, erfährt eine ähnliche Bestrafung: den Tod der Aufrührer und die Verbrennung der Stadt. Dass der Vorwurf der sittlichen Schlechtigkeit und der rechtlichen Unordnung nicht nur in diese Zeit passt, ist zuzugeben; aber die Gründe, mit welchen man die letzten Jahre Jesajas als ausgeschlossen ansehen will, sind nicht stichhaltig. Ein Läuterungsgericht soll Jesaja nur am Anfang haben erwarten können. Aber jedes Gericht hat den Zweck, ein Neues zu schaffen, und der Gedanke der Läuterung wird gerade hier nur wegen des Bildes v. 22 und 25 gefunden. Ebenso soll das Zukunftsbild zu einfach sein und die eigentümlichen jesajanischen Gedanken noch nicht enthalten; aber es fragt sich, ob z. B. 9 1–6 11 1–8 von Jesaja herrühren.

Der Abschnitt ist auf alle Fälle von hoher Wichtigkeit. Mit allem Nachdruck wird das sittliche Moment betont. Weil Sittlichkeit und Rechtlichkeit verletzt sind, ergeht Jahwes Spruch; die sittliche Erkenntnis ist der Boden, auf dem dem Propheten der göttliche Urteilsspruch klar wird. Die Verantwortlichkeit für die schlimmen sittlichen und rechtlichen Verhältnisse schreibt Jesaja den Führern zu; dass er dabei die Geringen und Schwachen nicht verachtet, zeigt seine Fürsorge für dieselben. Er ist eine aristokratische Natur, aber ein Aristokrat mit dem vollen Bewusstsein von den Pflichten, welche die leitenden Personen gegenüber ihren Mitbürgern haben. Auch der König tritt nicht hervor, er ist ja im Frieden doch mehr nur der erste unter seinesgleichen und diese können ihre Schuld nicht auf den König abwälzen. Für die Zeit des Heils, die nach dem Gerichte eintritt, ist kein Messias verheissen; was sie auszeichnet, ist eine lebendige Treue gegen Jahwe, die sich in der gerechten Behandlung der Volksgenossen und einer gewissenhaften Verwaltung des Rechtswesens äussert. Treue und Gerechtigkeit, wahre Frömmigkeit, Sittlichkeit und Rechtlichkeit sind die Grundlagen des Glücks. Einfach und deutlich ist dieses Zukunftsbild Jesajas, frei von jeder phantastischen Regung und natürlich - gesund ist die Art, mit welcher der Prophet in die Zukunft schaut (Hackmann).

d) 1 27 f. Zions Rettung und der Untergang der Sünder. Ein Anhang zu v. 21–26, der die nachexilische eschatologische Hoffnung über Zion nachträgt. Zion ist hier schon der Inbegriff der Getreuen und Frommen, die Bekehrten gehören zu ihm, aber nicht die Sünder und Abtrünnigen. Daher hat nur שָׁבֶיהָ das Suffix, nicht aber die חַטָּאִים und פֹּשְׁעִים, und daher ist vielleicht v. 21ᵇ das ursprüngliche Zion ausgelassen. Zion und seine Bekehrten (שָׁבֶיהָ, die von der Sünde sich abgewandt haben, vgl. שָׁבֵי פֶשַׁע 59 20) werden gerettet aus ihrer schlimmen Lage, wohl nicht aus dem Exil, sondern aus der Not und Bedrängnis zu Jerusalem, בְּמִשְׁפָּט und בִּצְדָקָה *nach Recht und Gerechtigkeit,* mit Fug und Recht; Zion hat die Rettung verdient, ein Gedanke, der Jesaja ganz fern liegt, dagegen der nachexilischen Zeit vertraut ist, vgl. 59 17–20 61 8. Die gerechte Vergeltung, für die der gerechte Gott bürgt, sichert Zion das Heil. Die Lesung שִׁבְיָהּ (LXX) *ihre Gefangenen* ist wegen des Gegensatzes, den die Sünder v. 28 dazu bilden, nicht wahrscheinlich. 28 וְשֶׁבֶר *aber Zerschmetterung über* steht als kraftvoller Ausruf voran, es entspricht einem verb. fin. und ist parallel יִכְלוּ. Die *Abtrünnigen* und *Sünder* sind Juden, die Jahwe, die väterliche Religion, verlassen haben, עֹזְבֵי יְהוָה. In die zwei Gruppen der Frommen und Gottlosen zerfiel Israel nach dem Exil. Die Frommen hielten sich an das Gesetz und die Gebote Jahwes, die Abtrünnigen neigten sich hin

zu den alten Gebräuchen, die das Volk vor dem Exil geübt hatte, und wollten die früheren Formen des Kultus und der Sitte festhalten. Sie sind von Esra und Nehemia aus der Gemeinde verdrängt worden und haben sich als Samaritaner zusammengeschlossen. Diese nicht zum wahren Zion gehörenden Elemente innerhalb und ausserhalb der Gemeinde sollen beim Gerichte verschwinden vgl. 65 11 f.

Dass diese beiden Verse nicht mit v. 21–26 zusammenhangen, zeigt sich schon daran, dass nicht mehr Jahwe redet, sondern von ihm in der 3. pers. die Rede ist vgl. עֹזְבֵי יַהְוֶה. Auch inhaltlich sind sie ganz verschieden von v. 21–26: dort verdient Zion ein hartes Gericht, hier eine glänzende Rettung. Die Verse sind aber nicht nur dem Zusammenhang, sondern auch Jesaja fremd (Duhm, Cheyne). Erst in späterer Zeit, nach der Einführung des Deuteronomiums, hatte man einen Massstab, um so wie hier zwei Klassen zu unterscheiden. Die hier gebotenen Klassennamen finden sich daher auch nur in unächten Stücken Jes's: שָׁבֵי פֶשַׁע 59 20, פּשְׁעִים 46 8 53 12, חַטָּאִים 13 9 33 14, עֹזְבֵי יַהְוֶה 65 11 (Cheyne). Die Entstehung dieser Verse dürfte daher am ehesten in die Zeit von Esra abwärts zu setzen sein. Das Metrum kann dagegen nicht entscheiden; denn, wenn es auch dem von v. 21–26 noch mehr gliche, so wäre dadurch der einheitliche Ursprung noch nicht erwiesen, und auf keinen Fall hat man wegen des Metrums mit Budde עֹזְבֵי יַהְוֶה in עֹזְבַי zu ändern. Ob v. 27 f. mit v. 29–31 zusammengehört, siehe unten nach v. 31.

e) 1 29–31 Die Ausrottung der Anhänger der altheidnischen Kulte.

Der masor. Text bietet zu Anfang von v. 29 die 3. Pers. und nachher die 2., LXX dagegen überall die 3. Nur die gleiche Person kann richtig sein; die Entscheidung hängt damit zusammen, ob v. 29–31 ein bes. Fragment ist, oder ob es etwa mit v. 27 f. zusammengehört. Darum lässt sie sich erst nach Besprechung des Ganzen treffen.

29 כִּי *Denn* setzt voraus, dass ihm etwas vorausgegangen ist; entweder ist der Anfang verloren, oder er ist im Vorhergehenden zu suchen. Der Anschluss an v. 27 f. ist von Duhm für unhaltbar erklärt; aber mit Hackmann wird doch die Möglichkeit offen zu lassen sein, dass eine Verbindung besteht: Das Gericht wird die Sünder vernichten, denn ihre Hoffnung auf ihre heidnischen Kulte wird zu Schanden. בּוֹשׁ מִן = sich in einer Hoffnung getäuscht sehen, die man auf etwas gesetzt hat, z. B. auf einen politischen Bundesgenossen 20 5 Jer 2 36 oder auf die verehrte Gottheit z. B. Jer 48 13. Synonym ist das parallele תַּחְפְּרוּ, mit dem בְּחַרְתֶּם ein Wortspiel bildet. Der Kult unter den Terebinthen אֵילִים und in den Gärten ist die Hoffnung der Angeredeten. אֵלָה ist ein immergrüner Baum und גַּנָּה ist ein Hain, ein heiliger Bezirk, eine von Bäumen umschattete Quelle. Der Baumkult, wie der Kult bei den heiligen Quellen ist in Israel alter Brauch, der sich vom semitischen Heidentum her erhalten hat. Bei den Bäumen und Quellen ist der Sitz der elohimischen Mächte. Aber dieser Glaube hat sich fortgepflanzt durch alle Zeiten, die Erzählungen über die Patriarchen kennen die heiligen Bäume und Quellen und besonders Hosea hält den Israeliten im Nordreich diesen Kult unter den Bäumen mit so lieblichem Schatten (Hos 4 13) als einen heidnischen vor. Auch vor dem Exil finden sich davon noch Spuren genug in Juda, vgl. Jer 2 27 Hes 6 13; ja es sind gerade damals, als der Glaube an Jahwe schwand, weil er der Not des Staates und dem drohenden Untergang nicht wehren zu können schien, die alten Gebräuche wieder aufgetaucht und mit neuer Macht hervorgetreten. Selbst das Exil war nicht stark genug, um sie unter den Juden verschwinden zu lassen; 57 4 werden

gerade wie hier die Terebinthen und 65 3 66 17 die Gärten erwähnt als die Stätten der von den Juden damals geübten Kulte; nach den Cap. 57 65 66 gegebenen Andeutungen haben noch manche andere alte Gebräuche sich in weiten Kreisen erhalten, die den Geboten Jahwes durch Propheten und Gesetz, welche diese Kulte verpönten, sich widersetzten. **30** Jämmerlich sollen sie in ihrer Enttäuschung dastehen, selber einer Terebinthe, *'ēla,* gleich sein, die ihr vermeintlicher *'ēl* nicht vor Verwelken zu schützen vermochte, und einem Garten, dem die dort verehrte Gottheit die Quelle nicht erhalten konnte. Trostlos wie eine Terebinthe, *deren Laub verwelkt* (zu der sog. uneigentlichen Annexion נֹבֶלֶת עָלֶהָ, hier mit Beibehaltung des ursprünglichen Suffixes, vgl. zu v. 4 כְּבֶד עָוֹן), wie ein dürrer verödeter Garten stehn sie da. **31** Verwelkte und verdorrte Gegenstände brennen leicht zusammen; das wird auch das Schicksal sein des חָסֹן *des Starken* und seines פֹּעַל *seines Werkes.* Die Mas. punktiert allerdings wie Jer 22 13 פֹּעֲלוֹ *sein Schöpfer,* was aber unverständlich bleibt und daher mit LXX = פָּעֳלוֹ *sein Werk* zu fassen ist vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 q. חָסֹן ist nach Am 2 9 eine Eigenschaft der Eichen, es passt daher hier trefflich für die „Starken", die sich durch ihren Kult unter den Terebinthen stark dünkten und die doch nun einer dürren Eiche gleichen. *Die Starken werden zu Werg,* zu haltlosem leicht brennbarem Stoffe, *und ihr Werk zum Funken,* der das Werg in Brand steckt, oder, wenn mit Ruben נַעֲצוּץ 7 19 zu lesen ist, *zu Dornen,* die wie das Werg leicht in Feuer aufgehen. Ihr Werk ist schwerlich ein Götzenbild, eher Kriegsvorbereitungen oder ihr götzendienerisches Treiben. Beide — der Starke und sein Werk (LXX unrichtig in Erinnerung an v. 28 die Abtrünnigen und die Sünder) — verbrennen zusammen. Die Änderungen, die de Lagarde vorschlägt, sind unnütz: denn חַמָּן „Sonnensäule" für חָסֹן zerstört den Zusammenhang, der zwischen חָסֹן und אֵלָה besteht, und בַּעֲלוֹ *sein* scil. der Sonnensäule *Baal,* auch von Stade ZATW, 1883, 13 acceptiert mit der Erklärung „der vom חסן verehrte Baal", würde dem אֵל, der nicht einmal seine אֵלָה vor Verdorren schützen kann, eine unglaubliche Lebenskraft zuschreiben und den bereits Toten noch verbrennen lassen.

Gewöhnlich sieht man in v. 29–31 ein Fragment einer Rede Jesajas gegen das nördliche Reich Israels vor dessen Untergang im Jahre 722. Man nimmt dies an, weil Jesaja gerade die hier hervorgehobenen Kulte den Judäern nicht vorwirft. Aber der Prophet redet überhaupt nirgends von אֵילִים und גַּנּוֹת als kultischen Objekten, auch wenn er auf Götzendienst und Zaubermittel zu sprechen kommt vgl. 2 6 8 10 4 (?) 17 10 f. Dagegen sind nun Terebinthen und Gärten für die Klasse der abtrünnigen Juden, die in den letzten Capp. Jes's gezeichnet werden, besondere Lieblingsstätten s. oben zu v. 29. Dort üben sie ihre mystischen und heidnischen Kulte. Es scheint mir daher der Schluss unausweichlich, dass auch in unserem Abschnitte jene Kreise gemeint sind, aus denen die samaritanische Gemeinde hervorging. Auch das dürfte noch hiefür sprechen, dass das bei Jesaja wenig gebräuchliche בָּחַר gerade in Bezug auf diese Klasse der nachexilischen Juden und ihre heidnischen Kulte 65 12 und 66 3 angewandt ist.

Ist das Stück aber nicht von Jesaja und gegen diejenigen gerichtet, die v. 28 „Abtrünnige und Sünder" genannt sind, so darf man weiter folgern, dass v. 27–31 zusammengehören; v. 29–31 schildert, wie elend die „Sünder" zu Schanden werden und den schon v. 28 ihnen gedrohten Untergang erleiden. Somit wird die 3. Pers. der LXX im Rechte und auch im hebr. Texte überall zu restituieren sein. Man lese daher v. 29 וְיֵחָפְרוּ und בָּחֲרוּ und v. 30 יִהְיוּ. Der Grund, warum MT die 2. Pers. in diesen Worten bietet, wird,

wie BUDDE vermutet hat, in חמדתם v. 29 liegen, das fälschlich als 2. Pers. plur. gefasst wurde, während חֲמֻדָתָם *ihre Lust* zu lesen ist. Das Metrum ist der Verbindung von v. 27 f. und v. 29–31 nicht zuwider, man braucht nicht mit den von BUDDE vorgenommenen Streichungen von אֲשֶׁר[1] und אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם in v. 29 und von אֲשֶׁר in v. 30 nachzuhelfen. Während v. 27 f. jeder Vers einen Langvers mit der üblichen Cäsur enthält, umfasst in v. 29–31 jeder Vers zwei. Nur v. 30ᵇ ist etwas kurz und es könnte daher bei כְּגַנָּה ein Wort ausgefallen sein (DUHM). Von v. 27 bis v. 31 haben wir daher acht Langverse. Durch die Verbindung von v. 27 f. mit v. 29–31 wird nun auch die Entstehungszeit von v. 27 f. näher limitiert; obschon es auch später noch Abtrünnige in der jüdischen Gemeinde zu Jerusalem gab (man denke an die Zeiten der Makkabäer), so gehört der Abschnitt nach der v. 29 f. gegebenen Schilderung in die Zeit, da die Samaritaner von den Juden sich trennten und eine eigene Gemeinde bildeten, also c. 440.

Die Komposition von Cap. 1. Wie sich bei der Erklärung ergeben hat, ist Cap. 1 aus folgenden ursprünglich selbständigen Stücken zusammengesetzt: 1) v. 2–17 eine Rede Jesajas an die in der assyrischen Not beim Kultus im Jahwetempel Heil suchenden Jerusalemer und Judäer aus dem Jahre 701 (s. zu v. 7 und zu v. 11); 2) v. 18 ein Spruch, dessen Entstehungszeit nicht näher zu bestimmen ist; 3) v. 19 20 ein Spruch aus der Zeit, da Juda mit Ägypten über den Abschluss eines Bündnisses verhandelte, ungefähr 705; 4) v. 21–26 ein regelmässig aufgebautes und schön abgerundetes Gedicht, höchst wahrscheinlich aus demselben Jahre 705 und 5) v. 27–31 ein Stück, das die zukünftige Rettung Zions und die Vertilgung der Sünder, insbesondere der vom Jahwekult abgefallenen Sünder schildert, aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

Einerseits fanden wir, wie DUHM, keinen Grund, v. 2–17 noch weiter zu zerlegen, wie dies von verschiedenen Kritikern in verschiedener Weise geschieht; auch nicht einmal die fast allgemein beliebte, auch bei KAUTZSCH angenommene Trennung in v. 2–9 und v. 10–18 (20) ist zu empfehlen, da die beiden Stücke sich gut zusammenschliessen: Das undankbare Volk hat keine Idee von dem, was Jahwe fordert, es bringt Opfer in Menge und wird doch gestraft für seine Ungerechtigkeit. Die Annahme eines Einschnittes hinter v. 3 von DE LAGARDE Sem. I 1–5 und CORNILL ZATW 1884, 86—88 hat mit Recht keinen Anklang gefunden und die Zerlegung in v. 2–4 und v. 5–9 bei STADE Gesch. Isr. I 586 622 und CHEYNE hat nur einigen Schein, wenn v. 4ᵇ nicht als Glosse erkannt ist.

Andrerseits erwies sich v. 21–31 zwar ebenfalls nicht als einheitlich (BUDDE, HACKMANN), aber auch nicht als in drei Stücke v. 21–26, v. 27 f. und v. 29–31 zerfallend (DUHM, CHEYNE). Der Bruch, der jetzt zwischen v. 27 f. und v. 29–31 besteht, geht auf Verderbnis des Textes zurück, bei Herstellung der ursprünglichen von LXX noch bezeugten Gestalt ist der Bruch gehoben. Allerdings gehört aber dann das ganze Stück v. 27–31 in eine späte Zeit.

Schwerer lässt sich ermitteln, wie diese Stücke so verschiedener Zeit zusammengekommen sind. Das Schicksal Judas und insbesondere Jerusalems scheint der verbindende Gedanke zu sein. Aber dieser Gedanke muss nicht das Prius der ganzen kleinen Sammlung gewesen sein, es ist viel wahrscheinlicher, dass sie nach und nach entstanden ist. Den Grundstock der Sammlung bildete die erste Rede v. 2–17, daran reihte der Besitzer des Blattes die zwei ihm wichtigen Sprüche v. 18–20 und das kleine Gedicht v. 21–26, welches das gleiche Thema, wie v. 2–17, behandelt. Auf diese Weise ist der Besitzer selber der Sammler gewesen. Die Zukunft Jerusalems musste die Gemüter besonders beschäftigen, als das Gericht im Jahre 586 wirklich eingetroffen war; für einen spätern Besitzer lag es daher sehr nahe, auch noch das spätere Stück v. 27–31 hinzuzufügen, das genauer über die Zukunft Zions redete und den Untergang der Gottlosen in Aussicht stellte. Dass aber das Stück 2 2–4 dazu als vortrefflicher Abschluss passt, leuchtet ein; es ist so zu sagen die notwendige Ergänzung, die, sobald das Stück einem bekannt wurde, von selber die Hinzufügung forderte. Da nun auch jeder Zusammenhang mit 2 6 ff. fehlt, so ist der Annahme von DE LAGARDE, STADE Gesch. Isr. I, 608 und CHEYNE zuzustimmen, dass in Wirklichkeit einst 2 2–4 zu der Sammlung von Cap. 1 gehörte und die Überschrift 2 1 fälschlich von 2 6 hierher versetzt wurde. Die Sammlung 1 1—2 4 (5), die vom Schicksal Jeru-

salems handelt, eignete sich aber auch aufs beste dazu, an die Spitze des Buches Jes gestellt zu werden.

2) 2 1–4 6 Das Gericht über den Stolz, Hochmut und Luxus in Jerusalem und Juda.

Über die ursprüngliche Zugehörigkeit des eschatolgischen Stückes 2 2–5 zu der Sammlung von Cap. 1 siehe Schlussbemerkung zu Cap. 1. Auch diese neue Sammlung 2 1 6—4 6 ist durch ein eschatologisches Stück abgeschlossen.

1 Die neue Überschrift ist nicht als eine Teilüberschrift gekennzeichnet, sie bietet sich durchaus mit ihren Angaben des Namens Jesajas und dessen Vaters als die Überschrift eines für sich stehenden Ganzen dar. Die Sammlung 2 6—4 6 hat eben einmal isoliert existiert und die Überschrift 1 1 scheint nach derselben gebildet s. zu 1 1. Ebenso vgl. 1 1 über die Verbindung von חָזָה *schauen*, wofür LXX הָיָה אֶל־ liest, mit dem Objekt דָּבָר *Wort* und über die Stellung von Juda vor Jerusalem.

a) 2 2–5 Die einstige alles überragende Stellung des Hauses Jahwes und der von dort in alle Welt ausgehende Segen.

Die Verse 2–4 finden sich mit kleinen Textvarianten und mit einem Plus am Schlusse Mch 4 1–4 wieder, auch in v. 5 kann die Verwandtschaft mit Mch 4 5 nicht verkannt werden. Die Erklärung dieser merkwürdigen Thatsache, dass dasselbe prophetische Stück doppelt und zwar in zwei verschiedenen Prophetenschriften sich findet, siehe unten im Excurs über v. 2–5. Das Metrum ist unverkennbar, es sind kurze meist dreihebige Zeilen; diese Zeilen lassen sich ganz ungezwungen zu Strophen von vier Zeilen verbinden. Über die Verteilung in sechszeilige Strophen bei Duhm siehe zu v. 4.

2 וְהָיָה *Geschehen wird's* knüpft gewöhnlich an etwas vorangegangenes an, ist aber eine so geläufige Formel zur Ankündigung eines Künftigen geworden, dass sie auch am Anfang stehen kann, bes. wenn, wie hier, eine Zeitbestimmung folgt. Aus dem vielen Gebrauche erklärt sich auch, dass das folgende Verb יִהְיֶה keine Einführung durch וְ nötig hat vgl. König Synt. § 357 n. Aus dem ὅτι ἔσται in LXX Jes ist kaum zu schliessen, dass LXX ein כִּי יִהְיֶה vor sich hatte; denn ὅτι wird nach dem vorangehenden λόγος als das recitative gedacht sein. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים *am Ende der Tage* ist ursprünglich ein allgemeiner Ausdruck für „in künftigen Tagen“ vgl. das ganz entsprechende assyr. *(ina) aḫrat umi* Schrader KAT[2] 153, hat aber dann eine besondere Bedeutung mit Beziehung auf die messianische Zeit bekommen, als man seit Hesekiel ein bestimmtes Bild von den Ereignissen der Endzeit entwarf Hes 38 16 (8). Diesen technischen eschatologischen Sinn „Beginn der Endzeit“, „Anbruch der messianischen Zeit“ hat das Wort auch hier, was auf die späte Entstehung dieser Stelle hinweist. Stärk ZATW 1891 247—251 sieht unrichtig den allgemeinen Sinn für erst aus dem eschatologischen abgeleitet an. Die Beziehung auf die messianische Zeit ist dem Ausdruck auch im NT geblieben, ob man dieselbe nun als mit Jesus bereits angebrochen erachtete Hbr 1 2 I Pt 1 20 (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) oder ob man dieselbe in voller Herrlichkeit erst noch erwartete Joh 6 39 12 48. נָכוֹן *festgegründet* ist in LXX in freier Weise durch ἐμφανές „sichtbar“ wiedergegeben, genauer ist aber in LXX Mch daneben noch ἕτοιμον zu finden. Keine Katastrophe wird je den Zion er-

schüttern vgl. Sach 6 1 und niemals etwa seine Prärogative ihm rauben, durch nichts kann seine Heiligkeit und Weihe gestört werden, vgl. נָכוֹן Ex 19 11, wo es geradezu „geweiht" bedeutet. Nach LXX Jes und Mch ist nicht, wie im MT, der Berg des Hauses Jahwes, sondern der Berg Jahwes d. h. der Tempelberg zu Jerusalem, den das Dtn als die einzige von Jahwe erwählte Stätte erklärte, das Subjekt. בֵּית ist als Glosse später eingedrungen (Ryssel Textgest. Mch 69) oder wohl besser nach LXX Jes durch Zusammenziehung des Texts entstanden; denn es ist nach v. 4 hinter הַר יַהְוָה zu lesen: בֵּית הָאֱלֹהִים oder בֵּית אֱלֹהֵינוּ (Duhm). Das Prädikat dazu ist בְּרֹאשׁ הֶהָרִים = auf dem Haupt der Berge d. h. *auf dem höchsten der Berge*. Die uneigentliche Fassung „auf dem an Bedeutung hervorragendsten Berge" ist gezwungen, vielmehr liegt die durch נִשָּׂא מִגְּבָעוֹת ebenfalls empfohlene Vorstellung vor, dass der Berg nicht nur politisch oder religiös, sondern physisch über alle Berge hervorragen werde. Eine allgemeine Umänderung der Natur erwartet Hes 40 2 47 1 und Deuterojesaja, und von da an ist dies ein bleibender Zug im eschatologischen Gemälde, wie schon das bezeugen kann, dass vom Tempel aus eine Quelle fliesst, die die Fruchtbarkeit des Landes bewirkt vgl. Jo 4 18 Sach 14 8 und bes. v. 10. Nach Mch 4 1 wird man hinter נִשָּׂא ein הוּא einzusetzen haben, dasselbe aber nicht auf רֹאשׁ, sondern auf בֵּית beziehen *und es ragt so hinaus über alle Höhen*. In 2ᵇ ist אֵלָיו *zu ihm hin* besser als עָלָיו *auf ihn* (Mch), dagegen könnte das oftmals eingesetzte כָּל־ wegen v. 4 auch hier als eingesetzt angesehen werden, da es in Mch fehlt, doch hat es auf den Sinn keinen grossen Einfluss. נָהַר *zusammenströmen* kommt nur noch Jer 31 12 51 44 vor. Die Versabteilung ist nicht gut, v. 2ᵇ gehört zur folgenden Strophe. Die erste Strophe lautet: [1] *Geschehen wirds am Ende der Tage*, [2] *Festgegründet wird sein der Berg Jahwes* [3] *Und das Haus unsres Gottes wird stehen auf dem höchsten der Berge* [4] *Und hinausragen über die Hügel*. **3** Die ersten drei Worte stehen in Parallele zu v. 2ᵇ; וְאָמְרוּ ist in Jes und Mch von MT und LXX geboten, kann aber trotzdem als erklärende Glosse nach Sach 8 21 hier eingefügt sein, weil es unnötig und prosaisch den Vers überfüllt (Duhm). Die Auseinanderhaltung von Berg und Haus Jahwes spricht für die Richtigkeit des Textes der LXX in v. 2. אֱלֹהֵי יַעֲקֹב ist nicht jesajanischer Ausdruck, sondern in den Psalmen beliebt z. B. Ps 20 2 46 8 12 vgl. II Sam 23 1. Mit וְיֹרֵנוּ *er soll uns lehren* beginnt das dritte Tetrastich. Als „Lehrer" ist Gott erst gefasst worden, als es „Schriftgelehrte" gab, Jesaja und die alte Zeit kannte ihn als den Gebieter (הָאָדוֹן) 1 24, und seine Thora war nicht eine Belehrung, sondern eine Weisung. Nur in späten Abschnitten erscheint daher Jahwe als „Lehrer" vgl. 28 26 30 20 Ps 25 8 u. 94 10. Das מִן in מִדְּרָכָיו ist partitiv = das, was zu seinen Wegen gehört. דֶּרֶךְ steht hier אֹרַח parallel wie in dem eben angeführten Ps 25 4 und Prv 2 8 = die von Gott gewollte Lebensweise. Von da aus ist es nicht mehr so weit zu der Bedeutung von ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ oder auch bloss ἡ ὁδός = Religion überhaupt vgl. Mt 22 16 Mk 12 14 und Act 9 2 19 9 23 24 22. Von Jahwe auf Zion erhalten die Völker ihre religiöse Belehrung; denn von dort geht die wahre Religion aus und die Völker unterwerfen sich seinem Entscheide. Diese Gedanken liegen eher in der Linie

Deuterojesajas und seiner Nachfolger als in der Jesajas; denn davon, dass der Prophet diese Weisung vermittle, ist keine Rede, Jahwe ist das Licht der Heiden und von ihm geht die wahre Religion aus zu den Inseln. Auch handelt es sich nicht um einzelne Abgesandte der Völker, um sich in Jerusalem Rat zu holen, wie man in der alten Zeit unter Israel und den Heiden etwa zu einer berühmten Orakelstätte wallfahrtete vgl. z. B. noch Dtn 30 11–14, sondern ganze Völker ziehen nach Jerusalem vgl. 11 10 Sach 8 20–23 14 16–21 Jes 60 5–12 66 23. 4 Jahwe wird aber als der Lehrer auch der oberste Schiedsrichter unter den Nationen, er richtet שָׁפַט, wenn sich Streitigkeiten unter ihnen erheben, und trifft die Entscheidung für die Völker הוֹכִיחַ לְ. Die Hinzufügung von עַד־רָחוֹק Mch 4 3^b überfüllt die Zeile. Die Folge dieses Schiedsrichtertums Jahwes ist allgemeiner Frieden auf Erden: Der Krieg hat ein Ende, die Völker üben (יִלְמְדוּ) ihn gar nicht mehr, und die friedlichen Werke des Landmanns gedeihen. Die Kriegswaffen werden in Ackergeräte umgewandelt: die Schwerter in אִתִּים, plur. von אֵת, das nach den meisten Versionen das Pflugeisen, nach Symmachus den weniger zu Schwert passenden Karst bezeichnet, und die Lanzenspitzen in Winzermesser. חַרְבוֹתָם wechselt mit der regelmässigen, aber deshalb nicht sicher älteren Form חַרְבוֹתֵיהֶם bei Mch vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 92 n. Dagegen ist אֶל־ im Sinne von עַל (גּוֹי אֶל־גּוֹי) bei beiden, Jes und Mch, späterer Gebrauch. Der Plur. יִשְׂאוּ Mch für Sing. יִשָּׂא Jes ist vorzuziehen, das Subj. ist ja bereits bekannt und גּוֹי אֶל־גּוֹי ist dann eine definierende Explikation dazu. Geringfügig ist der Unterschied יִלְמְדוּן Mch und יִלְמְדוּ Jes. Für den Propheten Jes, wie für Amos ist der Tag Jahwes, der Tag des Gerichts über Israel noch ausstehend, und die Niederlage wird den Israeliten durch die von Jahwe herbeigerufenen leibhaftigen Feinde bereitet, die daher den Krieg noch nicht verlernen dürfen; erst später fährt Jahwe mit seinen Helden herab, aber dann gegen die feindliche Heidenwelt (vgl. Joel). Die Anschauung unserer Verse passt daher nicht zu Jesaja, sondern in eine spätere Zeit; sie erwarten auch kein Gericht mehr, das ist für sie bereits vollzogen und die Bewegung in der Heidenwelt eingetreten, schon gehorchen die Völker dem Winke Jahwes und fügen sich seiner Entscheidung. Vgl. zu 11 10.

Mch 4 4 hat noch zwei Zeilen: *Und jeder wird sitzen unter seinem Weinstock Und unter seinem Feigenbaum von niemand gestört.* Sie schildern die kommende Friedenszeit auch als eine Zeit des Glücks und des behaglichen Wohlergehens, wohl unter Anwendung eines sprichwörtlichen Ausdrucks I Reg 5 5 vgl. II Reg 18 31 u. Sach 3 10. „Metrische Gründe“ und „schwächlicher Inhalt“ sollen diese Worte als späteren Zusatz erweisen. Aber wie oft ist für die Zeit des Heils eine herrliche Fruchtbarkeit des Landes verheissen! Von Jer und Hes an bildet diese Verheissung einen ständigen Zug im Gemälde der Zukunft (vgl. Deuterojes., Sach, Jo), und wie v. $4^{b\beta}$ den beiden Stichen von v. 4^a entspricht, so ist dieses Plus in Mch das treffliche Komplement zu v. $4^{b\alpha}$. Die metrischen Gründe aber können nur geltend gemacht werden, wenn die drei sechszeiligen Strophen sinngemässer einteilten als die fünf Vierzeiler, die man mit Hinzunahme von Mch 4 4 erhält. Die fünf Strophen zu vier Zeilen sind ganz gute Einheiten: 1. (v. 2^a) die Erhöhung des Tempelbergs; 2. (v. 2^b $3^{a\alpha}$ [bis יַעֲקֹב]) das Herzuströmen der Völker; 3. (v. $3^{a\beta b}$) das Verlangen nach Jahwes Lehre; 4. (v. $4^{ab\alpha}$) Jahwe der Schiedsrichter der Völker; 5. (v. $4^{b\beta}$ Mch 4 4) Friede und Glück auf Erden. Diese beiden Zeilen können in Jes aus rein äusseren Gründen fehlen, z. B. weil der Raum für ihre Aufnahme mangelte.

5 kann nicht mit dem folgenden verbunden werden, weil die Ähnlichkeit mit Mch 4 5 zu gross ist. Wie der letztere Vers ist auch unser Vers 5 ein späterer Zusatz zu v. 2-4: *Haus Jakobs, auf! lasst uns gehen im Lichte Jahwes!*, eine passende Aufforderung, doch *im Lichte Jahwes zu wandeln*, dem einst alle Heiden zuströmen werden. *Licht Jahwes* umfasst hier die klare Weisung und Erkenntnis, die Jahwe dem Hause Jakobs erteilt hat, und das Glück, das ihm Jahwe bereitet. Das Licht Jahwes ist die Thora vgl. Prv 6 23 und das Glück, das aus der Befolgung derselben sich ergiebt vgl. Ps 19 8ff. Eine Anspielung an das jüdisch-aramäische אוֹרַיְא = תּוֹרָה ist in dem בְּאוֹר יַהְוֶה nicht ausgeschlossen (Cheyne). Als Abschluss der Sammlung 1 2—2 4, deren Inhalt sich um die beiden Pole der Strafe Jerusalems für die Missachtung der wahren Thora und des Glückes dreht, das ihre Befolgung bringt, eignete sich diese Aufforderung vortrefflich.

Die Frage nach dem Ursprung von 2 2-4 resp. Mch 4 1-4 hat die verschiedensten Antworten erfahren. Die gewöhnliche Ansicht geht immer noch dahin, dass beide, Jesaja und Micha, die Stelle einem älteren Propheten entnommen haben. Hitzig hatte sogar die Hypothese gewagt, dieser ältere Prophet sei Joel, und Ewald hatte denselben Gedanken. Aber wenn irgend welche Beziehung zwischen unserem Stücke und Joel, z. B. Jo 1 12 2 2 22 4 10 18, besteht, so kann das Verhältnis eben auch das umgekehrte sein; jedenfalls aber haben nicht Jesaja und Micha eine Stelle aus Joel entlehnt, da dessen Schrift nicht mehr als die älteste Prophetenschrift, wie Hitzig noch annahm, gelten kann, vielmehr eine der spätesten ist. Übrigens werden Jesaja und Micha keinem Vorgänger Worte entlehnt haben; denn „einander die Worte zu stehlen“ ist die Art der falschen Propheten nach Jer 23 30.

Andere Exegeten machen einen der beiden, Micha oder Jesaja, zum Autor der Verse. Bei Micha liegt im Allgemeinen der bessere, jedenfalls der vollständigere Text vor. Daher hat noch Ryssel Textgesch. des Mch 218—224 die Autorschaft Michas verteidigt; aber dagegen legt Jer 26 18 ein entscheidendes Veto ein; denn nach dieser Stelle wusste man zu Jeremias Zeit noch nichts von einer derartigen Weissagung Michas, im Gegenteil nur von seiner Verkündigung einer totalen Zerstörung des Tempelbergs und Jerusalems (Mch 3 12). Für Jesaja hat nun neuerdings Duhm die Verse in Anspruch genommen, vgl. auch Bertholet Stellung der Isr. zu den Fremden 97—99. Zur Begründung dieser Annahme wird auf die innere Verwandtschaft mit 11 6ff. und 32 1-4 hingewiesen, und Duhm denkt daran, Jes könnte diese Worte verfasst haben „am Ersten im Greisenalter, nicht für das grosse Publikum, sondern für die Jünger und Gläubigen, und nicht als beauftragter Prophet, sondern als prophetischer Dichter; vielleicht war dieser Cyclus von Dichtungen (11 1-8 32 1-5 (6-8) 15-20) sein Schwanengesang.“ Man sieht, dass eigentlich alles daran hängt, ob Jes 11 und 32 auf Jesaja zurückzuführen sind. Das ist nun höchst zweifelhaft, es lässt sich die zweifelhafte Stelle 2 2-4 daher nicht durch andre zweifelhafte stützen, und auch die Betonung, dass die Voraussetzungen zu den 2 2-4 vertretenen Ansichten zur Zeit Jesajas vorhanden seien (so Bertholet; vgl. aber über die Wallfahrten zu den Heiligtümern oben zu v. 3), reicht nicht hin, es handelt sich darum, ob die hier ausgesprochenen Gedanken in Wirklichkeit dem Gedankenkreis Jesajas entsprechen.

Dies ist nun mit Recht von Stade ZATW 1881, 165—167 u. 1884, 292, Wellh. Kl. Proph. 139 f., Hackmann 126—130, Cheyne Einl. in das B. Jes S. 9—16 in Abrede gestellt worden. Die Stelle ist nicht nur im Zusammenhang isoliert, was für sich allein nichts gegen Jes beweisen könnte, auch ihre Gedanken weisen weit über Jes hinab auf Hesekiel, Deuterojesaja und die späteren Jahrhunderte. Spät ist die Anschauung von der alles überragenden Bedeutung Zions und des Tempels und zwar nicht nur für die Judäer, die sich ja in der That im Kampf mit den Nachbarn auf den dort, aber doch nicht dort allein verehrten Jahwe verliessen, sondern für alle Völker, die dorthin zusammenströmen.

Und zwar ist es wohl zu beachten, auch Jes hat Jahwe eine über Juda und Israel hinausgehende Bedeutung zuerkannt, aber der Tempel und der dort geübte Gottesdienst konnte nicht an Jahwes Stelle treten vgl. 1 10–17. Ferner ist es ein späterer Gedanke, dass die Thora, die religiöse Unterweisung, eine universale, katholische Bedeutung für die gesamte Menschheit hat und nicht mehr bloss für die Israeliten, für das Volk, das Jahwe verehrt. Ebenso ist es eine Anschauung, die von Deuterojesaja an naheliegt, dass die ganze Welt ein Friedensreich bildet, die Völker nach Jerusalem strömen, sich dort im Tempel unterweisen lassen und dem Priestervolk der Juden dienen (vgl. Deuterojes, Sach I und II, Tritojes). Dazu kommt noch manches andere, worauf schon bei der Erklärung hingewiesen ist: die Bedeutung von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, die Erhöhung Jerusalems, das Verbum נָהַר, v. 3 der Ausdruck אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, die Auffassung Gottes als eines Lehrers, der Gebrauch von דֶּרֶךְ und אֹרַח.

Das Alles nötigt dazu, den Abschnitt Jesaja abzusprechen und ihn in die Zeit nach dem Exil zu verlegen. Aber in welche Zeit? Die Zeit Sacharjas ist nicht durchaus ausgeschlossen, doch liegt es näher, in noch spätere Zeit hinabzugehen, wo man der Chokmalitteratur noch näher kommt. Ein freundliches Verhalten zu den Völkern, falls man die Unterwerfung unter Jahwe so nennen will, ist auch bei Tritojesaja vertreten vgl. Cap. 60 und 66. Toy hat daher wohl recht, wenn er das 5. Jahrh. als Entstehungszeit annimmt, falls man nicht noch lieber mit Cheyne in den Anfang der griechischen Zeit hinabgeht.

Der Abschnitt bleibt ein wichtiges Stück für die Kenntnis der Hoffnung in der jüdischen Gemeinde, ein Zeugnis von den universalen Erwartungen bei allem Bewusstsein der eigenen Hoheit. בֵּית יַעֲקֹב לְכוּ וְנֵלְכָה בְּאוֹר יְהוָה ist der richtige Schluss, den ein Frommer, vielleicht der Sammler selbst, aus diesen Versen gezogen hat. Dieser grossartige Ausblick in die Zukunft ist somit weder von Jesaja noch von Micha an die jetzigen Fundstellen gesetzt, sondern von einem Sammler, und zwar geschah es mit gutem Bedacht, in Micha zur Milderung von 3 12 und in Jes zur Erklärung von 1 27 und als Gegenstück zu 1 28–31, vielleicht nicht ohne einen Seitenblick auf die „Abtrünnigen" in der samaritanischen Gemeinde, die auf dem Berge Garizim „anbeteten": Der Berg Jahwes wird höher sein als alle Berge, von ihm geht die wahre Lehre aus in alle Welt.

b) 2 6–22 Der drohende Gerichtstag Jahwes.

Jes „entwirft hier ein Kolossalgemälde mit dem Grundton der göttlichen Urgewalt und der irdischen Schattenhaftigkeit, in welchem die dichterische Kraft dem prophetischen Gedanken ein bewunderungswürdiges Gewand verleiht" (Hackmann 121). Offenbar wirkt die Erinnerung an das Erdbeben unter Usia (Sach 14 5 vgl. Am 1 1) nach, das Jes in jungen Jahren selber erlebt hat. Es verbinden sich in der Darstellung des Tages Jahwes die Erscheinungen von Erdbeben und Gewittersturm. Mit elementarer Gewalt saust der Orkan über die Gipfel der Berge, das Land und das Meer dahin und fegt alles, was in die Höhe ragt, hinweg. Man hat mit Recht in dem enthusiastischen Flug der Rede das Aufwallen der Jugend bemerkt und daher in dem Abschnitt das älteste oder eines der ältesten Stücke des Propheten erkannt. In die Zeit nach seiner Berufung passt auch am besten, was v. 6–8 über die kriegerischen Hilfsmittel und den sich mehrenden Reichtum gesagt ist. Usia hatte ja Elat am älanitischen Meerbusen wieder an Juda gebracht (II Reg 14 22) und, wenn II Chr 26 6–15 auf alte Nachrichten zurückgeht, auch sonst kriegerische Erfolge davongetragen; dass aber durch den regen Verkehr mit dem Ausland und durch den Reichtum heidnisches Wesen in Juda Eingang gefunden hat, ist am wenigsten zu verwundern. Die Entstehungszeit fällt daher kurz nach 740 v. Chr. Leider ist aber der Text dieses Abschnitts in sehr schlimmem Zustande erhalten, man hat daher v. 6–22 schon „ein etwas verstümmeltes und in Unordnung geratenes Gedicht" (F. Brown) genannt, vgl. auch Beil. bei Kautzsch. Jede Erklärung muss sich mit einem Versuche begnügen.

6 beginnt mit einem כִּי *denn;* demnach ist der Anfang verloren und die Vermutung von Duhm sehr ansprechend, dass der Kehrvers v. 10 19 21, der zur Flucht vor Jahwe auffordert, vorherging. Aber auch der noch vorliegende

Text ist nicht zu halten. Die 2. Pers. נָטַשְׁתָּה *du hast verstossen,* mit ה am Ende geschrieben s. Ges.-Kautzsch^{26} § 44 g, muss Jahwe als Subjekt haben, nur Jer 15 6 Dtn 32 15 hat dieses Verbum ein anderes Subjekt. Jahwe ist nun aber hier nicht genannt und die Annahme, תה sei ein verdorbenes יה = יהוה, hat an LXX keine Stütze. Wir werden wohl einfach mit LXX die 3. Pers. im Verbum und im Suffix des Objektes עַם zu lesen haben: כִּי נָטַשׁ עַמּוֹ בֵּית יַעֲקֹב *denn er hat sein Volk, das Haus Jakobs, verstossen!* Es bedeutet im Sinne keine Verschiebung, wenn man für יַעֲקֹב mit LXX יִשְׂרָאֵל lesen wollte. Denn keiner von beiden Ausdrücken geht ausschliesslich nur auf das eine der „beiden Häuser Israels“ 8 14, und beide können Juda allein bezeichnen vgl. 5 7 8 17, um dieses handelt es sich hier auch in erster Linie. Der Grund der Verwerfung liegt in dem ausländischen Wesen und in dem heidnischen Sinne, die im Volke um sich gegriffen haben. Das Vertrauen auf Jahwe, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt (6 3), die wahre Religion und Sittlichkeit sind, wie sich daran zeigt, im Schwinden begriffen, das führt des Propheten Entrüstung herbei und lässt ihn den drohenden Gerichtstag Jahwes verkünden. Zuerst nennt er die Wahrsagerei und Zauberei. Es ist fast allgemeine Ansicht, dass v. $6^{a\beta}$ vor מִקֶּדֶם *von Osten her* das Objekt des Verbums fehle. Vermutlich ist מִקְסָם oder קֶסֶם *Wahrsagerei* oder קֹסְמִים oder קֹסְמֵי *Wahrsager* ausgefallen, was alles wegen Ähnlichkeit mit מִקֶּדֶם leicht übersehen werden konnte. Wenn man den stat. abs. des ergänzten Wortes liest, so wird man vielleicht das מִן von קֶדֶם als das komparative übersetzen dürfen: *sie sind mit Wahrsagerei* resp. *mit Wahrsagern mehr durchsetzt als der Osten* vgl. zu מָלֵא מִן Jer 4 12. עֹנְנִים wird besser nicht mehr als abhängig von מָלְאוּ, sondern als Anfang eines selbständigen Sätzchens gefasst: *und sie treiben Zauberei wie die Philister.* Zur Not könnte nach עֹנְנִים ein הָיוּ ausgefallen sein. Mantik und Zauberei waren in der alten Welt überall verbreitet. Im Osten galt Chaldaea ganz besonders als die Heimat der mantischen Künste vgl. zu Belomantie und Leberschau zu Hes 21 26, ferner vgl. bes. Jes 47 11–15, und diesen Charakter hat Babylonien bis in die spätesten Zeiten behalten, vgl. die dort gefundenen Zauberschalen und R. Stübe jüdisch-babyl. Zaubertexte (1895). Im Westen ist wenigstens I Sam 6 2 von den Mantikern der Philister die Rede und dass die Zauberei bei den kanaanäischen Völkerschaften im Schwange war, ist aus Dtn 18 14 zu erschliessen. Aber alle diese Künste hatten auch unter den Israeliten Eingang gefunden, das zeigt nicht nur unser Vers, sondern auch das Verbot derselben in Dtn 18 10 14 Lev 19 26 und die Benennung der Israeliten als בְּנֵי עֹנְנָה Jes 57 3. קסם bedeutet urspr. zerteilen und geht in seiner Anwendung auf Wahrsagerei und Zauberei überhaupt auf den Gebrauch des Losorakels (βελομαντία und ῥαβδομαντία) zurück, bei welchem man nach dem Fallen der Lospfeile resp. Losstäbe zerteilte d. h. die Entscheidung traf vgl. Hes 21 26 und Wellh. Arab. Heid. 127 f. Dagegen ist die urspr. Bedeutung von עֹנֵן, vgl. auch Jer 27 9, unsicher. Man denkt an die Wahrschau aus den Wolken (עָנָן), eventuell an Regenzauber, oder an arab. غنّ *näseln, lispeln = Zaubersprüche murmeln,* oder an *Nestel knüpfen* vgl. Dan 5 12 16, oder an eine Ableitung von עַיִן, wobei man entweder die Bedeutung „mit dem

bösen Auge treffen“ zu Grunde legt oder das arab. عَيَّان = *die Wahrschau* herbeizieht, vgl. STADE Gesch. Isr. I 505; WELLH. a. a. O. 148; ferner über die abergläubischen Gebräuche in Syrien ZDPV 1884, 79—118; 1885, 80—94, unter den Arabern Palästinas 1887, 160—181 und bes. über „das böse Auge“ 1889, 200—222. **6**[b] wird mit Belassung des jetzigen Textes übersetzt: sie haben Überfluss an Jünglingen der Fremden. Inhalt und Form sind aber gleich auffallend. Sind „die Kinder der Fremden“ als Zauberer gedungen und warum steht נָכְרִים statt נֵכָר und hat das im Hiph. ungewöhnliche Verb שָׂפַק das Objekt mit בְּ eingeleitet? Daher hat sich die Konjektur HITZIGS, die בִּידֵי für יַלְדֵי liest, auch GUTHE (bei KAUTZSCH) und DUHM empfohlen: *sie schlagen ein* (von שָׂפַק „schlagen“ Hi 27 23) *in die Hände der Fremden.* Auch so ist der Sinn noch nicht völlig befriedigend, man erwartet nicht ein Wort darüber, dass sie mit den Fremden sich einlassen, sondern über eine weitere Art der Mantik; auch ist das Hiph. dabei nicht erklärt. Schon die alten Versionen haben den Ausdruck nicht mehr verstanden; vielleicht liegt eben doch die Andeutung eines mantischen Brauches darin. Man denkt etwa an יִדְּעֹנֵי „Wahrsager“ und einen Völkernamen (כָּרִים?); aber Sicherheit erlangt man nicht. **7** Der Verkehr mit dem Ausland brachte ferner eine Vermehrung des Reichtums und Beschaffung neuen Kriegsmaterials. Beides liess Jahwe vergessen, man verliess sich auf seine angehäuften Reichtümer und die Menge von Rossen und Streitwagen. Diese garantierten den Bestand des Staates und nicht Jahwe, und so zerstörten sie die Religion und die damit unmittelbar zusammenhangende Sitte, über deren Beobachtung Jahwe wachte, welchen man nicht mehr zu brauchen meinte. Es ist bei Jes nicht der Konservativismus der Rekabiten und Nasiräer, welche in Erinnerung an die früheren Zeiten alle Kultur verwarfen, in keiner Stadt wohnten und keinen Weinbau trieben; seine Abneigung gegen das ausländische Wesen ist nicht blosse Tradition, sondern sie beruht auf der aus der Erfahrung gewonnenen Einsicht, dass durch dasselbe Religion und Ethik zerstört werden, vgl. 30 15–17 31 1–3. קְצֵה ist eine vollere Form für קֵץ. Zur Konstruktion von מָלֵא und נִמְלָא vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 117 z. **8** Neben Zauberei und Luxus kommen vom Ausland die Götzen. Jes nennt sie die Nichtse אֱלִילִים (von אַל „nicht“) und giebt deutlich zu verstehen, wie viel sie, die אֵלִים (von אֵל „der Starke“) sein sollten, in Wahrheit wert sind. In Altisrael waren Gottesbilder selten und wohl durch ihre Herkunft aus ältester Zeit ehrwürdig; jetzt aber bei der fortgeschrittenen Kultur fabriziert man sie in Masse und fällt vor dem Fabrikat seiner eigenen Hände nieder, vgl. Ex 20 23 Hos 13 2. Ansprechend ist die Vermutung DUHMS, dass hinter אֱלִילִים durch Homoioteleuton mit dem folgenden אֶצְבְּעֹתָיו der Stichos ausgefallen sei: וְאֵין קֵצֶה לַעֲצַבֹּתָיו *und kein Ende ist seinen Götzen.* Ferner hat man wegen der Singularsuffixe auch für יִשְׁתַּחֲווּ den Sing. יִשְׁתַּחֲוֶה zu lesen. Die Not der Exegese beginnt mit **9**. Zu wiederholten Malen treten Bruchstücke auf, die grosse Ähnlichkeit mit einander haben und bald mehr, bald weniger vollständig erscheinen. Andererseits ist man versucht, v. 11–17 als ein besonderes Stück herauszunehmen, vgl. hierüber unten zum ganzen Abschnitt. Jetzt lautet v. 9: *Da beugte sich der Mensch und erniedrigte sich der*

Mann und du darfst ihnen nicht vergeben. Ist der Sinn: durch die Annahme des ausländischen Aberglaubens und Götzendienstes sind die Menschen tief gesunken? Aber warum steht nicht statt der Menschen „die Judäer"? Darauf käme es an. Und dann „du darfst ihnen nicht vergeben!" ist in der That „unglaublich schwächlich und schläfrig, und zumal in dieser Feuerrede" (Duhm). Aber auch die Verbesserung Duhms וְאִם שְׂאֵת לָהֶם *und nicht giebts Erhebung für sie* kann nicht befriedigen. Wir müssen die besser erhaltenen Varianten dieses Textes herbeiziehen. Sehr ähnlich ist 5 15 und das dort sich findende תִּשְׁפַּלְנָה ist graphisch unserm תשא להם so ähnlich, dass dieses wohl aus jenem verderbt sein kann; aber weiter hilft uns 5 15 nicht. Wichtiger sind die Varianten in unserem Cap. v. 11 und bes. v. 17f. Am vollständigsten erhalten ist v. 17f.; wir haben nämlich v. 18 hinzuzunehmen, da v. 19, die Fortsetzung von v. 18, gleichfalls die Parallele zu v. 10, der Fortsetzung von v. 9, ist. Für den verdorbenen Text v. 9 ist daher v. 17f. zu lesen, nur dass die Zeitbestimmung בַּיּוֹם הַהוּא von v. 17 hier unverständlich und als Hinzufügung anzusehen ist. Im übrigen ist im Texte von v. 18 wohl für יַחֲלֹף mit Hinzunahme des ו des folgenden וּבָאוּ (v. 19) der Plural יַחֲלֹפוּ zu lesen: *sie fahren vorüber* wie ein Wind 21 1 = sie verschwinden, werden zu nichte. Dann brauchen wir כָּלִיל nicht als Subjekt *das Ganze* zu fassen oder mit de Lagarde כְּלַיִל *wie die Nacht* zu lesen; die Paronomasie: כָּלִיל אֱלִילִים bleibt und כָּלִיל ist adverbiell = *samt und sonders.* Auf v. 8 folgte somit an Stelle des jetzigen v. 9 ursprünglich: *Aber gebeugt wird der Stolz der Menschen Und erniedrigt der Hochmut der Männer; Jahwe allein wird erhaben sein, Die Nichtse aber — samt und sonders gehn sie zu nichte.* Der Vers handelt also nicht von der Versunkenheit in Aberglauben, sondern von der Niederbeugung durch ein kommendes Gericht, vor dem der Stolz und Hochmut sich in den Staub beugt und das alle Nichtse hinwegfegt. Damit ist nun auch die Wegleitung für **10** gegeben. בּוֹא und הִטָּמֵן, als Sing. des Impera. oder als Inf. gefasst, fallen auf, wie das „Eingehen in Felsen", dessen Schwierigkeit Winckler Alttest. Untersuch. 175f. damit zu heben sucht, dass er בצור als ein Nomen des Verbums בָּצַר ansieht und übersetzt: „geh in einen Schlupfwinkel"; besser sind die Parallelen in v. 19 und 21. Danach wird zu lesen sein: בֹּאוּ der Impera. plur. nach וּבָאוּ v. 19, wo ו zu יחלף gehört und fälschlich das Perf. punktiert ist; ferner בִּמְעָרוֹת צֻרִים mit v. 19 und endlich entweder וְהִטָּמְנוּ בֶעָפָר mit v. 10 oder וּבִמְחִלּוֹת עָפָר mit v. 19. Ferner wird mit J. Kennedy vgl. Cheyne nach I Sam 14 15 für מֵהֲדַר parallel zu פַּחַד zu lesen sein מֵחֶרְדַּת = *aus Entsetzen* vor seiner Majestät. Über die Varianten von v. 21 vgl. zu diesem Vers. Der Refrain lautete somit wohl: *Verkriecht euch in Felsenhöhlen Und verbergt euch in Erdlöcher Vor dem Schrecken, den Jahwes Erscheinung euch einjagt Und aus Entsetzen vor seiner Majestät.* Unmittelbar hierauf wird gefolgt sein, was v. 19 und 21 bieten und auch die LXX v. 10 am Ende liest: *wenn er sich erhebt, die Erde zu erschüttern.* Wie man sich vor einem gefährlichen Feinde in Felsenhöhlen und Erdlöchern verkriecht, so sollen sich die hochmütigen Menschen vor Jahwes Majestät verkriechen vgl. I Sam 13 6 14 11. **11** ist Variante von v. 9, vgl. zu v. 9, aber mit verdorbenem Text; denn „die Augen des Hochmuts der Menschen ist (sic!)

niedrig“ geht nach Form und Inhalt nicht an. Die Verbesserungen, die man vornimmt: וְעָנוּ „und ducken wird sich“ für וְעֵינֵי, und Entfernung von שָׁפֵל oder שַׁח, sind hier überflüssig, da der richtige Text in v. 17 vorliegt. Wie v. 9, so spielt auch bei seiner Variante v. 11 der Text von 5 15 herein. v. 9 und 10 weisen verdorbenen Text auf, v. 9 sollte durch die Variante v. 11 am Rande verbessert werden. Schon dort oder bei der spätern Aufnahme in den fortlaufenden Text ist auch die Variante verdorben. Zwischen v. 8 und 12 steht der Refrain ursprünglich nur einmal. **12** bildet zu dem, was wir für v. 9 und 10 als ursprünglichen Text vermuteten, eine gute Fortsetzung: Die Schilderung vom Tage Jahwes, mit כִּי angeknüpft zur Begründung der Aufforderung an das hochmütige „götzendienerische Gesindel“, sich vor Jahwe zu verkriechen, über dessen Erscheinen es ein panischer Schrecken befällt. Ein Tag Jahwes, aber nicht, wie ihn die Israeliten früher erlebten und auch jetzt noch erwarten mochten, ein Tag des Sieges über die Feinde, sondern ein Tag der Niederlage und des Schreckens! וְשָׁפֵל „dass er erniedrigt werde“ nennt höchst unnötig das Resultat, das doch keineswegs fraglich ist; LXX bietet es auch καὶ ταπεινωθήσονται, aber erst als nachträgliche Korrektur nach dem Hebräischen. Sie hatte den ursprünglichen Text bereits richtig mit ὑψηλὸν καὶ μετέωρον übersetzt. Danach ist für וְשָׁפֵל entweder וְנִשְׂגָּב oder וְגָבֹהַ zu setzen: *über alles Hohe und Erhabene.* Der Schilderung des Gottessturmes **13—16** spürt man die rasende Eile ab, mit der er über das ganze Land dahinsaust und überall in den Waldungen, in den Städten und auf dem Meere seine Verheerungen anrichtet. An eine allegorische Ausdeutung des Einzelnen ist nicht zu denken. Gerade die Allgewalt eines Sturmes giebt den Judäern eine Idee von der Macht Jahwes, von der Ohnmacht der Nichtse und der Schattenhaftigkeit der so hochmütigen Menschen; darum ist die Schilderung des Gerichtes, das Jahwe vollziehen wird, unter diesem Bilde so wirksam. Wer Jahwes Vollstrecker sein wird, braucht der Prophet nicht zu sagen; das ist völlig Nebensache. Jahwe ist doch die gewaltige Macht, die sich wie im Sturm, so auch im Gericht manifestiert. **13** Der Sturm kommt von Nordosten über das Land, man hört schon wie er unter den Cedern auf dem Libanon und den Eichen in Basan (vgl. Hes 27 6) fürchterlich haust. Die Stellung von הַנִּשָּׂאִים ist unhaltbar, Duhm versetzt es daher an das Ende des Verses; aber die jetzige unrichtige Stellung verrät wohl noch, dass es mit הָרָמִים vom Rande in den Text geraten ist, wo jemand nach Analogie von v. 14 die beiden Adjektive nachtragen zu müssen meinte, obschon sie in v. 13 beide Stichen überfüllen. **15** בְּצוּרָה *unzugänglich, uneinnehmbar* von Mauern vgl. Dtn 28 52 Jer 15 20. **16** אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ die Tarschischsegler, ursprünglich die Schiffe, die nach Tarschisch d. h. Tartessus, einer phöniz. Handelsstadt in Spanien (vgl. Hes 27 12 25) fuhren, dann aber Name für Kauffahrteischiffe überhaupt, LXX πλοῖον θαλάσσης, wie bei uns „Grönlandfahrer“ und „Indienfahrer“. So fahren Tarschischschiffe auch nach Ophir I Reg 22 49, und Elat am Golf von Akaba war jetzt wieder in judäischem Besitz vgl. II Reg 14 22. Man trug sich vielleicht mit dem Gedanken, wieder von dort Schiffe auslaufen zu lassen. Diese Hoffnung wird der Sturm zerschmettern. Doch braucht Jesaja nicht an

das rote Meer zu denken, das Mittelmeer liegt viel näher. Was שְׂכִיּוֹת bedeutet, ist nicht zu sagen. Die Ableitung von שָׂכָה *schauen* führt zu „Schaustück“ und mit Vergleichung von מַשְׂכִּית Gebilde und Einbildung zu „Bildwerk“. Nach dem Zusammenhang sind es nun am ehesten irgendwelche Schmuckgegenstände an den Schiffen: *Verzierungen* (Hitzig), *Wimpel* oder *Flaggen* (Gesenius). Dagegen denkt Ewald an schöne Aussichtsbauten und Duhm an Erzeugnisse der Schnitzkunst und Bildhauerei an Häusern und Gärten; man könnte dazu an die mit Elfenbein verzierten Häuser Am 3 15 erinnern. Doch wird man bei den Schiffen bleiben und vielleicht שְׂכִיּוֹת mit Gunkel Schöpf. und Chaos 50 Anm. 3 für ein Synonymon von אֳנִיּוֹת halten müssen; Stade-Siegfried im Lex. vermuten geradezu, es sei סְפִינוֹת *Schiffe* zu lesen, was dem von Cheyne vorgeschlagenen כִּסְאוֹת *Throne, Sitze* vorzuziehen ist. Zu **17** f. s. oben bei v. 9 und 10. Hier schliesst sich der Refrain trefflich an: Wenn alles, worauf der Mensch so stolz war, zusammenbricht, dann wird sein Hochmut verschwinden und mit den ohnmächtigen Nichtsen ist es vorbei. Auch hier ist בַּיּוֹם הַהוּא eine unnötige Glosse; es ist nicht einzusehen, warum es nur zu dem dritten Gliede gehörte, und dass es sich um „jenen Tag“ handelt, ist selbstverständlich. **19** Fährt man mit וּבָאוּ fort, so ist das Subjekt dazu הָאֱלִילִים „die Nichtse“. Da dies nicht angeht, so statuiert Duhm eine Lücke. Einfacher scheint es, darin die gut erhaltene hierher verschlagene d. h. am Ende des Abschnitts nachgebrachte Variante zu v. 10 zu sehen, die allerdings am Anfang בֹּאוּ gelesen werden muss; s. zu v. 10. **20** f. beweisen, dass schon bald einem späteren Leser der Kontext von v. 18 und 19 auffallend vorgekommen ist. Denn die beiden Verse sind nichts als eine Erklärung von v. 19, die nach 30 22 und 31 7 zeigt, wie es möglich ist, dass die Nichtse in Felshöhlen „kommen“. Der Mensch wirft sie eben den Ratten und Fledermäusen hin, sodass sie auf diese Weise in die Felsenspalten und Steinritzen gelangen. Das thut der Mensch aus Schrecken vor Jahwe, dem die Götzen ein Greuel sind und gegen den sie doch nichts ausrichten. v. 20 ist die reinste Prosa, eingeleitet mit dem bei solchen Einfügungen beliebten בַּיּוֹם הַהוּא. Für עָשׂוּ ist der Singular עָשָׂה herzustellen, vgl. die Singularsuffixe in כַּסְפּוֹ, זְהָבוֹ und לוֹ; לַחְפֹּר פֵּרוֹת (um Gruben zu graben!?) ist als ein einziges Wort zu schreiben: חֲפַרְפָּרוֹת = *Maulwürfe* oder *Ratten,* eigentlich ein vielgrabendes Tier; zur Bildung des Wortes vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 84 u. Ratten und Fledermäuse hausen in Löchern, Ecken und Winkeln, darum steht wohl **21** statt Felsenhöhlen und Erdlöchern nur von Felsenspalten und Steinritzen; mit dem Artikel in נ' הַצֻּרִים und ס' הַסְּלָעִים ist aber deutlich auf die v. 19 genannten Örtlichkeiten hingewiesen und לָבוֹא statt וּבָאוּ (v. 19) stellt den Zusammenhang zwischen v. 20 und 21 klar: So kommen die Nichtse in die v. 19 genannten Höhlen und Löcher.

22 ist noch später hinzugesetzt als die Verse 20 und 21. Die LXX hat den Vers noch nicht, also ihn noch nicht in ihrer hebr. Vorlage gefunden. Er drückt die Schlussfolgerung und Anwendung aus, die ein Leser aus der vorangegangenen Schilderung des Gerichts, welches die Menschen in ihrer ganzen Schattenhaftigkeit und Machtlosigkeit zeigt, gezogen hat: *Lasst doch* (לָכֶם sog. dativus ethicus Ges.-Kautzsch[26] § 119 s) *ab von den Menschen* d. h. höret doch

auf, auf Menschen zu vertrauen, die so vergänglich sind! Denn als gar nichts sind sie zu achten! *Ein Hauch ist in seiner Nase,* mehr nicht als in allen andern lebenden Wesen auf Erden vgl. Gen 2 7 7 22. Unter Menschen ist kein El und keine רוּחַ zu suchen Jes 31 3. *Denn als was* d. h. als gar nichts *ist er zu achten,* in Rechnung zu ziehen? Über den gerundivischen Sinn des partic. pass. נֶחְשָׁב vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 116 e. Zum Inhalt des ganzen Verses vgl. die Parallelen Jer 17 5 Hi 7 16 Ps 118 8 9 und bes. Ps 146 3 f.

Die obige Erklärung von v. 6–22 weicht hauptsächlich darin von der neuesten Erklärung ab, dass sie glaubt mit der Annahme eines einzigen Stückes auszukommen. Duhm hat nämlich in diesen Versen zwei ineinander geschobene Stücke finden wollen: 1. v. 6–10 und v. 18–21 und 2. v. 11–17. Cheyne stimmt dieser Teilung bei, und auch Winckler Alttest. Untersuch. 176 hatte den Abschnitt in zwei Stücke zerlegt, aber v. 12–22 zusammengenommen und diese Verse für eine Nachahmung des vorhergehenden Abschnittes durch einen oder mehrere Verfasser erklärt. Dass dieselben Elemente in v. 12–22 wie in v. 6–11 wiederkehren, ist nicht zu leugnen, aber diese Thatsache erklärt sich einerseits aus der Wiederkehr des Refrains v. 9 und v. 17, und andrerseits aus der Aufnahme von Varianten und Glossen in den jetzigen Text vgl. oben zu v. 11 und v. 19–21. Die Wiederkehr des gleichen Refrains erschwert aber auch die Annahme Duhms, dass v. 11–17 ein eingeschobenes Stück sei vgl. v. 9 mit v. 11 und 17, dagegen ist die Vermutung Duhms, dass vor v. 6 ursprünglich der andere Refrain v. 10 und v. 19 gestanden habe, sehr ansprechend. Setzen wir diesen Refrain voran, so erhalten wir folgendes zehnstrophige Gedicht, dessen beide Hälften mit dem gleichen Refrain beginnen und dem gleichen Refrain aufhören:

1. Strophe: Verkriecht euch in die Höhlen der Felsen
Und in die Löcher der Erde
Vor Schrecken über das Erscheinen Jahwes
Und aus Entsetzen vor seiner Majestät!

2. Strophe: [6]Denn er hat sein Volk, das Haus Jakobs, verstossen;
Denn voll sind sie von Wahrsagerei mehr als der Osten
Und sie treiben Zauberei, wie die Philister
Und lassen sich ein mit den Fremden.

3. Strophe: [7]Ihr Land ist angefüllt mit Silber und Gold
Und ihre Schätze sind unermesslich;
Ihr Land ist angefüllt mit Rossen
Und ihre Wagen sind nicht zu zählen.

4. Strophe: [8]Ihr Land ist angefüllt mit Nichtsen
Und ihre Götzen sind nicht zu zählen,
Vor dem Machwerk ihrer Hände fallen sie nieder,
Vor dem, was ihre Finger hergestellt haben.

5. Strophe: [9]Aber niedrig wird werden der Stolz der Menschen
Und erniedrigt der Hochmut der Männer;
Jahwe allein wird hocherhaben sein,
Und die Nichtse — samt und sonders sind sie zu nichte.

---

6. Strophe: [10]Verkriecht euch in die Höhlen der Felsen
Und in die Löcher der Erde
Vor Schrecken über das Erscheinen Jahwes
Und aus Entsetzen vor seiner Majestät,

7. Strophe: Wenn er sich erhebt zu erschüttern die Erde!
[12] Denn einen Tag hat Jahwe der Heere
Über alles, was hoch ist und erhaben,
Und über alles, was emporragt und stolz ist,

8. Strophe: [13]Über alle Cedern auf dem Libanon
Und über alle Eichen in Basan
[14]Und über alle Berge, die hohen,
Und über alle Hügel, die hochragenden,
9. Strophe: [15]Und über alle stolzen Türme
Und über alle uneinnehmbaren Mauern
[16]Und über alle Tarschischsegler
Und über alle prächtigen Gebilde.
10. Strophe: [17]Dann wird niedrig sein der Stolz der Menschen
Und erniedrigt der Hochmut der Männer;
Jahwe allein wird hocherhaben sein,
[18] Und die Nichtse — samt und sonders sind sie zu nichte.

c) 3 1–15 Der Zerfall Judas und seine Ursache.

In 2 7–22 war zuerst die Schuld und nachher die Strafe geschildert, hier giebt umgekehrt der Prophet in erster Linie 3 1–7 ein Bild von der Strafe, welche die Hauptstadt und das ganze Land trifft, und erst dann 3 8–15 zeigt er die Ursache davon auf. Die Strafe besteht in der Entfernung aller Stützen der staatlichen Ordnung, in der damit eingeleiteten Anarchie, welche den Ruin des Staatswesens herbeiführt und in allgemeiner Verzweiflung endigt, da niemand mehr die Pflicht übernehmen will, in dem Trümmerhaufen Ordnung zu schaffen. Wie diese Strafe sich vollzieht, ob Jahwe es durch innere Revolution zu der Herrschaft der Kommune kommen lässt oder ob ein äusserer Feind mit der Wegführung der „Spitzen der Gesellschaft" den Anstoss dazu giebt, ist nicht gesagt; doch ist das letztere wahrscheinlich, wenn man an 2 12 ff. denkt, wonach ein gewaltiger Sturm über alles Hochstehende dahinfährt, zwar hat der Prophet am Nordreich gesehen, wozu die innere Revolution führen kann. Die Schuld an dem Zusammenbruch des Staates tragen die leitenden Kreise, die mit ihrer schlechten Rechtspflege und gottvergessenen Vergewaltigung der Elenden, Jahwe empören und nicht daran denken, dass er der höchste Gebieter und Richter ist, der nach seinem Willen sein Volk regiert sehen will.

Wir ziehen mit Guthe bei Kautzsch und mit Cheyne v. 13–15 zu diesem Abschnitt. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden liegt in der Sache, wenn auch formell v. 13 neu einzusetzen scheint. Auch die Unterschrift v. 15ᵇ kann nicht für eine Abtrennung v. 13–15ᵃ sprechen; denn streng genommen passt sie nur zu v. 14ᵇ und 15ᵃ. Ebenso vermögen wir nicht, wie Duhm, im Metrum einen Grund zur Isolierung von v. 13–15 zu erkennen; s. hierüber unten S. 41 f.

1 כִּי will wahrscheinlich das neue Stück an 2 6 ff. anknüpfen, wird aber kaum ursprünglich sein; denn der Refrain hat gezeigt, dass jenes Stück zu Ende ist, und im Übrigen sind es andre Sünden, die hier v. 9–15 als Ursache des Zerfalles genannt sind, als die 2 6–9 aufgezählten. הִנֵּה mit folgendem Partic. dient zur Ankündigung unmittelbar oder doch nahe bevorstehender Ereignisse, s. Ges.-Kautzsch[26] § 116 p, also: *bereits ist Jahwe daran zu entfernen* etc. Zu הָאָדוֹן vgl. 1 24. *Aus Jerusalem und Juda,* die Hauptstadt Jerusalem steht bei Jesaja voran, anders in den Überschriften 1 1 2 1. מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה *Stütze und Stützung* ist paronomastische Nebeneinanderstellung von Masc. und Feminin. zur Bezeichnung der Totalität = jede Art von Stütze vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 122 v und Na 2 13: טֶרֶף וּטְרֵפָה. 1ᵇ *jede Stütze an Brot und jede Stütze an Wasser* ist eine unrichtige Glosse, die im Hinblick auf v. 7 und auf den Ausdruck סָעַד לֵב *das Herz stützen = sich erquicken durch Nahrung* Gen 18 5 an einen Entzug der Nahrungsmittel, an eine Hungersnot infolge von Krieg und Belagerung dachte. Aber die Stützen Jerusalems und Judas sind nachher v. 2 und 3 genannt, es sind die „Stützen der politischen

und sozialen Ordnung", die פִּנּוֹת הָעָם die festen Ecksteine und Ecksäulen des Volkes 19 3 Jdc 20 2 I Sam 14 38 Sach 10 4, die στῦλοι, die columina reipublicae. 2f. Die Aufzählung geschieht ohne Ordnung. Immerhin ist es interessant, wer zu den Stützen der Ordnung gezählt und als zu den Autoritäts- und Magistratspersonen gehörig gerechnet wird. Möglich ist es allerdings, ja bei der Unordnung wahrscheinlich, dass die Aufzählung eine Vermehrung erfahren hat. Aber auch Cheyne wagt keine Scheidung des Ursprünglichen und Sekundären vorzunehmen. Zuerst werden die militärischen Stützen genannt: גִּבּוֹר וְאִישׁ מִלְחָמָה. Auch Hes 39 20 stehen diese beiden Kategorieen neben einander mit einem כָּל־ vor אִישׁ. Sie werden sich dadurch unterscheiden, dass mit גִּבּוֹר der Berufssoldat „der Soldat der stehenden Truppe der gibborim oder Leibwache" (so Duhm) vgl. II Sam 23 8 Jer 5 16, dagegen mit אִישׁ מִלְחָמָה der gewöhnliche Krieger, der nur im Kriege unter die Waffen tritt und dem גִּבּוֹר gegenüber mehr ein Dilettant in der Kriegskunst ist, bezeichnet wird. 2b werden die Stützen der Ordnung für Friedenszeiten genannt. Zwischen שׁוֹפֵט *dem Richter* und זָקֵן (vgl. zu v. 14) stehen neben einander נָבִיא und קֹסֵם *Prophet* und *Wahrsager*. Die Nähe von קֹסֵם, vgl. über diesen zu 2 6, lässt erkennen, dass Jesaja wohl sich im Grunde ebenso wenig, wie Amos (vgl. 7 14), zu den Nebīim zählte und sich ganz andrer Art wusste als sie, von denen er wenig rühmliches zu melden hatte vgl. 28 7 und s. Mch 3 5 7 11. 3 Ganz ungeordnet nennt dieser Vers zuerst wieder einen militärischen Beamten: den *Hauptmann über Fünfzig*, oder mit Stade ThLZ 1894 Sp. 68 *den Hauptmann der Gerüsteten* חֲמִשִּׁים vgl. Jdc 7 11; dann den נְשׂוּא פָנִים *den Hochangesehenen*, wobei unbestimmt bleibt, ob er durch seine eigene Vortrefflichkeit zu dem hohen Ansehen gelangte, oder ob blos die Gunst des Fürsten ihn erhob, sodass er im eigentlichen Sinn ein „Erhobener des Angesichts", etwa wie wir sagen, „ein in den Adelstand Erhobener" war; weiter den *Ratsherrn* יוֹעֵץ, aus dem die LXX, welche den Hochangesehenen nicht verzeichnet, sogar einen θαυμαστὸν σύμβουλον, einen Wunderrat (vgl. 9 5) macht; endlich noch zwei Klassen der στῦλοι, die mit נָבִיא und קֹסֵם verwandt sind: חֲכַם חֲרָשִׁים und נְבוֹן לָחַשׁ. Der erste ist nicht der weise Architekt (LXX), sondern *der weise Zauberkünstler*, denn חֶרֶשׁ vgl. auch 44 11 ist mit aram. חֲרָשָׁא = Zauberkunst und vielleicht mit arab. خُرْسٌ = Speise der Wöchnerinnen, die offenbar auch einem Zauber dienen sollte (vgl. W. R. Smith Rel. of Sem.[2] 492), verwandt; und der zweite ist noch weniger der verständige „Auditor" (ἀκροατής LXX), sondern *der, der sich auf die Beschwörung versteht*, da לַחַשׁ das Geflüster scil. von Beschwörungs- und Zauberformeln vgl. Jer 8 17 und selbst das Amulett d. h. den Gegenstand, der Schutz gegen dämonische Mächte gewährt vgl. 3 20, bedeutet. Selbst wenn die ganze Reihe von Namen, unter denen auffallenderweise der Priester fehlt, von Jesaja herrühren sollte, so ist damit nicht gesagt, dass auch er alle diese Professionen anerkennt; er stellt nur den Thatbestand fest, ohne sich hier in eine Kritik desselben einzulassen. 4 Wenn die Männer von Autorität und die Organe der Ordnung entfernt sind, so kommen die „Jungen" ans Ruder, die ohne Zusammenhang mit der Vergangenheit und im Gegensatz zu den erfahrenen Beamten (זְקֵנִים) als Neulinge nach reiner Willkür regieren. *Ich*

mache Buben zu ihren Beamten Und die Willkür soll über sie herrschen. Die 1. Pers. וְנָתַתִּי ist auffallend, vorher v. 1 und nachher v. 8 ist von Jahwe in der 3. Pers. gesprochen; aber es kann dem Sinne nach nur Jahwe der Sprecher sein. תַּעֲלוּלִים, zu der Bildung, sowie zu dem Abstrakt-Plural vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 85 r, *Mutwille, Willkür,* abstr. pro concr. = *Mutwillige, Ausgelassene,* die sich um Recht und Sitte nichts kümmern, werden regieren. Wie es unter einer solchen Willkürherrschaft zugeht, schildert **5**: Nicht nur aller Respekt vor den Amtspersonen, auch alle Rücksicht auf den Genossen ist geschwunden, selbst Ehrfurcht vor dem Alter und Schutz für die Ehrenhaftigkeit giebt es nicht mehr. Es ist der krasse Egoismus eines jeden und Gewalt geht vor Recht, ein bellum omnium contra omnes. וְנִגַּשׂ *es drängt sich* d. h. es misshandelt sich die Bürgerschaft gegenseitig, ein jeder ist נֹגֵשׂ *der Plaggeist* des andern und jeder nimmt sich gegen den andern jede Gewaltthat heraus, das heisst יִרְהֲבוּ ὑβρίζειν. Allem Recht und Respekt hohnsprechend erlaubt sich der Junge gegen den Alten, der נִקְלֶה *Nichtswürdige, Lump,* gegen den נִכְבָּד *Ehrenmann* jede Frechheit. „Es lösen sich alle Bande frommer Scheu; der Gute räumt den Platz dem Bösen, Und alle Laster walten frei.“ **6** Das Ende solcher Pöbelherrschaft ist ein Trümmerhaufe מַכְשֵׁלָה und niemand will das Erbe der Kommune antreten. Selbst der Abkömmling einer patrizischen Familie, die früher zu den Regierenden gehörte, schlägt jetzt die angebotene Führerschaft aus. v. 6 ist Vordersatz: *Wenn dann einer seinen Volksgenossen* (das bedeutet hier אָח) *anfasst.* Schwierig ist die Erklärung von בֵּית אָבִיו. Zwar wird nicht zu leugnen sein, dass aus Gründen der Euphonie oder am Ende bisweilen auch durch ein Versehen das blosse Nomen ohne Einleitung mit בְּ auf die Frage wo? steht, s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 g; aber gehört diese Ortsbestimmung zu dem Vorhergehenden oder dem Folgenden? Die Masora und die neueren Erklärer ziehen sie zum Vorangehenden. Aber was hat sie dann zu bedeuten? Nur Duhm antwortet darauf, indem er darin die Andeutung erblickt, dass der angefasste Volksgenosse nicht nur im eigenen Hause, sondern im Hause seines Vaters, im alten Erbe, sitze. Doch genügte der Sitz im väterlichen Hause wohl kaum, um zu den Patriziern zu gehören, und bei enger Verbindung mit dem Vorhergehenden ist man versucht, das Suffix von אָבִיו eher auf אִישׁ zu beziehen. Das thut auch die LXX, empfindet aber das Schwierige dieser Beziehung und übersetzt בֵּית mit ἢ τοῦ οἰκείου (Vulg. bloss: domesticum). Hat sie etwa ein ו gelesen und dasselbe als או *oder* gedeutet? Auch ohne ein solches ו möchte ich wagen, vor בֵּית einen Einschnitt anzunehmen und בֵּית אָבִיו שִׂמְלָה als Relativsatz zu אָחִיו zu übersetzen: *in dessen Vaters Hause ein Mantel war,* vgl. auch das entsprechende וּבְבֵיתִי v. 7. Darauf kommt es an, dass er aus einem Geschlechte stammt, in dem ein *Mantel* d. h. ein Amtskleid, das Zeichen des Beamten, war. Dann ist לְכָה = *wohlan! auf!* zum Folgenden zu ziehen und die Annahme, dass לְכָה für לְךָ *dir* stehe, s. Ges.-Kautzsch[26] § 104 g, unnötig. Besser aber wird noch die Konstruktion, wenn man אָבִיו in אָבִיךָ, aus dem wegen אָחִיו leicht אָבִיו wurde, ändert; dann ist zu übersetzen: *Wenn dann einer seinen Volksgenossen anfasst: Im Haus deines Vaters ist ein Mantel; Auf! Gebieter sollst du uns sein! Der Trümmerhaufe*

da ist in deiner Hand. Diesem Vordersatz entspricht aufs beste der Nachsatz 7. Das hier vorhandene לֵאמֹר ist v. 6 für den Sinn hinter בְּאָחִיו zu ergänzen. In יִשָּׂא *er wird rufen,* steht נָשָׂא absolut = נָשָׂא קוֹל. Die Antwort dessen, dem das Amt angeboten wird, ist ein kategorisches Nein: er hat keine Lust, חֹבֵשׁ *Wundarzt* zu sein, Hand anzulegen zur Heilung des zerschlagenen Staates, vgl. Jer 6 14; dazu fehlen ihm auch die Mittel, ist ihm doch selber nichts geblieben, wie sollte er da die Wunden anderer heilen können und eine Verantwortung für andere Leute übernehmen! קְצִין עָם muss nicht den Gebieter des ganzen Volkes, den König bezeichnen, sondern nur eine obrigkeitliche Person im Volk. Vom König ist v. 1–7 gar nicht die Rede; wahrscheinlich ist aber doch zu denken, dass er auch mit den Stützen des Staates entfernt werde vgl. Hos 3 4. Das Ende von allem ist, dass niemand mehr ein Amt bekleiden will.

8—12 Die Ursachen, die zum Zusammenbruch des Staates führen. 8 Mit כָּשְׁלָה Jerusalem *ist zertrümmert,* schon soviel wie zertrümmert, wird auf מַכְשֵׁלָה v. 6 angespielt. Der sittliche Zerfall ist schon da, der äussere wird folgen. Denn mit Wort und That, darum steht לְשׁוֹנָם וּמַעַלְלֵיהֶם *ihre Zunge und ihre Thaten,* sind sie *gegen Jahwe;* es ist עַל *gegen* für אֶל־ *in der Richtung auf* zu lesen. Zu לַמְרוֹת mit unregelmässiger Synkope des ה für לְהַמְרוֹת Inf. Hiph. = *um zu trotzen, um zu empören* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q. 9 Der Trotz gegen Jahwe, der Recht und Gerechtigkeit fordert, ist offenkundig: Einmal עָנְתָה בָּם *zeugt wider sie* d. h. klagt sie an הַכָּרַת פְּנֵיהֶם *ihr parteiisches Rechtsprechen,* ihre προσωποληψία; das Suffix ־הֶם gehört zu dem durch die Verbindung der beiden Worte dargestellten Gesamtbegriff, vgl. Beispiele dieser Art bei Ges.-Kautzsch[26] § 135 n, was hier um so leichter möglich ist, als הִכִּיר פָּנִים der gebräuchliche Ausdruck für *parteiisch sein* z. B. Dtn 1 17 und הַכָּרָה das von הִכִּיר abgeleitete Infinitiv-Nomen ist. Es ist daher ganz verfehlt, wenn man הִכִּיר פָּנִים auseinanderreissen und unseren Ausdruck mit *ihre Mienen, ihr Gesichtsausdruck, ihre Frechheit* wiedergeben will. Damit zerstört man zudem die Pointe, die darin liegt, dass gerade ihr parteiisches Gericht sie anklagt. Dann aber machen sie ja selber aus ihrer Sünde kein Hehl. Auch הִגִּידוּ *sie machen kund* spielt auf den juridischen Terminus *vor Gericht anmelden, anzeigen* vgl. Jer 20 10 Hi 17 5 an, wie לֹא כִחֵדוּ *sie leugnen nicht ab.* Letzteres ist ein verbaler Umstandssatz vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 156 g, also: *ohne Hehl machen sie ihre Sünde kund, zeigen sie sich selber an.* כִּסְדֹם steht an auffallendem Platze, wenn man nicht dahinter einen Einschnitt machen darf: *Ihre Sünden sind wie zu Sodom.* Aber auch so ist es hart, und dann käme ein neues Moment hier mitten in die Schilderung ihrer schlechten Rechtspflege hinein, so dass כִּסְדֹם mit Duhm für eine Glosse zu halten ist, die die unverhohlene Ungerechtigkeit die Jerusalemer mit dem schamlosen Treiben der Sodomiter vergleichen will und von 1 10 beeinflusst sein mag. Sodom ist übrigens auch in später Zeit immer gerne als δεῖγμα für die Sünder und ihre Bestrafung gebraucht worden vgl. noch II Pt 2 6 Jud v. 7.

9[b] ist auch von Duhm und Cheyne nicht beanstandet, ist aber im Inhalt zu allgemein und nach v. 1–3 und v. 8 zu überflüssig, um als ursprünglich gelten zu können, auch die Form ist nicht besonders vertrauenerweckend: *Wehe ihnen selbst, denn sich fügen*

sie Böses zu! לָהֶם ist reflexiv gebraucht vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 i; die Änderung von לָהֶם in לה' = ליהוה, die Perles vorschlägt, hebt die Schwierigkeit des Ganzen nicht. Dieses Wehe ist eine Bemerkung eines späteren Lesers, der ausdrücklich hervorheben wollte, wie statt der durch die Ungerechtigkeit erhofften glücklichen Tage das Unheil über die Grossen von Jerusalem hereinbreche. Um so mehr ist v. 9b eine Randbemerkung, als v. 10f. eingeschoben ist und v. 12 sich sehr gut an v. 9a anschliesst. Die Hervorhebung der Schlechtigkeit der Grossen v. 9a führt mit Leichtigkeit über zur Klage über das übelregierte Volk v. 12. **10**f. ist nämlich, wie Duhm erkannt hat, eine Glosse zum Troste der Leser, die nach der späteren Vergeltungslehre den Frommen vom Gottlosen genau unterscheidet und das Urteil v. 8f. auf den Gottlosen einschränkt, da ja jeder die Frucht seiner Thaten empfängt. Für den Glossator ist das Volk, das nach v. 1ff. noch unter den Sünden seiner Regierung zu leiden hat, in einzelne Individuen zerfallen, von denen jedes bei der Abrechnung besonders berücksichtigt wird und die sich in die zwei Klassen von Fromm und Gottlos scheiden. צַדִּיק hiess in alter Zeit der Unschuldige und רָשָׁע der Schuldige, aber in der gesetzlichen Periode der Religion ist צַדִּיק der Fromme, der die Normen des Gesetzes beachtet, und רָשָׁע der Gottlose, der sich um die göttlichen im Gesetz niedergelegten Ordnungen nicht kümmert vgl. Ps 1. Diese Umbildung des Begriffs und diese Scheidung des Volkes in die zwei Klassen erfolgte nach der Einführung der Kodifikation des göttlichen Willens im Dtn und nach der Zerstörung des judäischen Staates. Das Individuum erhielt damals eine erhöhte Bedeutung. Für אִמְרוּ *sagt* ist, wie der Gegensatz אוֹי v. 11 fordert, אַשְׁרֵי *Heil dem Gerechten* zu lesen vgl. Beilagen bei Kautzsch; ebenso ist hinter טוֹב v. 10 ein לוֹ und v. 11 für das blosse רָע zu lesen: כִּי רַע לוֹ, da blosses טוב und רע den nötigen Sinn *gut* resp. *böse ergeht es ihm* nicht ausdrücken und die Verstümmelung von dem zu engen Raum, der für die Randbemerkung v. 10 und 11 übrig blieb, herrühren wird (Duhm). Der Versuch von LXX, einen Zusammenhang von v. 10f. mit dem Vorhergehenden herzustellen durch die Übersetzung: εἰπόντες Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί, beweist die Zusammenhangslosigkeit des vorliegenden hebräischen Textes.

12 schliesst an v. 8 9a sich an und schildert weiter das Treiben der Führer in Jerusalem: עַמִּי נֹגְשָׂיו מְעוֹלֵל und נָשִׁים מָשְׁלוּ בוֹ. In נֹגְשָׂיו מְעוֹלֵל fällt die Incongruenz zwischen Subj. und Präd. auf; entweder ist נֹגְשָׂיו als sog. Herrschaftsplural zu fassen, vgl. Ges-Kautzsch[26] § 124 k, wenn man dann nicht lieber den Singular נֹגְשׂוֹ liest: *Sein Befehlshaber ist ein* מְעוֹלֵל, oder das Präd. steht im sog. distributiven Singular vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145 l: *jeder seiner Befehlshaber ist ein* מְעוֹלֵל. In beiden Fällen steht עַמִּי als sog. casus pendens voran, עַמִּי ist Subjekt und die Aussage folgt in einem ganzen Satz. מְעוֹלֵל wird jetzt gewöhnlich als *Kind, Bube,* wenn auch nicht immer im eigentlichen Sinn, sondern in übertragener Bedeutung *von knabenhaftem Charakter,* gefasst. Aber das ist nicht die älteste Auffassung der Stelle, vgl. LXX, und sonst wird עוֹלֵל oder עוֹלָל für *Kind* gebraucht. Darum hat man מְעוֹלֵל seinen Sinn: *übel mitspielend, malträtierend, Quäler, Quälgeist* zu lassen und danach zu übersetzen: *meines Volkes Herrscher*, die נֹגְשִׂים d. h. solche, die das Volk in Ordnung, in Schranken halten sollten, *sind* der Unterthanen *Quäler.* Zu der Fassung des מְעוֹלֵל als *Kind* hat neben der Rücksicht auf die נְעָרִים v. 4, die aber in der Gegenwart noch nicht regieren, sondern erst in der Zukunft ans Ruder kommen, auch die masor. Lesart נָשִׁים *Weiber* geführt: *Weiber beherrschen das Volk,* wenn der König ein Knabe ist. Man dachte daran, dass der junge König in den Händen seiner Frauen sei. Aber wie v. 2 und 3 der König nicht besonders genannt ist und v. 8 und 9 auch nicht dem König die Schuld zugemessen wird, so ist auch hier nicht von seinen Weibern

die Rede und mit ihnen fällt auch die Beziehung von נֹגְשָׂיו v. 12aα auf den König allein gänzlich dahin. Zum Weiberregiment vgl. Am 4 1 und den arab. Spruch: Ich flüchte zu Gott vor der Herrschaft der Knaben und dem Regiment der Weiber (bei Delitzsch). Die Weiber kommen jedoch erst v. 16 ff. an die Reihe; im Hinblick auf diesen folgenden Abschnitt ist schon hier נָשִׁים punktiert. Hier hat man mit LXX נֹשִׁים *Wucherer, Bedrücker* vgl. z. B. Ex 22 24 zu lesen. Als solche sind sie bereits in v. 8 und 9 und werden sie noch deutlicher v. 15 gezeichnet, als solche bedrängen sie das Volk und das führt das Gericht herbei.

12b wechselt die Person; statt der 3. steht die 2. LXX setzt uniformierend überall die 2. Für gewöhnlich hilft man sich damit, dass man v. 12a mehr als untergeordnete Beschreibung des Volkes ansieht und den Nachdruck auf v. 12b verlegt. Aber ganz v. 12b ist „nicht sehr vertrauenerweckend", „er kehrt 9 15 fast wörtlich wieder" (Duhm), und hier klingt er doch mehr als der Seufzer eines Lesers über die gottlosen Leiter des Volkes, denn als ein Wort, das in die Schilderung passt: Hier sind die Regenten und Richter doch schon eher als Lehrer gefasst, die, statt das Volk über den rechten Weg zu unterweisen, es auf den Irrweg führen. In 1 19 steht אִשְּׁרוּ, wenn der Text belassen wird (s. dort), in anderem Sinn und 9 15 ist nicht von Jesaja, vgl. zur St. Somit fällt v. 12b formell und inhaltlich auf und ist daher als Glosse anzusehen. Dann ist auch nicht mit Duhm ein Schreibversehen anzunehmen in der wenig ansprechenden Verbindung דֶּרֶךְ אֹרְחֹתֶיךָ *den Weg deiner Pfade*, noch בִּלֵּעוּ in בִּלּוּ (resp. בִּלְלוּ) zu verwandeln, da nach 19 3 15 Ps. 55 10 בִּלַּע den Sinn von *verwirren* haben zu können scheint, vgl. Barth.

13 Nach Ausschaltung von v. 9b–11 und 12b ist der Zusammenhang ein straffer. Die Beherrscher von Jerusalem klagen sich selber an, erheben selbst Anzeige vor dem höchsten Richter, statt Recht zu üben, beugen sie das Recht und bedrücken Jahwes Volk; nun, *Jahwe steht da, um zu rechten, Und hat sich erhoben sein Volk zu richten.* Ohne Zweifel ist mit LXX עַמּוֹ zu lesen, vgl. auch Diehl Erkl. von Ps 47 1894 S. 5, עַמִּים kann nicht zu der Bedeutung von *Stämmen* abgeschwächt werden; das bedeutet עַמִּים auch Gen 49 10 nicht (s. dort), sondern *Völker*. Der MT hat עַמִּים, weil man bei dem Gericht an das universale Endgericht dachte, das den Späteren von Hesekiel an immer, so auch dem Glossator v. 9b–11, im Sinn lag, hier aber ganz aus der Situation fällt. Denn jetzt zu Jesajas Zeiten steht Jahwe auf, voll Eifer und Erregung über das Treiben der Herren von Jerusalem, darum nicht ruhig sitzen bleibend, wie ein unbeteiligter Richter, *um seines Volkes Sache zu führen* d. h. לָדִין עַמּוֹ. **14** Zu dem Zwecke geht Jahwe mit den Ältesten und Beamten seines Volkes ins Gericht; זְקֵנִים und שָׂרִים sind die beiden Klassen der Würdenträger im Staate, die זְקֵנִים als die Leiter und Vertreter ihrer Familien, ein Rest der Geschlechterverfassung, und die שָׂרִים die königlichen Beamten, die Funktionäre der einheitlichen Regierung. Beider Aufgabe war es, die Untergebenen und den ganzen Staat vor Schaden zu bewahren oder, bildlich gesprochen, gute Hüter des Weinbergs zu sein. Aber sie erweisen sich, wie unser derbes Sprichwort sagt, nicht als die Gärtner, sondern als die Böcke oder nach dem hebräischen Sprichwort als die, die den Weinberg abweiden oder doch abweiden lassen v. 14b. Ja, statt den Elenden und Hilflosen vor Vergewaltigung zu schützen, rauben sie ihm, was ihm von Rechtswegen gehört, und füllen mit unrechtem Gut ihre Häuser vgl. Am 5 11 12 8 11 ff. Jer 5 26–28. Zu der stat. constr.-Form גְּזֵלַת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 95 h und zu der stat. constr.-Verbindung

גְּזֵלַת הֶעָנִי *Armenberaubung, Armenraub,* wobei הֶעָנִי das Objekt des übergeordneten Nomens bestimmt = *das dem Armen Geraubte,* vgl. ib. § 128 h. Von וְאַתֶּם an spricht Jahwe: *Aber ihr, abgeweidet habt ihr den Weinberg.* Mit dem וְ ist an einen im Affekt ausgelassenen, weil selbstverständlichen Satz angeknüpft: זְקֵנִים und שָׂרִים heisst ihr, Beschützer meines Volkes sollt ihr sein, *aber ihr,* u. s. w. Auch 15ᵃ gehört zu dieser erregten Apostrophe, in der ein vernichtendes Urteil über die Führer des Volkes liegt. מַלָּכֶם, in einem Worte geschrieben vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 37 c = מַה־לָּכֶם *was ist euch? was fällt euch nur bei?* Sie behandeln Jahwes Volk mit übermütigster Verachtung und demütigendster Geringschätzung, Jahwes Volk, zu dem doch gerade die Armen und Elenden in besonderer Weise gehören, s. zu 1 17. Sie *zertreten* דִּכָּא Pi. = *mit Füssen treten* Thr 3 34 die Rechte der Elenden bes. im Gericht vgl. Prv 22 22 *und zermalmen das Gesicht* derselben. Diesen parteiischen Richtern, die die Person ansehen v. 9, gilt die Persönlichkeit (פְּנֵי) der Elenden nichts, deren Rechte und Ansprüche werden einfach zerrieben (טָחַן ist der Ausdruck für das Zermahlen des Getreides zwischen den beiden Mühlsteinen). Das ist das Treiben der Führer und die Ordnung in Jerusalem und Juda; da ist nichts vorhanden von Religion, von dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit Gott gegenüber und der Pflicht den Rechtlosen zu schützen. Diese gottlosen Grossen tragen die Verantwortung und Schuld an dem Untergang des Staates. Das Gericht kommt, unter dem auch die Unterthanen zu leiden haben. Denn, da diese zur Regierung unfähig sind, ist das Ende nur ein Trümmerhaufe und allgemeine Verarmung v. 6 f. 15ᵇ ist eine redaktionelle Glosse, wie 1 20ᵇ³, die ausdrücklich v. 14ᵇ und 15ᵃ als Jahwes Spruch bezeichnen wollte. In LXX B fehlt übrigens v. 15ᵇ.

Die Zeit, in welcher der Prophet mit diesen deutlichen Worten den Zusammenbruch des judäischen Staates für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt hat, ist nicht leicht zu bestimmen. Duhm und Cheyne denken an den Anfang der Regierung des Königs Ahas und zwar noch an die Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Krieg, also an das Jahr 735. Hauptsächlich berufen sich beide darauf, dass v. 12ᵃ auf die Regierung keines Königs besser passe, als auf die des „launenhaften" und „schwachen" Ahas. Das ist offenbar richtig. Unter Ahas ist am allerehesten an die v. 8 f. 12ᵃ und 14 f. geschilderte Korruption zu denken. Aber warum dieser Abschnitt gerade in den Anfang der Regierung Ahas' zu verlegen sei, sehe ich nicht ein. In v. 12 liegt kein Hinweis darauf, dass Ahas noch in jungen Jahren stand, s. o. zu dieser Stelle, und auf v. 4 darf man sich natürlich nicht berufen, da v. 1–7 von der Zukunft handeln. Die schlimmen Folgen der schwachen Regierung Ahas' müssen schon in der gewaltthätigen Willkürherrschaft der Grossen deutlich zu Tage getreten sein, darum ist mit Hackmann 122 f. anzunehmen, dass die Drohung in die späteren Jahre der Regierung Ahas' gehöre, da schon im Nordreiche die Anarchie begonnen hatte, welche Jesaja dem Südreich in Aussicht stellt, und da bereits die Assyrer daran waren, dem nördlichen Reiche ein Ende zu bereiten. Zu vergleichen sind auch die Drohungen 7 18–20. Je nach dem man die Regierung Ahas' bis in das Jahr 728 oder in das Jahr 721 hinabreichen lässt, fällt dieser Abschnitt in den Anfang oder in das Ende der zwanziger Jahre des 8. Jahrhunderts.

Das Metrum ist nicht sehr deutlich zu erkennen. Das beruht zum Teil auf Textverderbnis, zum Teil aber wohl auch darauf, dass Ungleichmässigkeiten von Anfang an vorkamen. Duhm findet in v. 1–12 (abgesehen von den beiden späteren Versen 10 und 11) drei achtzeilige Strophen: 1. Str. = v. 1–4, jeder Vers zwei Zeilen: 2. Str. = v. 5–7, v. 5 zu zwei und v. 6 und 7 zu je drei Zeilen; 3. Str. = v. 8 9 12, die beiden ersten Verse zu

drei und der letzte zu zwei Zeilen. In v. 13–15, die er abtrennt, sieht er zwei Vierzeiler, den ersten in v. 13 und 14^{a}, den zweiten in v. 14^{b} und 15^{a}. Cheyne stimmt im Allgemeinen bei, nur sieht er v. 2 f., sowie v. 6 und 7 als überarbeitet an, ferner sind ihm v. 10 und 11 ein Ersatz für vier verlorene Zeilen und v. 13–15 machen ihm vier weitere Zeilen aus, sodass er auf vier Achtzeiler kommt, die er allerdings nicht in ihrem gesamten Umfang wieder herzustellen wagt. Das Metrum hat somit auch Cheyne nicht gehindert, das sachlich Zusammengehörende, v. 1–12 und v. 13–15, zu verbinden; in der That besteht ein Unterschied nicht, denn ein Grund ist nicht einzusehen, warum, um nur das eine zu nennen, die ganz gleichgebauten Verse 12^{a} und v. 13–15 ein anderes Metrum aufweisen sollten. Zudem ist das Schema deutlicher in v. 13–15 als in den weniger gut überlieferten Versen 1–12 vorhanden, und daher ist das dort von Duhm richtig erkannte Schema von Vierzeilern auch für v. 1–12 zu Grunde zu legen. Einen Versuch, das Metrum deutlich zu machen, möge die hier folgende Übersetzung geben, bei der ich nur die sicher überarbeiteten Verse 2–4 auslasse, die zwei (den 2. und 3.) Vierzeiler ausfüllen mochten:

1.	[1a]Denn siehe der Herr	Jahwe der Heere
	Entfernt aus Jerusalem und Juda	Alles, was schützt und stützt
4.	[5]Misshandeln wird ein Bürger den andern,	Ein jeder seinen Genossen,
	Auffahren der Junge gegen den Alten	Und der Lump gegen den Ehrenmann.
5.	[6]Wenn dann einer seinen Mitbürger angeht:	„In deinem väterlichen Haus ist ein Kleid;
	Auf! du bist unser Gebieter	Und der Trümmerhaufe da in deiner Hand!“
6.	[7]So wird er jenes Tages rufen:	„Wundarzt will ich nicht sein;
	In meinem Haus ist ja nicht Brot noch Kleid,	Zum Gebieter des Volks macht ihr mich nicht!“
7.	[8]Denn Jerusalem geht in Trümmer	Und Juda zerfällt;
	Denn mit Wort und That sind sie gegen Jahwe,	Den Augen seiner Majestät zu trotzen.
8.	[9a]Ihr parteiisches Richten verklagt sie	Und ihre Sünde zeigen sie unverhohlen an
	[12a]Meines Volkes Herren sind Quäler	Und Wucherer seine Beherrscher.
9.	[13]Da steht Jahwe um zu rechten	Und tritt auf, seines Volkes Sache zu führen.
	[14]Jahwe geht ins Gericht	Mit den Ältesten und Obern seines Volkes:
10.	Ihr, abgeweidet habt ihr den Weinberg,	Armenraub ist in euren Häusern!
	[15]Was, ihr tretet mit Füssen mein Volk	Und zermalmt das Gesicht der Elenden!

d) 3 16—4 1 Die Strafe der stolzen Frauen Jerusalems.

Wie in Nordisrael nach Amos (vgl. Am 4 1) die Frauen ihre Männer zu ihrem hochmütigen, die Untergebenen vergewaltigenden Treiben noch anfeuerten, so scheint es in Jerusalem der Fall gewesen zu sein. Die stolzen Jerusalemerinnen fühlten sich als die vornehmen, die auf das niedere Volk mit hochmütiger Verachtung herabblicken dürften. Aber das wird anders werden: vor der Beschimpfung werden sie noch bei den jetzt so gering Geschätzten unter den demütigendsten Bedingungen Schutz suchen.

Duhm und Cheyne sehen mit Recht v. 18–23 und v. 25 f. als spätere Einfügungen an. Die ausführliche Aufzählung der Gegenstände der Frauengarderobe erinnert nicht an Jesaja; er wird doch in seinem Hause gewusst haben, Ordnung zu halten, und nicht etwa gar den „christlichen“ Regierungen gleichen, die den Heiden mit dem Evangelium auch die אֱלִילִים zu liefern pflegen. Übrigens stören beide Einschübe auch den Zusammenhang, s. unten S. 44 und 46.

16 וַיֹּאמֶר יְהוָה ist hier redaktionelle Eingangsformel (Cheyne), gerade wie z. B. 1 $20^{b\beta}$ 3 15^{b} redaktionelle Abschlüsse sind. Denn im Folgendem redet nicht Jahwe, sondern der Prophet verkündet, was Jahwe thut, vgl. Jahwe in der

3. Pers. v. 17. Mit יַעַן כִּי *weil* leitet Jesaja auch sonst ein vgl. 7 5 8 6 29 13. Der Vordersatz umfasst den ganzen Vers 16 und beschreibt das Benehmen der vornehmen Frauen Jerusalems. Der Prophet nennt sie בְּנוֹת צִיּוֹן *Töchter Zions* d. h. nach der üblichen Umschreibung zum Ausdruck des Begriffs der „Angehörigkeit" *die Bewohnerinnen Zions,* also *die Frauen Zions,* „des vornehmen Stadtviertels"; denn Duhm wird recht haben, dass hier Zion im engsten Sinne gemeint sei. Auf Zion lag ja der Königspalast und in der Nähe werden die Grossen und Vornehmen gewohnt haben. Diese vornehmen Damen גָּבְהוּ *sind hochfahrend, hoffärtig geworden,* das beweisen sie, wenn sie durch die Strassen gehen; dann schreiten sie einher נְטוּוֹת גָּרוֹן resp. נְטֻוֹת, von der Masora unnötig נְטוּיוֹת gelesen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 v, *gereckt den Hals* d. h. mit gerecktem Hals; uneigentliche Annexion (auch in der folgenden Verbindung), wie oben 1 4 כֶּבֶד עָוֹן. Wie sie den Kopf hochtragen, so werfen sie auch ihre Blicke nach allen Seiten מְשַׂקְּרוֹת עֵינָיִם *schielend mit den Augen,* sie schauen kokett nach der Seite, ob die Begegnenden auch die vornehme Frau bemerken und bewundern. שׂקר ist ἅπ. λεγ., die Bedeutung *schielen, kokett nach der Seite sehen* ist jedoch nach dem syr. סְקַר nicht zweifelhaft. Aber sie machen sich noch durch anderes bemerkbar und auffällig v. 16[b], durch ihren trippelnden Gang und das Klirren ihrer Fussspangen. Die Bedeutung von טָפֹף ist allerdings nicht sicher, aber nach dem Subst. טַף *die Kleinen, die Kinder* ist für das Verb. טָפַף der Sinn *trippeln* doch wahrscheinlich, obschon LXX: σύρουσαι τοὺς χιτῶνας, Luther: *sie schwänzen* übersetzt hat. Die beiden Inf. absol. beschreiben die Art des Gehens (תֵּלַכְנָה), wobei der erste dem Hauptverbum entsprechende nur die Dauer der Handlung ausdrückt: *sie gehen beständig trippelnd einher* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113 s und u. Das Klirren mit ihren Füssen geschieht durch das Zusammenschlagen der Fussspangen עֲכָסִים vgl. v. 18, die sie um ihre Knöchel tragen. Zu dem Mascul.-Suffix ברגליהֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o und zu תעַכֵּסנה mit Pathach vgl. ebenda § 52 n. Interessant ist die Parallele zu unserer Stelle im Koran Sure 24 31. Mohammed wendet sich allerdings mehr gegen die Lüsternheit und Sinnlichkeit der Frauen, während Jesajas Worte auf ihren Stolz und Hochmut gehen, aber auch Mohammed redet von ihren Blicken und dem Geklirr ihrer Füsse. Fussspangen sind eben im Orient ein gewöhnlicher Schmuck der vornehmen Frauen. 17 beginnt der Nachsatz und damit die Schilderung der Strafe: *Mit Grind wird der Herr ihren Scheitel behaften Und Jahwe ihre Scham entblössen.* וְשִׂפַּח *er wird grindig machen* ist mit שׂ geschrieben, aber mit סַפַּחַת *Grind, Schorf* verwandt. Verarmung wird diese stolzen Frauen treffen und in ihrem Gefolge die Krankheit der Armut und Verwahrlosung ihren Haarschmuck zerstören. Für בְּנוֹת צִיּוֹן ist, wie im zweiten Gliede, mit Gesenius und Duhm nur das Suffix ־הֶן zu lesen. So sehr werden sie in der Achtung sinken, dass sie vor Verhöhnung und Insulten nicht sicher sind; und zwar sind es wohl nicht Feinde, sondern der Pöbel, der die stolzen Frauen auf gemeinste Weise insultiert, der Pöbel, der, nachdem die Stützen des Staates durch die Feinde entfernt sind, zur Herrschaft gelangt ist. פָּתְהֵן יְעָרֶה ist nämlich nicht mit Stade ZATW 1886, 336 in "פָּאַת zu verändern; denn פֵּאָה heisst in alter Zeit noch nicht die

Seitenlocken, die Pejes der modernen Juden, und nicht einmal schon für sich allein Schläfe, sondern die Seite, den Rand. Vielmehr wird man mit Bachmann StK 1894, 650 nach 47 3 חֶרְפָּתְהֶן *ihre Scham* zu lesen haben; denn die Analogie des bibl. (I Reg 7 50) und talmud. פֹּתָה plur. פּתוֹת „Angel oder Höhlung, Pfanne, Mutter *cardo femina,* in welcher sich der Thürzapfen bewegt" (Delitzsch), vgl. arab. *faut = interstitium,* reicht nicht hin zur Sicherstellung des überlieferten Textes und seiner gewöhnlichen Übersetzung. Zu dem Suffix ־הֵן statt ־הֶן vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 f.; auch die Anderung des langen o in ein kurzes bei Ableitung von פֹּתָה ist auffallend. Der starke Ausdruck ist übrigens nicht so singulär vgl. Hos 2 12 Na 3 5 Jer 13 22 Hes 16 37 Jes 47 3, dass man ihn gegen das matte und nach v. 17[a] nichtssagende *die Schläfe entblössen* eintauschen möchte. Es handelt sich um Angriffe auf die Ehre und Sittlichkeit, denen die heruntergekommenen und schutzlosen Frauen dann ausgesetzt sein werden.

18—23 folgt ein langer, sehr unpoetischer, aber kulturhistorisch nicht unwichtiger Katalog von Gegenständen der Frauentoilette. Schon die Prosa beweist, dass wir es mit einem Einschub zu thun haben. Übrigens verrät sich der Interpolator auch durch בַּיּוֹם הַהוּא, die übliche Einleitung solcher sekundärer Elemente, und durch die Voranstellung der עֲכָסִים, die Jesaja v. 16 angedeutet hat. Zudem unterbrechen diese Verse deutlich den Zusammenhang zwischen v. 17 und 24. Für das Kulturgeschichtliche vgl. N. W. Schröder, Comment. de vestitu mulierum Hebraearum ad Jes 3 16 ff., Lugd. Bat. 1745 und A. Th. Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch und als Braut, 3 Teile, Amsterdam, 1809/10. **18** Im Ganzen werden einundzwanzig Toilettengegenstände genannt; sie sind alle von dem Oberbegriff תִּפְאֶרֶת *Schmuck* abhängig, eine Jesaja niemals zuzutrauende Verbindung. Unter diesen *Schmuck* werden subsumiert 1) die עֲכָסִים *Fussspangen,* dazu s. o. zu v. 16; 2) die שְׁבִיסִים, von Schröder mit arab. *šumaisa,* deminutiv. von *šams* = Sonne, verglichen, sodass der hebr. Name mit Veränderung von מ in ב für שְׁמִיסִים zu nehmen wäre, und demnach als *Sonnchen,* die als Halsschmuck getragen wurden, erklärt, sind aber eher nach dem Verb. שָׁבַס = שָׁבַץ *plectere* und nach den ἐμπλόκια der LXX als *Stirnbänder,* die von einem Ohre bis zum anderen reichten und als Haarschmuck getragen wurden, zu verstehen; 3) die שַׂהֲרֹנִים *Mondchen* und zwar *Halbmonde,* LXX μηνίσκοι Vulg. *lunulae,* ein Halsschmuck vgl. Jdc 8 21 26, der wie aller Schmuck zugleich als Amulett diente und noch heute so beliebt ist, wie in den katholischen Gegenden die Kreuzchen vgl. ZDPV 1889, 206; Lane Ägypten III 208; Wellh. Arab. Heident. 145. Zu der Deminutivform mit ־וֹן, abgeleitet von einem Nomen, das arab. *šahr* aram. סהרא *Neumond, Mond* entspricht, vgl. König Lehrgeb. II § 122, 4 S. 413. **19** 4) die נְטִפוֹת *Ohrgehänge,* vgl. נָטַף *träufeln,* also die Perlen, die Tropfen klaren reinen Wassers verglichen werden können; auch von midjanitischen Häuptlingen getragen, vgl. Jdc 8 26 und arab. *naṭafa Ohrgehänge* und *munaṭṭafa = eine mit Ohrringen Geschmückte;* 5) die שֵׁרוֹת *Armbänder* nach aram. שֵׁירָא und arab. *siwār Bracelet;* 6) die רְעָלוֹת *Schleier.* **20** 7) die פְּאֵרִים *Kopfbunde, Turbane,* die auch als Schmuck des Priesters und Bräutigams genannt sind Ex 39 28 Hes 44 18 Jes 61 3 10; 8) die צְעָדוֹת, worunter gewöhnlich *Schrittkettchen,* die dazu dienen sollten, die Schritte klein zu nehmen, verstanden werden, die aber wohl eher nach אֶצְעָדָה I Sam 1 10 Num 31 50 *Armspangen,* Spangen um den Oberarm, bedeuten; 9) die קִשֻּׁרִים *Gürtel,* womit auch die Braut am Hochzeitstage sich schmückt Jer 2 32 vgl. Jes 49 18; 10) die בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ *Duftbüchschen,* wörtlich: die Häuschen, Behälter für den Duft, den Hauch eines Aromas vgl. Cnt 1 13 צְרוֹר הַמֹּר, jedoch hält Haupt in Cheynes Is. 82, Z. 8–10 nach dem Assyr. hier für נֶפֶשׁ die Bedeutung *Salbe* für wahrscheinlich; 11) die לְחָשִׁים *Amulette* vgl. zu v. 3 und die Abbildungen in ZDPV 1889, 204 f. **21** 12) die טַבָּעוֹת *Fingerringe;* 13) die נִזְמֵי הָאָף *Nasenringe* vgl. die Abbildungen bei Benzinger Archäol. 106 f. **22** 14) die מַחֲלָצוֹת *Feierkleider* vgl. noch Sach 3 4; 15) die מַעֲטָפוֹת *Überkleider, Mäntel* vgl. arab. *ʿiṭāf Hülle, Mantel;*

16) die מִטְפָּחוֹת *Umschlagtücher* vgl. noch Rt 3 15; 17) die חֲרִטִים, gewöhnlich als *Taschen* erklärt, weil nach II Reg 5 23 ein Talent Silber darin geborgen wird. Man könnte die „Gretchentaschen“ vergleichen; aber es fällt doch dieser Gegenstand hier auf und auch das arab. *ḫarīṭa* bedeutet *Sack*, die LXX übersetzt II Reg 5 23 θύλακος, was sowohl *Sack*, als *die weiten Beinkleider* der Perser bezeichnet. Danach könnte doch hier mit Peiser ZATW 1897, 348 ein entsprechendes Kleidungsstück gemeint sein. **23** 18) die גִּלְיֹנִים, gewöhnlich mit *Spiegel* übersetzt, vgl. רְאִי Hi 37 18; מַרְאָה Ex 38 8; ἔσοπτρον JSir 12 11, vgl. auch Jak 1 23 I Kor 13 12, in alter Zeit hatte man Metallspiegel vgl. Hi 37 18, sodass גִּלָּיוֹן *glatte Tafel* Jes 8 1 ganz gut auch eine *Metallplatte*, einen *Metallspiegel* bezeichnen könnte. Gleichwohl fällt ein Spiegel unter den Schmuckgegenständen und Kleidungsstücken auf, und man wird daher doch eher unter Vergleichung des arab. *galwa feines, seidenes Gewand* und des assyr. *gu-li-nu*, das nach Peiser ZATW 1897, 348 ebenfalls ein Kleidungsstück bezeichnet, und im Hinblick auf διαφανῆ λακωνικά d. i. lakedämonische Gazegewänder der LXX auch in גלינים den Namen eines Kleidungsstückes sehen. Nach dem Assyr. wird man dann mit Peiser גְּלִינִים zu punktieren haben. Übrigens ist nach den ältesten Zeugen im hebr. Text וְ vor das Wort zu setzen und וְהגלילים zu lesen, so auch Ginsburg; 19) die סְדִינִים *leinene Unterkleider, Hemden* vgl. zu Prv 31 24; 20) die צְנִיפוֹת *Turbane*, welche auch die Männer, der Hohepriester Sach 3 5 und der König Jes 62 3, tragen; und 21) die רְדִידִים *feine, weite Überwürfe*, vgl. noch Cnt 5 7. Die Zahl einundzwanzig ist kaum Absicht, an eine „dreifache schlimme Sieben“ denkt der Interpolator nicht, er katalogisiert vielmehr das ganze ihm bekannte Inventar der weiblichen Garderobe.

24 ist die Fortsetzung von v. 17. In wenigen charakteristischen Strichen schildert der Prophet das Schicksal der vornehmen Frauen, er gebraucht auch ganz andere Namen, als die Interpolation, welche v. 24 vorgreift und den Eindruck von v. 24 nur schädigt. Mit dem Stolz und der Schönheit der Frauen Jerusalems ist es dann vorüber, Moder und Lumpen treten an Stelle von Balsam und Pracht. Das folgende יִהְיֶה zeigt, dass וְהָיָה fast als blosse Partikel gefühlt wird vgl. 2 2. Man wird es aber nicht als redaktionelle nachträgliche Verbindung ansehen dürfen, sondern vielmehr daraus erklären, dass מַק יִהְיֶה den zweiten Stichos ausmacht und so vor demselben eine Cäsur anzunehmen ist: *Und dann statt des Wohlgeruchs — Giebts Modergeruch,* der zu dem Grind hinzukommt. *Statt der Schärpe giebts einen Strick,* נִקְפָּה Vulg. *funiculus* nur hier vorkommend, *Statt des Gekräusels eine Glatze.* Die Lesung מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה *Arbeit, gedrechselte Arbeit,* das zweite Wort als Apposition zum ersten gefasst, zeigt, dass die Masora die Inkompatibilität der beiden Wörter fühlte und dieselbe dadurch zu mildern hoffte, dass sie keine Status-constructus-Verbindung las. Aber auch so ist מַעֲשֶׂה gänzlich nichtssagend, dass man mit Duhm darin nur einen stehen gebliebenen Schreibfehler für das folgende מִקְשֶׁה *Gekräusel* sehen kann. פְּתִיגִיל muss nach den alten Verss., sowie nach dem Zusammenhang der Stelle *Prachtgewand* bedeuten; ob darin ein Fremdwort steckt oder ob es als ein Kompositum gefühlt wurde, bleibt unsicher. Auch das folgende מַחֲגֹרֶת *Umgürtung* ist ἅπ. λεγ. und bildet mit שַׂק das Oppositum zu פְּתִיגִיל *Statt des Prachtgewands giebts Sackumgürtung.* כִּי תַחַת יֹפִי, so, und nicht כִּי־, ist zu schreiben; כִּי, = כְּוִי und arab. *kaj*, bedeutet στίγμα *Brandmal,* wobei an Deformationen, die durch die bei den Krankheiten angewandte Heilmethode des Brennens auf Gesicht, Arme u. s. w. verursacht sind, oder auch an Zeichen zu denken ist, welche Sklaven und Besiegten aufgebrannt werden. Das erstere passt hier gut zu der Krankheit, welche den Frauen v. 17ª

24a gedroht wird, und auch das zweite ist nicht ausser aller Möglichkeit, da die Verarmung und das Elend am besten sich durch einen unglücklichen Krieg erklären. Wahrscheinlich liegt hier eine Anspielung an ein Sprichwort zu Grunde, wenigstens kennt noch der Talmud ein solches חלופי שופרא כיבא „der Schönheit Ausgang ist der Brand“, nämlich krankhafte Entzündung (Delitzsch); schwerlich ist aber dieses letzte Glied des Verses mit Duhm und Cheyne als Glosse zu betrachten. Die veränderte Wortstellung markiert nicht wirkungslos den Abschluss dieser Gegenüberstellungen.

25 f. „Eine elegische Schilderung der Verwüstung der Stadt nach dem Verlust ihrer auserlesenen Männer in der Schlacht“ Cheyne. Die Frauen sind hier vergessen, auf die sich die Verse 16 f. 24 und 4 1 beziehen; v. 25 f. handelt es sich um eine Stadt, in v. 25 ist sie angeredet und in v. 26 von ihr gesprochen. Von welcher Stadt die Verse ursprünglich reden, weiss man nicht; jetzt beziehen sie sich nach dem Willen dessen, der sie hier beigefügt hat, auf Jerusalem. Das kann auch der ursprüngliche Sinn sein. Die Verse sind dann einem Gedichte entnommen, das etwa wie die Klagelieder den Untergang Jerusalems nach 586 betrauert; zwei Citate sind es aus einem solchen Liede, weil der Wechsel der Person unmittelbare Folge eher ausschliesst. Beigeschrieben sind die beiden Citate hier, weil der Interpolator damit das 4 1 genannte Verfahren der Jerusalemerinnen erklären wollte. Auch im Ausdruck findet sich manches in diesen Versen, das mehr an einen späten Poeten als den Propheten Jesaja erinnert, vgl. die Auslegung. Der Schluss, dass die beiden Verse nicht jesajanisch sind, sondern Citate aus einem sonst verlorenen Gedichte, ist unvermeidlich (Duhm, Cheyne).

25 *Deine Mannen sollen durchs Schwert fallen Und deine Jungmannschaft im Kampfe.* מְתַיִךְ *deine Mannen*, nicht *deine Ehemänner*, in späterer Zeit gerne in Poesie in Ps und Hi gebraucht. Auch der Gebrauch von גְּבוּרָה abstr. pro concreto: deine Gibborim, deine Helden, robur, *Kerntruppen* ist poetisch. **26** *Und jammern und klagen werden ihre Pforten Und leer geworden sinkt sie zur Erde nieder.* Zu אָנוּ וְאָבְלוּ vgl. die späte Stelle 19 8; auch פְּתָחִים *Pforten*, ein gewählterer Ausdruck als שְׁעָרִים, hat eine Parallele in dem späten 13 2. Die Pforten klagen, weil das Leben, das sich sonst dort bei den Beratungen abspielte, infolge der Niederlage der Bewohner verschwunden ist; so sind die weiten Hallen verödet und die Stadt selber נִקָּתָה, Pausalform für נִקְּתָה, *ist leer geworden*, natürlich von Einwohnern, und sinkt in den Staub. Das in Trümmer versinken vergleicht der Dichter mit dem sich setzen der Trauernden auf die blosse Erde vgl. Thr 2 10.

Über diese Einfügung von 3 25 f. hinweg bildet **1** in Cap. 4 die Fortsetzung zu 3 24 und zugleich den Schluss dieses Stückes. Soweit wird es mit den stolzen Frauen, die jetzt von oben auf alle herabsehen, schliesslich kommen, dass sie in der Verzweiflung über den Spott und Hohn, den sie vom Pöbel erleiden müssen, alle Vornehmheit vergessen und dass sie, um vor den gemeinsten Insulten einigermassen geschützt zu sein, kein anderes Rettungsmittel mehr kennen, als sich dem ersten besten Mann an den Hals zu werfen. Sie verzichten darauf, dass er, wie es sonst des Mannes Pflicht war, ihnen Speisung und Kleidung verschaffe; dafür wollen sie selber sorgen, sei es durch Arbeit, sei es aus dem Rest ihres einstigen Vermögens, wenn sie nur seinen Namen tragen נִקְרָא שֵׁם עַל d. h. als seine Angehörigen, sein Eigentum gelten dürfen und damit einen Anspruch auf seinen Schutz haben. Der jetzt so verachtete gemeine Mann wird dann von sieben jetzt so stolzen und vornehmen Frauen zugleich begehrt werden; das ist das Ende ihres Stolzes und ihrer Vornehmheit. Eine Nachahmung des Anfangs dieser Stelle s. Sach 8 23. Im

übrigen ist der Vers parallel 3 6 f.: Wie die Männer einen Beamten suchen, der sie schützte in der Anarchie und Ordnung schaffte, so suchen die Weiber einen Mann, der sie von Spott und Schande befreite.

Zu dem ursprünglichen Bestande dieser Verkündigung des Gerichts über die stolzen Frauen Jerusalems gehören 3 16 17 24 und 4 1:

16 Weil so stolz geworden sind   Die Frauen Zions
Und gehen einher mit gerecktem Hals   Und nach allen Seiten blickend,
Beständig trippelnden Gangs   Und mit den Fussspangen klirrend,
17 Wird mit Grind der Herr ihren Scheitel behaften   Und Jahwe ihre Scham entblössen.
24 Und dann statt Wohlgeruchs   Giebts Modergeruch,
Statt der Schärpe einen Strick,   Statt des Gekräusels eine Glatze,
Statt des Prachtgewandes Sackumgürtung   Schandmal statt der Schöne,
1 Und ergreifen werden sieben Frauen   Einen Mann an jenem Tage:
„Unser eigen Brot wollen wir essen,   In unser eignes Gewand uns kleiden,
Nur lass uns deinen Namen tragen!   Befrei uns von Spott und Schande!"

Dieser Abschnitt ist deutlich ein Seitenstück zu dem Vorigen 3 1–15 und daher ist seine Abfassung in die gleiche Zeit zu verlegen, also in die Regierungszeit des Königs Ahas s. o. S. 41.

Das Metrum ersieht man aus der soeben gegebenen Übersetzung. Die Gruppierung der Verse zu Strophen hat die Schwierigkeit, dass mit dem Ende vierzeiliger Strophen, deren man fünf zählen kann, nicht immer kräftige Sinneinschnitte zusammenfallen. Duhm hat dagegen in drei sechszeilige Strophen eingeteilt, die wohl bessere Sinneinheiten (v. 16 v. 17 und 24 4 1) darstellen, aber die Auswerfung von v. 24^b als Glosse und hie und da für die ersten Glieder eines Doppelverses grössere Kürzen als für die zweiten z. B. v. 16, wo ויאמר יהוה als erster Vers gefasst wird, ebenso v. 24: וְתַחַת מַקְשֶׁה קָרְחָה, voraussetzen. Wenn wirklich Strophen und Gedankeneinheiten sich decken müssen, so ist auf Zerlegung in Strophen zu verzichten.

e) 4 2–6 Zion in der Endzeit, geborgen und verherrlicht durch die sichtbare Gegenwart Jahwes.

Der Abschnitt ist ein eschatologischer Anhang, der deutlich dem düsteren Bilde, das Jesaja von Jerusalems und Judas nächster Zukunft in 2 6—4 1 entwirft, das herrliche Lichtbild der Endzeit entgegenstellt, welches in der Hoffnung und dem Glauben der nachexilischen Gemeinde lebendig war. Da in v. 4 (doch vgl. zu d. St.) eine Beziehung auf 3 16 vorzuliegen scheint, ist der Abschnitt von Anfang an als Abschluss der Sammlung 2 6—4 1 berechnet und daher nicht als ein anderswoher genommenes isoliertes Stück, sondern als ein Produkt des Sammlers zu betrachten, ähnlich wie in Hosea und Amos am Ende tröstliche Ausblicke hinzugefügt sind. Dass diese Verse nicht von Jesaja stammen, beweisen sie nach Inhalt und Form; vgl. dazu die Auslegung und die Bemerkungen am Ende.

2 *An jenem Tage wird, was Jahwe sprossen lässt, gereichen zur Zierde und Ehre Und was das Land an Früchten hervorbringt, zum Ruhm und Schmuck Den geretteten Israeliten.* Zur Not lässt sich in der durch grosse Buchstaben angedeuteten Weise in diesen Worten ein Dreizeiler erkennen. בַּיּוֹם הַהוּא *an jenem Tage* kann nur deshalb an 4 1 anknüpfen, weil der Verf. in den Worten der Propheten bereits nichts anderes sieht, als eine Schilderung der Ereignisse der Endzeit, vgl. zu 1 1. Seine Gedanken leben ganz in der Zukunft, in der Eschatologie, für ihn ist der „Tag" nicht mehr, wie für die ersten Propheten Amos und Jesaja, der Tag, da Jahwe an Israel das Gericht vollstreckt, sondern der Tag Jahwes hat einen viel mannigfaltigeren Inhalt: die Kehrseite des Gerichtes, das natürlich auch die Sünder in Israel selber trifft und die Sünde

daraus entfernt (vgl. v. 4), ist die glänzende Verherrlichung Zions samt dem heiligen Lande und seinen Bewohnern. Von einem Messias ist hier keine Rede. Denn צֶמַח יְהוָה mit der Tradition und unter den Neueren mit Delitzsch, de Lagarde und Sellin Serubb. 35 f. auf den Messias zu deuten, widerrät schon der Parallelismus mit פְּרִי הָאָרֶץ; dann aber heisst der Messias niemals צֶמַח יְהוָה *Spross Jahwes,* sondern ein Sprössling des davidischen Geschlechts Jer 23 5 33 15, und wenn er blos צֶמַח genannt wird, wie Sach 3 8 6 12, so ist auch da an nichts anderes gedacht, als an einen Davididen. Darum lehnt auch Orelli die Beziehung auf den Messias hier ab. Es handelt sich vielmehr um die wunderbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes (denn dies ist unter הָאָרֶץ verstanden) in der Endzeit; das ist ja ein stehender Zug in dem eschatologischen Gemälde vgl. z. B. Hes 34 26–30 47 1–12 Jes 55 13 Jo 4 18 und den Schluss von Amos und Hosea Cap. 2, nämlich Am 9 13 und Hos 2 23 f., ausserdem auch die späten Stellen in Jes 30 23 f. 32 15 und in Jer 31 12–14. Die Endzeit bringt eine wunderbare Metamorphose des heiligen Landes; die Früchte werden dem Fleisse des Landmanns nicht ausbleiben und reicher Segen kann nicht fehlen vgl. Dtn 28 Lev 26. Wenn nun neben diesen Gaben in der Natur der צֶמַח יְהוָה *das, was Jahwe sprossen lässt,* erwähnt wird, so ist an besondere Wundergaben Jahwes zu denken. Zuerst sind darunter zu verstehen, da es sich um das, was Jahwe *sprossen* lässt, handelt, ausserordentliche Gaben, die der Mensch nicht seiner Bearbeitung des Bodens verdankt, sondern die noch unmittelbarer auf Jahwes Segnung des Landes zurückgehen; das Land wird zu einem Paradies, zu einer grossen herrlichen Oase, wo reiche Vegetation ohne Zuthun des Menschen sich zeigt. Aber der Ausdruck ist so allgemein und von Deuterojesaja auf das Neue, was Jahwe in der Geschichte bringen wird, angewendet, dass man schliesslich unter dem, was Jahwe sprossen lässt, die wunderbaren Gaben der neuen glücklichen Periode in der Geschichte und nach 61 11 auch geistige Güter verstehen kann, die zur Ehre und zum Ruhme Israels gereichen. Diese mittelbaren und unmittelbaren Segnungen Jahwes dienen den Israeliten zur Ehre und zum Ruhm unter den Völkern; dann heisst Israel „ein von Jahwe gesegnetes Geschlecht“ 61 9, vgl. ferner Hes 34 29 Mal 3 12 Jes 62 2 f. Jo 2 17 und Dtn 4 6 f. 28 10. Auch der Ausdruck פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל ist hier bereits ein bestimmter Terminus der Eschatologie; bei Jes kommt er nur in Stellen vor, die nicht auf Jesaja zurückgehen, vgl. 10 20 28 5. Deutlich ist sein Sinn in Jo 3 5: er bezeichnet *die dem Endgericht entronnenen Israeliten;* das abstr. פְּלֵיטָה *Entrinnung, Rettung* ist für das concret. *die Entronnenen* gebraucht. 3 וְהָיָה *und es geschieht* reiht die neue Aussage über die Heiligkeit aller noch übrigen Bewohner ohne jede innere Verbindung einfach an v. 2 an. *Und es geschieht, wer übrig ist in Zion, Und wer noch am Leben gelassen ist in Jerusalem, Heilig wird er genannt werden,* bildet auch zur Not einen neuen Dreizeiler, nur dass die beiden ersten Zeilen bedeutend kürzer sind als im Tristichon von v. 2. Die פְּלֵיטָה, das sind eben die vom Endgericht Verschonten, die Übergebliebenen in Jerusalem von v. 3, wird heilig heissen d. h. heilig sein, da sie diesen Namen verdient. Die Wendung *genannt werden* ist besonders in den Schlusscapiteln Jes's häufig vgl. 60 14 61 6 62 4 12 (Duhm). „Heilig“ zu sein,

war auch im alten Israel ein Höhepunkt des alltäglichen Lebens; „heilig", „geweiht" war man bei den Festen am Heiligtum, wo man sich vor Jahwe freute, aber auch, wenn man ins Feld zog gegen die Feinde. Nur den Dienern an den Heiligtümern kam das Heiligsein beständig zu, auch denen, die in Jahwe widersprechender Weise sich dem Dienste der Gottheit geweiht hatten, wie die Ḳedeschen vgl. Dtn 23 18. Dem gewöhnlichen Bürger lagen andere Aufgaben ob und schwebten andere Ideale vor, erst die Propheten haben den Begriff der Heiligkeit mit ethischem Inhalt erfüllt, sodass das ganze Volk ein heiliges hätte sein können in der Erfüllung seiner sittlichen und bürgerlichen Pflichten. Aber von diesem Sinne spürt man in unseren Versen nichts, sondern von einer Heiligkeit derer, die am Heiligtum wohnen, von einer Heiligkeit, die der späteren gesetzlichen Zeit als das Ideal des Israeliten vorkam. Es war wieder die alte Heiligkeit des Priesters und Dieners am Heiligtum; die Juden sollten das priesterliche Herrschergeschlecht der ganzen Welt sein vgl. die späte Stelle Ex 19 6, sie sollten ein Leben führen, wie es einer herrschenden Priesterkaste der ganzen Welt möglich ist und geziemt vgl. 61 6 62 12 und Sach 14 20 f. Eine Zeit soll kommen, wo Zion das Heiligtum der ganzen Welt ist und seine Bewohner die Priester der ganzen Menschheit und als solche auch von allen geehrt und geachtet sind. *Jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem* ist eine Näherbestimmung des Subjektes von v. 3ª, die ungeschickt erst nach dem Prädikat erscheint. Sie wird daher mit Stade ZATW 1884, 151 für eine Glosse zu halten sein, da das Versende von v. 2 und 4, auf welches Duhm zum Schutze von v. 3ᵇ verweist, keine syntaktischen Schwierigkeiten bereitet. Die Glosse soll die Heiligen der Endzeit genauer präzisieren, es sind eben nicht alle, die vor dem Gericht in Jerusalem sind, nicht alle, die in den Bürgerlisten Jerusalems figurieren vgl. zu Hes 13 9, sondern nur die entrinnen dem letzten Gericht, die zum Leben aufgeschrieben sind in dem Merkbuch Jahwes סֵפֶר זִכָּרוֹן Mal 3 16 oder, wie es auch heisst, in dem Buch des Lebens oder der Lebendigen Ex 32 32 f. I Sam 25 29 Ps 69 29 139 16 Dan 12 1 Henoch 47 3 Apk Joh 13 8 17 8 20 12 21 7; vgl. Jer 22 30 Hes 9 4 Apk Joh 7 3 ff. Die Grundstellen Hes 9 4 und Mal 3 16, sowie auch die vielen Psalmenstellen, die von der gerechten Vergeltung reden, vgl. nur Ps 1 6, zeigen, dass es sich bei dem „Buch des Lebens" nicht um die Aufzeichnung der zum Heile Prädestinierten, sondern der sich fromm und gottesfürchtig Erweisenden handelt. Das *Leben* hat hier einen tiefern Sinn, denn es schliesst die Teilnahme an dem Heile ein, das am Ende der Tage anbrechen wird, so schon bei Hes vgl. z. B. Hes 33 11. 4 bringt die Bedingung nach, die zuerst erfüllt sein muss, ehe sich die Verheissung v. 2 f. verwirklichen wird. Die Fassung von v. 4 als Vordersatz zu v. 5ª ist ausgeschlossen, da v. 5ª vielmehr eine zweite Bedingung nennt. Zuerst, sagt der Dreizeiler von v. 4, muss alles Schlimme aus Jerusalem entfernt sein: *Wenn abgewaschen hat der Herr den Unrat der Töchter Zions Und die Blutschuld Jerusalems hinweggespült aus seiner Mitte Durch den Geist des Gerichts und den Geist der Vertilgung.* LXX fügt mit Unrecht zu den בְּנוֹת צִיּוֹן noch die Söhne, sie verkennt also die offenbare Rückbeziehung auf die Schilderung der vornehmen Damen Zions in Cap. 3. Oder sollte am Ende בְּנוֹת eine Einfügung sein? Das

Bild wäre noch stark genug und hätte in Prv 30 12 eine genaue Parallele, auch entspräche es besser den דְּמֵי יְרוּ׳ *den Blutflecken Jerusalems*, die schwerlich auf das in 3 1–15 geschilderte Treiben in Jerusalem, sondern auf die Blutschulden hinweisen sollen, welche Jerusalem in das babylonische Exil führten vgl. bes. Jer 2 34 Hes 7 23 22 2–5, und von welchen es immer noch nicht frei war. יָדִיחַ *abspülen* wird, wo es sonst sicher vorkommt Hes 40 38 und II Chr 4 6, vom Reinigen des Altars gebraucht, ist also der Kultussprache entnommen. Um so merkwürdiger ist, dass die Abspülung durch den Geist erfolgen soll. Aber der Geist spielt in der späteren Zeit eine grosse Rolle und vielleicht ist ihm die Funktion des Gerichts zugeteilt auf Grund der Stellen 11 4 und 40 7 (Duhm). Hier heisst er *ein Geist des Gerichts* d. h. des Endgerichts und *der Vertilgung* d. h. des Wegschaffens, offenbar in Anlehnung an den beliebten deuteronomischen Ausdruck: וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ vgl. Dtn 13 6 u. öfters. Vgl. auch Sach 13 2. 5 bietet die grössten Schwierigkeiten; die Ausleger gehen daher auch weit auseinander. Bei dem masoretischen Texte beruhigt sich die Übersetzung bei Kautzsch, nur dass sie וְעָשָׁן gegen die Accente mit Recht zu dem Folgenden zieht. Danach wäre der Sinn: Jahwe wird zum Schirmdach über Zion und den dort abgehaltenen Versammlungen ein Gewölk tagsüber und Rauch und flammenden Feuerglanz bei Nacht erschaffen. Damit besagte der Vers etwas ganz Singuläres, was am allerwenigsten in solchen sekundären Stellen zu erwarten ist: ein eigenes Schirmdach für Zion, das zudem aus einer Wolke bestehen sollte, welche vor dem Regen Schutz zu bieten hätte; und das Wichtigste und sonst von dem künftigen Jerusalem Gerühmte: die „Gnadengegenwart Jahwes", wäre nicht genannt, obschon doch sonst in der Wolke und im Feuerscheine Jahwe gegenwärtig ist vgl. Ex 13 21 f. 14 19 f. 19 9 16 Num 14 14. Aus diesen Gründen ist mit Duhm בָּרָא zu beanstanden und nach LXX dafür וּבָא *und er kommt* zu lesen. Somit redet auch unsere Stelle von der sichtbaren Gegenwart Jahwes auf Zion, die in der Endzeit statthaben wird. Die Frage ist nur die, wie der Text im Folgenden zu fassen sei: LXX übersetzt καὶ ἥξει καὶ ἔσται πᾶς τόπος, was einem hebr. וּבָא וְהָיָה כָּל־מְכוֹן entspricht, dann bietet LXX vor עָנָן ein σκιάσει und vor עָשָׁן ein ὡς, was Duhm auf ein עַל [= צֵל] und ein בְּ [= כְּ] zurückführt. Indem Duhm ferner καὶ ἔσται πᾶς als Übersetzung des hebr. יְהוָה עַל betrachtet, erhält er folgenden Inhalt: Und kommen wird Jahwe auf die Stätte des Berges Zion und dessen Versammlung auf der Wolke bei Tage und im Rauch und Glanz der Feuerlohe bei Nacht. Schwierigkeiten scheint mir in dieser Herstellung des Textes die Parallele von עַל *auf der Wolke* und בְּ *im Rauch* zu bieten; beide Präpositionen scheinen mir auch unnötig und sowohl σκιάσει als auch ὡς in LXX könnten auf Erklärung beruhen. Ich möchte daher den Anfang von LXX, die das unmögliche בָּרָא entfernt, ganz acceptieren = וּבָא וְהָיָה, im übrigen aber den masoret. Text vorziehen; es ist doch nicht zu empfehlen, für das מִקְרָאֶהָ (defektiv geschrieben für מִקְרָאֶיהָ *ihre* näml. Zions *Versammlungen* vgl. 1 13) nach LXX τὰ περικύκλῳ αὐτῆς ein ursprüngliches מִגְרָשֶׁיהָ *ihre Umgebung, ihr Bezirk* (vgl. Jos 21 11 Hes 48 17) zu vermuten. Schliesslich ist noch die Frage zu erörtern, ob v. 5 eine weitere Verheissung zu v. 2 und 3 hinzufüge oder ob er in Fortsetzung von v. 4 eine zweite

Bedingung für die Erfüllung der Verheissungen v. 2 und 3 nenne. Die Exegeten entscheiden sich für die erste Seite der Alternative; aber der wunderbare Segen des Landes und die Heiligkeit der Bewohner Zions sind bei weitem verständlicher, wenn sie die Folge der Gegenwart Gottes sind, als wenn sie ihr vorausgehen. v. 5ᵃ fasse ich daher als die positive Seite neben der negativen von v. 4. Beide sind die Bedingung, deren Erfüllung das künftige Heil einleitet. Somit übersetze ich v. 5ᵃ als vierten Dreizeiler: *Und wenn er* (natürlich אֲדֹנָי v. 4) *gekommen und gegenwärtig ist über der ganzen Stätte des Berges Zion Und über den dortigen Versammlungen als eine Wolke bei Tage Und als Rauch und flammender Feuerschein bei Nacht.* Mit dieser Fassung ist auch ein besserer Anschluss für v. 5ᵇ und 6 gewonnen und v. 5ᵇ nicht mit Dillmann und Duhm als Glosse anzusehen. Das כִּי will nicht die Notwendigkeit der Erschaffung oder des Daseins einer Hülle über dem Berge Zion begründen, sondern die Verheissungen von v. 2 f.: Denn Jahwes Gegenwart auf Zion ist ein segensvoller Schutz, so dass dort die Bewohner von niemand angetastet und vor jeder Gefahr sicher sind. Man darf aber dann nicht übersetzen: denn über alle Hoheit ist ein Baldachin, sondern כָּבוֹד ist = כְּבוֹד יְהוָה (wie vielleicht nach LXX A zu lesen ist) δόξῃ κυρίου *die Herrlichkeit Jahwes,* die in der Wolke erscheint, weil sie von ihr verhüllt ist Ex 24 15–18 Thr 3 44 Hi 22 4 Ps 97 2, vgl. das targum. ענן יקרא, und bildet das Subjekt; ferner ist כֹּל statt כָּל־ zu lesen und absolut = *alles* zu fassen vgl. Gen 16 12 24 1. Zu dem Prädikat gehört neben חֻפָּה auch וְסֻכָּה, das schon Hitzig aus 6 zu v. 5ᵇ gezogen hat. Weiter ist mit LXX וְהָיָה (καὶ ἔσται) für תִּהְיֶה zu lesen und יוֹמָם, dem kein לַיְלָה entspricht, auszulassen. Somit schliesst dieser eschatologische Anhang mit dem Dreizeiler: *Denn über allem ist Jahwes Herrlichkeit ein Schutz und Schirm Und sie wird dienen zum Schatten vor der Hitze und zur Zuflucht Und zum Obdach vor Wetterguss und Regen.* Dass Hitze, Wetterguss und Regen Bilder sind für allerlei Ungemach z. B. den Zorn des Tyrannen ist aus 25 4 ersichtlich, vgl. auch 28 17 32 2 (so Duhm). Wie hier die Herrlichkeit Jahwes, so ist 25 4 Jahwe selber ein צֵל und מַחְסֶה vor Hitze und Wetterguss genannt, und Ps 27 5 31 21 finden wir dieselbe Anschauung wie hier vgl. dort סֵתֶר bes. סֵתֶר פָּנֶיךָ und סֻכָּה, in denen Jahwe die Seinen schützt. Vgl. Sach 12 8.

Dass dieser eschatologische Anhang nicht vom Propheten Jesaja herstammt, hat Duhm erkannt und Cheyne besonders ausführlich bewiesen. Die Auslegung hat gezeigt, dass die eschatologischen Ideen hier zum Ausdruck kommen, wie sie von Hesekiel an in der Hoffnung der Israeliten auftauchen: die wunderbare Fruchtbarkeit und Umgestaltung des Landes, der dem Endgericht entrinnende Rest auf Zion (die פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל), die Heiligkeit seiner Bewohner, [das Buch des Lebens,] die sichtbare Gegenwart Jahwes auf Zion, der vor jeder Unbill und jedem Ungemach die Bewohner schützt. Es ist unmöglich, auch nur einen Teil dieses Abschnitts (Stade: v. 2–4; Dillmann: v. 2–5ᵃ) für alt anzusehen; es hilft dazu auch nichts die Umstellung von Stade ZATW 1884, 149—151, der die Verse in der Reihenfolge v. 4 3 2 lesen will. Denn die fünf Verse hangen zusammen und sind jedenfalls in recht späte Zeit zu verlegen, da die hier auftretenden Theologumena bereits ein Gemeingut der frommen Juden geworden waren. Hesekiel, Maleachi und Tritojesaja und wohl auch Joel liegen schon hinter dem Verf.; diesen für einen Zeitgenossen Sacharjas anzusehen und in dem Stücke eine „Anspielung auf den zu צֶמַח und פְּרִי הָאָרֶץ umbenannten זְרֻבָּבֶל“ (Sellin Serubb. 35 f.) zu finden, geht daher nicht an.

Gerade als solche kurze Zusammenfassung der eschatologischen Hoffnung sind diese Verse von hoher Bedeutung; sie eignen sich auch wohl zum tröstenden Abschluss der kleinen Sammlung 2 6—4 1, welche von dem Gerichte über die gottlosen Jerusalemer und Jerusalemerinnen handelt. Dass der Verf. von v. 2–6 ein hohes poetisches Geschick besessen habe, ist jedoch nicht zu sagen. Die Dreizeiler, die wir versucht haben, darin zu finden, sind sehr ungelenk und könnten auf keine Weise Jesaja zugetraut werden.

3) 5 1–30 Ankündigung und Begründung des göttlichen Gerichts.

Das Capitel ist als eine Sammlung für sich zu betrachten, da es weder mit Cap. 4 noch mit Cap. 6 verbunden werden kann (Duhm). Cap. 4 giebt einen Abschluss, der keine neue Gerichtsdrohung nach sich duldet, und Cap. 6 ist so zweifellos ein Anfang, dass dasselbe ganz an die Spitze aller jesajanischen Worte gehörte. Übrigens bietet diese kleine Sammlung der Erklärung ihrer Entstehung grosse Schwierigkeiten. Hier sei nur erwähnt, dass bereits Ewald v. 25–30 als das Ende von 9 7—10 4 erkannt hat. Weiteres siehe unten nach v. 24 und am Schluss des Capitels.

a) 5 1–7 Die Parabel vom Weinberg.

Wie Amos an dem Feste zu Bethel sich dadurch Gehör verschaffte, dass er auf einmal unter der versammelten Menge ein Klagelied anstimmte (vgl. Am 5 1 2), so tritt hier Jesaja als Volkssänger auf. Es waren wohl auch bei festlichem Anlass die Bewohner von Stadt und Land (vgl. v. 3) in Jerusalem vereinigt, und von jeher hörten die Orientalen solchen Volkserzählern und Liedersängern gerne zu (vgl. Hes 33 32). So findet Jesaja aufmerksame Hörer, und was er zu sagen hat, kleidet er geschickt in eine Parabel ein, wie Nathan vor David (II Sam 12 1–10). Zuerst sollen die Hörer gar nicht wissen, dass es um ihre Sache sich handelt; erst nachdem sie, ohne es zu ahnen, über sich selber das Urteil gefällt haben, wird das Geheimnis enthüllt und das „tua res agitur“ ihnen vorgehalten. Meisterhaft hat Jes verstanden, die Aufmerksamkeit auf das Höchste zu spannen und, wenn er auch nach und nach die Hörer merken liess, dass es sich nicht um einen gewöhnlichen Weinberg handle, erst zuletzt den Schleier ganz zu heben. Er brauchte nicht zu fürchten, dass die Zuhörer von vornherein die Pointe seiner Parabel erraten, da an das volkstümliche Sprichwort vom „Abweiden des Weinbergs“ (vgl. zu 3 14) nicht angespielt wird.

1[a] der Vorgesang besteht aus zwei mit seinen klingenden und durchdringenden Assonanzen unter den Zuhörern Ruhe schaffenden Zeilen: *Lasst mich doch singen von meinem Geliebten Das Liebeslied von seinem Weinberg.* שִׁיר לְ bedeutet hier nicht, wie sonst, „zu Ehren jemandes singen“, sondern לְ hat beidemal den Sinn von „in Bezug auf“, „über“, „von“; deswegen ist jedoch keineswegs mit Bachmann an erster Stelle אֶל־ zu lesen. Der Wechsel von יְדִיד *Geliebter* und דוֹד *Liebling* fällt auf; aber statt nur das eine überall zu lesen, hat man vielmehr דוֹדִי für eine abgekürzte Schreibweise von דוֹדִים = Plur. abstr. *Liebe* anzusehen und somit letzteres zu lesen (so Lowth, Cheyne, Budde), wenn man nicht noch einfacher mit Cersoy blos דוֹדַי punktiert: *mein Liebeslied.* Die Bezeichnung eines Liedes auf einen Weinberg als Liebeslied erklärt sich nach Cnt 1 15 8 12 (s. zu diesen Stellen) und dient der beabsichtigten Verhüllung des Gedankens. 1[b] beginnt das Lied. In v. 1[b] und 2 macht Jes die Hörer mit der Sachlage bekannt, er erzählt ihnen, wie der Weinberg aufs beste angelegt und besorgt wurde und wie er doch die Hoffnung des Besitzers täuschte. *Einen Weinberg hatte mein Geliebter erworben,* הָיָה לְ bedeutet: war ihm geworden, war sein Eigentum geworden. Der Weinberg war in bester Lage בְּקֶרֶן בֶּן־שָׁמֶן *auf fettreicher Bergeshöhe;* also sonnig war die Lage und

fruchtbar das Erdreich. קֶרֶן *Horn* ist hier von einem Berghorn, Bergvorsprung, einer Anhöhe, gebraucht, und בֶּן־שָׁמֶן, wörtlich: ein Sohn des Fettes, ist Umschreibung des Adjektivs *fettreich, fruchtbar*, eine poetische Umschreibung, die nicht nur auf Personen angewandt wird, vgl. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 128 v. Die „Verbesserung" Bachmanns בְּקֶרֶב גַּן־שָׁמֶן „inmitten eines fruchtbaren Gartens" ist daher unnötig; wie sollte auch ein Garten erst von Steinen gereinigt werden müssen? Und Cheynes בְּקֶרֶב גֵּי שְׁמָן *inmitten eines fruchtbaren Thales* (28 1 4) passt nicht dazu, dass der eigentliche Weinberg (v. 7) das judäische Bergland ist. **2** Um das Grundstück vollständig fruchtbar zu machen, *grub er es um,* וַיְעַזְּקֵהוּ ein ἅπ. λεγ., aber in der Bedeutung „umgraben" durch Mischna und Arabisch gesichert; *und entsteinte es,* das Pi. וַיְסַקְּלֵהוּ hat hier privativen Sinn: von Steinen reinigen vgl. 62 10 und Ges.-Kautzsch[26] § 52 h; *und bepflanzte es mit Edelreben* שֹׂרֵק, worunter wahrscheinlich die edle Rottraube zu verstehen ist, vgl. שֹׂרֵקָה Gen 49 11 und zu נָטַע mit doppeltem Objekt Ges.-Kautzsch[26] § 117 ee. Ferner baute er einen *Turm* darein, der zur Aufbewahrung der Arbeitsgeräte, sowie zum Aufenthalt des Wächters und auch des Besitzers während der Lesezeit dienen sollte, und ebenso hieb er *eine Kelterkufe* (ὑπολήνιον Mk 12 1) aus, in welche man den gekelterten Wein konnte ablaufen lassen. So war alles gethan und eingerichtet für einen guten Herbst; der Besitzer hoffte auf einen reichen Ertrag (zu עָשָׂה „producieren", „hervorbringen" ist der Weinberg Subjekt) an guten edlen Trauben עֲנָבִים, statt dessen brachte ihm der Weinberg בְּאֻשִׁים d. i. Wildlinge, Trauben von herbem säuerlichen Geschmack, wie die wilde Rebe sie trägt vgl. ZDPV 1888 160 f.

Von **3** bis v. 6 lässt Jes seinem Freunde das Wort: der fordert v. 3 f. die mit der Sachlage durch den Propheten v. 1[b] und 2 bekannt gemachten Zuhörer, die hier als Jerusalemer und Judäer bestimmt werden, auf, als Schiedsrichter das Urteil zu fällen, ob seine Hoffnung auf einen guten Ertrag seines Weinbergs begründet war oder ob er selber durch irgend welche Vernachlässigung die schwere Enttäuschung verschuldet habe. **4** Über das Dageš forte conj. nach מַה־ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 20 d. מַדּוּעַ *warum hoffte ich* = war meine Hoffnung nicht vollauf berechtigt oder hatte sie keinen Grund? Entscheidet! Die aufgerufenen Schiedsrichter schweigen; denn sie wüssten ihm nichts zu nennen, was er noch weiter hätte thun sollen. Damit haben sie stillschweigend auch ihr eigenes Urteil gesprochen (s. v. 7), und der Besitzer kann nun **5** f. erklären, was er mit dem Weinberg anzufangen gedenke: ihn der Verwilderung und gänzlicher Verödung anheimfallen zu lassen. Wie dies geschieht, wird zunächst in zwei parallelen Sätzen ausgesagt, welche die Niederlegung jeglicher schützenden Schranke hervorheben, mag diese in einer Dornhecke מְשׂוּכָּה (mit plene geschriebenem ŭ in geschärfter Silbe vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 9 o) oder einer Mauer גְּדֵר bestehen; die Folge davon ist, dass der Weinberg der Abweidung und Zertretung durch Weidtiere und Wild anheimfällt (= וְהָיָה לְ), da jeder Weinberg zu seinem Schutze einer Hecke oder einer Mauer bedarf. Die Inff. absoll. הָסֵר und פָּרֹץ sind das Objekt zu עֹשֶׂה. **6** Da aber die Rebenanlage gänzlich verschwinden, dem Weinberg der Garaus (= בָּתָה, Nebenform von בַּתָּה, abgeleitet von בתת „abschneiden"),

also ein jäher Untergang bereitet werden soll, wird ihm jede Fürsorge entzogen: Die Reben sollen nicht mehr beschnitten und der Boden nicht mehr behackt werden, in שָׁמִיר וָשַׁיִת *Dornen und Disteln* (solche Zusammenstellung allitterierender Wörter ist in sprichwörtlichen Redensarten beliebt) soll er aufgehen. Dornen und Disteln, eigentlich Dornen und Gestrüpp, sind das Objekt, das Produkt, zu עָלָה: der Weinberg geht auf in Dornen und Gestrüpp, er wird zur völligen Wildnis und zwar zu einer solchen, die mit dem Fluche der Regenlosigkeit behaftet ist vgl. II Sam 1 21; denn der Eigentümer will den Wolken *verbieten* (= צִוָּה מִן), jemals wieder über diesem Grundstück zu regnen. Mit diesen letzten Worten wirft der Prophet die Hülle der Allegorie ab und lässt erkennen, dass der redende Besitzer des Weinbergs Jahwe ist; denn Jahwe allein ist der Herr, der die Macht hat regnen zu lassen, wo er will vgl. Am 4 7. Nicht der Glaube an Jahwe als den Schöpfer des Alls und den allmächtigen Leiter der ganzen Natur, ein Glaube, der sich erst als Konsequenz der prophetischen Gotteserkenntnis ergab, liegt dieser Anschauung zu Grunde, sondern der alte Glaube, dass überall, wo fruchtbare Gegenden sich finden, an Quellen und Oasen, elohimische Mächte wirksam seien und dass besonders auch der Regen, als die notwendige Bedingung der Fruchtbarkeit in Palästina, auf Jahwe zurückgehe vgl. bes. noch Dtn 11 10–17, wo der Unterschied zwischen Ägypten und Palästina in dieser Hinsicht geschildert ist.

7 Aus den letzten Worten haben die Hörer erkannt, dass es sich um keinen gewöhnlichen Weinberg handelt, und sie mögen geahnt haben, wessen Urteil sie stillschweigend fällten. Kurz und schlagend wird ihnen das letzte Rätsel gelöst, die noch nicht ganz durchsichtige Allegorie erklärt und die auffallende letzte Aussage v. 6ᵇ begründet. Der Prophet, der hier wieder das Wort nimmt, kann daher mit כִּי beginnen: *Denn der Weinberg Jahwes ist das Haus Israel Und die Judäer sind die Pflanzung seiner Lust*, zu dem stat. constr. נְטַע von נֶטַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 h, Stade Gr. § 191 c. *Und er hoffte auf* מִשְׁפָּט ein Verhalten nach Sitte und Recht *und siehe da:* מִשְׂפָּח d. h. wohl unter Vergleichung von סָפַח „ausgiessen" und von ἀνομία in LXX *Blutvergiessen*, ein ungerechtes und gewaltthätiges Treiben; liest man mit Cheyne dafür מִרְוַח „Jammergeschrei", so stört man den Gleichklang mit מִשְׁפָּט. *Auf* צְדָקָה *Gerechtigkeit*, vor allem auch im Rechtsprechen, *und siehe da* צְעָקָה Geschrei über Vergewaltigung und Rechtsverletzung, vgl. zu diesem Sinn den Gebrauch von צָעַק Ex 5 15 22 22 und Gen 4 10. Mit diesen unvergesslichen Paronomasieen, die Duhm am besten wiedergegeben hat: er hoffte auf gut Regiment und siehe da: ein Blutregiment, auf Rechtsprechung und siehe da: Rechtsbrechung!, schliesst dieses Lied; die Anwendung kann Jes füglich seinen Hörern überlassen, ihr Urteil muss ihnen unübertönbar in die Ohren klingen.

Die Zeit dieser Weissagung ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Es ist möglich, dass sie in dieselbe Zeit wie 2 6—4 1 gehört, da hier wie dort mit dem Untergang gedroht wird. Doch ist dieser Annahme, zu der Duhm und Cheyne geneigt sind, gegenüber geltend zu machen, dass solche Drohung auch in der späteren Zeit des Propheten nicht fehlt und dass die allegorische Einkleidung vielleicht nötig war, weil man schon zur Genüge Jes's Urteil kannte, also Jes nicht am Anfang seiner Wirksamkeit stand. Daher verlegt Hack-

MANN die Entstehung in die späteste Zeit Jes's. Eine sichere Entscheidung ist kaum möglich.

Das Lied zerfällt in den Vorgesang v. 1^a = zwei Zeilen, in die Darlegung der Sachlage durch den Propheten v. 1^b 2 = acht Zeilen, in die Rede des Weinbergbesitzers v. 3–6, die erstens die Aufforderung an die Hörer, das Schiedsrichteramt zu übernehmen v. 3 4 = acht Zeilen, zweitens die ebenfalls mit וְעַתָּה eingeleitete Darlegung seines Entschlusses enthält v. 5 6 = zehn Zeilen, und in die Erklärung der Allegorie durch den Propheten v. 7 = vier Zeilen (so DUHM). Die Zeilen sind nicht durchweg ganz gleichmässig, so dass CERSOY auf den Gedanken gekommen ist, v. 1 und 2 sei von dem Propheten einem kleinen Volksliede entlehnt, das Folgende dagegen nicht mehr metrisch. Dass Jes ein Volkslied nachahmt, ist wohl zweifellos, jedoch eine eigentliche Entlehnung nicht wahrscheinlich, bes. wenn er „*mein Liebeslied*“ sagt vgl. zu v. 1.

Vgl. P. CERSOY L'Apologue de la Vigne au chapitre V^e d'Isaïe in der Revue biblique 1899 (Janvier), 3—12.

b) 5 8–24 Eine Reihe von sieben „Wehe“.

Die Zahl ist nicht völlig sicher, da die Mehrzahl der hier vereinigten Drohungen nur fragmentarisch erhalten sind und man daher zweifeln kann, ob ein vorhandenes Fragment nicht vielleicht mit einem andern verstümmelten Stücke zusammenzunehmen sei. Immerhin hat es grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass die Zahl wirklich ursprünglich sieben war. Als fremdes Element ist in diese Sammlung v. 15 f. eingedrungen.

α) 5 8–10: Wehe den Häuser- und Felderjuden. Dass nicht nationalökonomische Betrachtungen den Proph. zu diesem Weheruf führten, wird von DUHM hervorgehoben; es ist die sittliche Entrüstung über das rücksichtslose Verfahren gegenüber den Armen und Gedrückten, ohne welches diese häuser- und ländergierigen Reichen ihre Habsucht nicht befriedigen konnten und in welchem sie die von Religion und Sitte geforderte Rücksicht auf die Schwachen völlig vergassen; vgl. Am 2 6 f. 4 1. 8 *Wehe denen, die Haus an Haus reihen, Feld an Feld rücken* d. h. die alle Häuser und Ländereien zusammenkaufen. Das Particip מַגִּיעֵי wird durch das Verb. finit. יַקְרִיבוּ fortgesetzt, vgl. GES.-KAUTZSCH^{26} § 116 x. Diese Häuser- und Ländersucht wird so weit getrieben עַד אֶפֶס מָקוֹם *bis kein Platz mehr bleibt* wörtl. bis zum Nichtmehrsein von Raum, sodass ausser ihnen alle anderen besitzlos sind und nur noch als Sklaven und Hörige in dem Eigentum ihrer Herren wohnen können. Die Bauern verschwinden, von Haus und Hof werden sie vertrieben, es giebt nur noch Grossgrundbesitzer, deren Hörige sie werden können, wenn sie nicht das Land verlassen wollen. DUHM hat bemerkt, dass hinter עַד אֶפֶס מָקוֹם etwas fehlt. Da sich die Beifügung *im Lande* doch nicht von selbst versteht und da die folgenden zwei Wörter וְהוּשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם wegen der 2. Person gegenüber der 3. in v. 8^a und wegen des Hoph., das von ישב nur noch 44 26 und dort in der Bedeutung „bewohnt sein“ vorkommt, sehr auffallen, so ist anzunehmen, dass בְּקֶרֶב הָאָרֶץ die ursprüngliche Fortsetzung von עַד אֶפֶס מָקוֹם bildet: *bis kein Platz mehr bleibt inmitten des Landes.* In וְהוּשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם, das man nur halten könnte, wenn es zu übersetzen wäre: *ihr seid allein Häuserbesitzer,* da doch die Hörigen auch sesshaft sind, obschon nicht auf eigenem Grund und Boden, darf man dann eine Verderbnis der zu Anfang von v. 9 fehlenden Worte finden. In **9** ist der Text nicht intakt; vor בְּאָזְנָי, von der Masora mit Ḳameṣ punktiert wegen der kleinen Pausa, fehlt ein Verbum und davor לָכֵן, die übliche Einleitung der Drohung vgl. v. 13 und 14. Vermutlich hat LXX

mit ihrem ἠκούσθη ein ursprüngliches נִשְׁבַּע in נִשְׁמַע verlesen. Der Anfang, der verdorben und verstellt in הוּשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם (s. zu v. 8) erhalten ist, lautete daher wohl לָכֵן נִשְׁבַּע *darum hat geschworen* vgl. Am 4 2 6 8 8 7; das ist um so wahrscheinlicher, als nachher wirklich der Schwur Jahwes folgt: *Fürwahr! viele Häuser sollen öde werden, Geräumige und wohnliche unbewohnt sein.* Für des Propheten Ohren ist dieser Schwur deutlich vernehmbar, die Andern hören ihn nicht, weil ihre Habsucht das Gewissen zum Schweigen gebracht und ihre Berechnung den Glauben an Jahwe verdrängt hat; בְּאָזְנָי *in meinen Ohren* ist hier so wenig wie 22 14 mit LXX בְּאָזְנַי zu lesen. **10** Der Häuserkrach, der nach Jahwes Schwur eintreten soll, wird durch Misswachs herbeigeführt, vgl. auch Am 4 9 7 1. *Denn zehn Joch Rebland* d. h. zehn Jucharten, zehnmal soviel als man in einem Tag mit einem Joch Rinder umpflügen kann, werden nur *ein* Bat Wein d. h. einen Eimer von 36,44 Liter und ein Chomer Aussaat = 10 Bat nur ein Epha = 1 Bat Korn, also blos den zehnten Teil der Aussaat einbringen. Alle Berechnungen und Hoffnungen der glücklichen Besitzer werden jämmerlich zu Schanden. Über die Hohlmasse vgl. BENZINGER Archäol. § 27 S. 183 f.

β) 5 11–13: Wehe den Schlemmern. Mit dem Reichtum und Wucher gehen Hand in Hand Luxus und Schwelgerei, vgl. Am 2 8 4 1 6 4–6. Dieses Wehe ist das Seitenstück zu v. 8–10. **11** Die Imperff. יִרְדֹּפוּ und יַדְלִיקֵם setzen die vorangehenden Partt. fort und fügen das entscheidende Moment hinzu: *Wehe denen, die früh am Morgen aufstehend dem Rauschtrank nachgehen, Die spät in den Abend aufbleibend der Wein erhitzt.* Zu dem stat. constr. vor der Präpos. vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 a und zu der ganzen Konstruktion § 156 d und e. Wie im Orient das Weintrinken in der Frühe beurteilt wird, zeigen Koh 10 16 f. (vgl. dazu diesen Hand-Comm.), Act 2 15 und Pirkē Abot 3 10[b]: Morgenschlaf und Mittagswein schaffen den Menschen aus der Welt. **12** וְהָיָה Perf. consec. setzt die Imperff. von v. 11 fort *und so wird,* beschreibt somit weiter das Treiben der Schlemmer; wie bei Am 6 5 spielt auch hier neben dem Wein die Musik bei den Gelagen eine wichtige Rolle: *Zither und Harfe, Pauke und Flöte,* also Saiten-, Schlag- und Blasinstrumente, vgl. BENZINGER § 24 S. 170 und § 38 S. 273—277, *und Wein sind ihr Gelage* מִשְׁתֵּיהֶם, das trotz dem י Singular sein kann vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 93 ss. Damit geben sie sich ab; kein Wunder, dass bei Wein und Gelage sie nichts davon sehen, was Jahwe thut, dass sie das Gewitter, das er vorbereitet, nicht wahrnehmen und den bösen Tag ferne wähnen. **13** Wie bei Am 6 7 ist Verbannung die Strafe; man hat daher kaum für גָּלָה mit DUHM כָּלָה „aus ist es mit dem Volke" zu vermuten, sondern גָּלָה *in die Verbannung wandert mein Volk* zu belassen; das Perf. steht, weil es schon soviel als vollendet ist. In ihrem Taumel merken sie gar nicht, was mit ihnen geschieht, das besagt hier מִבְּלִי־דָעַת *unversehens* und nicht „aus Mangel an Einsicht", obschon ihnen diese auch fehlt. Sie, die Jahwes Volk (עַמִּי vgl. 1 3) sein sollten, werden aus dem Lande fortziehen müssen; dann hat ihr glänzender Aufwand und ihr fröhliches Gelärme ein Ende; die, die den כְּבוֹד, den Reichtum, des Volkes darstellten, sind dann מְתֵי רָעָב wörtl. Männer des Hungers, *Hungerleider*; LXX

liest מֵתֵי = „vor Hunger sterbend", besser vermutet Hitzig u. a. dem folgenden צִחֵה *verschmachtend* entsprechend מְזֵה *ausgesogen von Hunger* wie Dtn 32 34. כָּבוֹד und הָמוֹן sind abstr. pro concret. = die mit ihrem Reichtum gross und die in Saus und Braus sich gütlich thun, sie werden verhungern und vor Durst verschmachten.

γ) 5 14 (15f.) 17 Schluss eines „Wehe" über Jerusalem. לָכֵן kann nicht eine zweite Strafe der nach v. 13 verhungernden und verdürstenden Verbannten einleiten; die Suff. sind feminin in v. 14, in v. 13 masculin. Es handelt sich v. 14 um das Schicksal einer Stadt, wahrsch. Jerusalems; die Fortsetzung bildet v. 17, da v. 15f. offenbar unrichtig eingefügt sind. **14** Scheol, die Unterwelt, ist unersättlich, darum ist von ihrer נֶפֶשׁ *Gier* und ihrem פֶּה *Maul* gesprochen und *es versinkt darein* Jerusalem mit *seiner Pracht und seinem Jubel, seinem Lärm und was so fröhlich darin ist.* Das fröhliche Leben in Jerusalem und das lärmige Gewühl der Stadt fährt in die Schattenwelt hinab, wo nur Traurigkeit und Stille herrschen. Was übrig bleibt auf Erden, sind die Trümmer der versunkenen Stadt.

15 f. sind nach Form und Inhalt unmöglich die Fortsetzung: v. 14 redet von der Zukunft, v. 15 von der Vergangenheit; nach v. 14 ist alles menschliche Leben verschwunden, nach v. 15 ist nur von der Demütigung der Menschen die Rede. Zudem sind v. 15f. bekannte Worte, eine Reminiscenz aus 2 11 und 17, und v. 16b zeigt, dass die Worte eine späte Glosse sind; denn die Bemerkung *der heilige Gott erweist sich heilig durch Gerechtigkeit* schaut auf die Zerstörung Jerusalems im Jahr 586 zurück, in welcher sich Jahwes Gerechtigkeit deutlich kundthat, vgl. oben zu 2 11 17 und zu 1 27.

17, die Fortsetzung von v. 14, beschreibt die Ruinenstätte Jerusalems: *Und es werden Lämmer weiden wie auf ihrer Trift,* כְּדָבְרָם von דֹּבֶר = מִדְבָּר vgl. Mch 2 12, = *wie auf ihrem Weideplatz;* möglicherweise ist das מ nach vorn zu rücken und zu lesen כְּמִדְבָּר *wie auf einem Weidplatz.* Ungern vermisst man ein Objekt zu רָעוּ; man ist versucht, nach כְּבָשִׂים ein שָׁם *dort* als ausgefallen zu vermuten, aber das wäre auch lautlich hart, daher ist eher anzunehmen, dass vor כבשים ein ursprüngliches בָּהּ *in ihr* ausgefallen sei. Cheyne liest jetzt בְּמִדְבָּרָם *auf ihrem* (scil. Jerusalems v. 14, aber dafür ist ein femin. Suffix nötig) *Weidplatz.* Nach der Mas. lautet v. 17b: „Die Trümmer von Fetten fressen Wandernde ab". Doch auch wenn man unter גָּרִים wandernde Hirten, Nomaden, versteht, bleibt der Sinn ausserordentlich schwierig. LXX hat dafür ἄρνες, was auf גְּדָיִם *Böckchen* zurückgehen wird und zu den Lämmern in v. 17a trefflich passt. Aber nun erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis גְּדָיִם zu מֵחִים stehe. מֵחִים, von מֵחַ „fett", kommt nur Ps 66 15 noch vor, wo es offenbar für fette Opfertiere gebraucht ist. Danach sieht Duhm in גְּדָיִם eine erklärende Glosse zu מֵחִים, fasst letzteres als „Widder" und übersetzt mit der notwendigen Lesung des stat. abs. חֳרָבוֹת für den stat. constr. der Mas.: *und die Trümmer fressen Widder ab.* Cheyne hält jetzt ähnlich גָּרִים für ein Dittogramm, das auf מרים zurückgehe, wie מֵחִים auf מאים, und nimmt חָרְבוֹתָם מְרִיאִים als ursprünglichen Text an; aber das Pluralsuffix geht auch hier (s. v. 17a) nicht an. Wenn man daher nicht חָרְבוֹתֶיהָ ihre scil. der Stadt *Trümmer* vermuten will, so wird man bei dem einfachen Stat. abs. חֳרָבוֹת stehen bleiben und als Subjekt dazu entw. גְּדָיִם oder dann מְרִיאִים annehmen: *und die Trümmer fressen*

Böckchen oder *Mastkälber* (?) *ab.* Über den Ausdruck אָכַל mit dem Obj. חֳרָבוֹת vgl. zu 1 20 und über die Versetzung von v. 17 vgl. unten S. 59 f.

δ) 5 18 19: Wehe den leichtsinnigen Zweiflern, die nicht nur den hereinbrechenden Gerichtstag nicht sehen, sondern ihn gar noch herbeiwünschen; vgl. Am 5 18. 18 *Wehe denen, die die Schuld herziehen An Stricken des Leichtsinns Und wie mit Wagenseilen Die Sünde......* Wahrscheinlich fehlt am Ende, wie Duhm vermutet, ein mit מִשְׁכֵי synonymes Verbum. שָׁוְא bedeutet Haltlosigkeit, Falschheit, Leichtsinn; mutwillig ziehen sie die Schuld und Sünde und die damit eng verknüpfte Strafe d. h. den Tag der Abrechnung herbei; an Seilen, die unzerreissbar sind, sodass die Strafe ja nicht ausbleiben kann. כְּ in v. 17 = *wie auf,* hier = *wie an* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 118 s. 19 sagt, worin ihr Leichtsinn besteht: In ihrem Unglauben und Skepticismus spotten sie, Jahwes Rat möge sich nur erfüllen, sie möchten zuerst sehen, was Jahwe thut, ehe sie es glauben. Das kohortative ־ָה in יָחִישָׁה und תָבוֹאָה an der 3. Pers., wie in נֵדָעָה 1. Pers. macht den Sinn energischer: es möge sich doch beschleunigen, möge doch eintreffen! Der Schluss fehlt; denn nach Analogie der drei ersten Wehe sollte auch hier die Strafankündigung folgen. Noch verstümmelter sind die letzten Wehe.

ε) 5 20: Wehe den Sittenlosen, denen von „Jenseits von Gut und Böse", die sich über die sittlichen Begriffe hinwegsetzen und an der Stelle der Ethik den Egoismus und Utilitarismus proklamieren. Was sonnenklar ist, sich jedem als Wahrheit aufdrängt, das stürzen diese Leute um. Das Gute, von dessen Wahrheit jeder eine unmittelbare Empfindung hat, verkehren sie in das Gegenteil; für sie ist gut = zweckmässig d. h. ihrem Zweck, Vorteil und Nutzen dienend. Von einer unbedingten Bedeutung des Guten wollen diese Sophisten und Intellektualisten nichts wissen, die nur nach dem Augenblick und ihrer kurzen Erfahrung messen, was heute Vorteil bringt. Diese Verkehrung der sittlichen Begriffe ist so widersinnig, wie der Versuch, die Finsternis als Licht und das Bittere als süss und umgekehrt hinzustellen. Der Schluss fehlt.

ζ) 5 21: Wehe den Selbstweisen. Die hochmütigen Skeptiker, *die sich selbst weise dünken und vor sich selbst klug sind,* brauchten damals keine Belehrung, am wenigsten durch den Propheten, der doch immer nur das ABC für Kinder wiederholt vgl. 28 9–13, so wenig wie heute. Nicht nur die „dummen Pfaffen", auch die Propheten können sie nichts lehren und die „Religion" ist höchstens noch für Kinder und Frauen; sie aber wissen sich schon selber zu helfen.

η) 5 22–24: Wehe den Helden im Weintrinken, den ungerechten Richtern. Zwischen dem Weinzechen und der schlechten Ausübung des Richteramtes kann man einen Zusammenhang statuieren, aber es ist keine Andeutung hiervon im Wortlaut gegeben; denn nicht der Wein, sondern die Bestechung verwirrt die Richter nach v. 23. Somit ist es fraglich, ob die Verbindung von v. 22 und 23 ursprünglich sei; obendarein ist den Weinhelden bereits in v. 11 f. ein Wehe zugerufen, weshalb man auch schon v. 22 vor v. 11 hat setzen wollen. Über die Komposition vgl. S. 59 f. 22 גִּבּוֹרִים ל׳ *Helden zum Weintrinken* sind sie, nicht für die Schlacht, *und* אַנְשֵׁי־חַיִל *Kraftmenschen,* wo es

gilt, *den Rauschtrank* שֵׁכָר *zu mischen,* natürlich nicht mit Wasser, sondern mit allerlei würzenden Ingredienzien (Cnt 8 2), die seine berauschende Wirkung verstärken sollen. Dabei sind sie Meister und Helden, Am 6 6 trinken sie gleich noch den Wein aus Mischkrügen. Über die verschiedenen Weinarten, bes. über שֵׁכָר, das um 600 n. Chr. bei den Juden auch einen aus Traubentrestern, Datteln, Honig etc. bereiteten Branntwein bezeichnet, vgl. ZDPV 1888, S. 168f. **23** רָשָׁע und צַדִּיק haben hier noch den alten Sinn von *schuldig* und *unschuldig* und nicht den religiösen von *gottlos* und *fromm* vgl. zu 3 10f. Die Bestechung, nicht das Recht lassen diese Richter entscheiden. Mit LXX τοῦ δικαίου und nach dem Singul. מִמֶּנּוּ ist צַדִּיק im Singul. zu lesen; die distributive, auch von Ges.-Kautzsch[26] § 145m festgehaltene Fassung: das gute Recht der Unschuldigen halten sie jedesmal dem Unschuldigen fern, ist hier, wie in den meisten Fällen gezwungen und unrichtig; z. B. Hos 4 8 ist נֶפֶשׁ zu lesen, das Suff. ist aus Dittographie entstanden.

24 Mit לָכֵן an der Spitze folgt nun wieder einmal, wie v. 13 14, eine Strafankündigung; aber Inhalt und Form erwecken Bedenken gegen ihre Ursprünglichkeit. Im ersten und zweiten Wehe (v. 8–13) steht die Strafe in enger Beziehung zu der Schuld, hier ist kein Zusammenhang mit v. 22f. zu entdecken, und schliesslich bringt v. 24[b] noch eine sehr allgemeine Begründung der Drohung, als ob sie durch v. 22f. nicht genügend motiviert wäre. Dazu kommt, wie Duhm hervorhebt, dass die Zeilen hier kürzer sind als im Vorhergehenden und dass die Zusammenschweissung von zwei inkompatibeln Bildern in v. 24[a] nicht für einen guten Schriftsteller spricht. Somit wird v. 24, jedenfalls v. 24[b], vom Sammler dieser Wehe hinzugefügt sein. *Darum wie die Zunge des Feuers Stoppeln frisst Und dürres Gras in der Lohe zusammensinkt, Wird ihre Wurzel zu Moder werden Und ihre Blüte wie Staub auffliegen.* לְשׁוֹן אֵשׁ ist Subjekt zu dem Inf. אֱכֹל, von diesem getrennt durch das Objekt קַשׁ *Stoppeln,* eine Konstruktion, die sonst meist nur beliebt ist, wenn ein Pron. person. Objekt ist, s. Ges.-Kautzsch[26] § 115k. Weiter ist לֶהָבָה das Objekt zu יִרְפֶּה vgl. zu v. 6: dürres Gras sinkt zusammen in Lohe. Da יִרְפֶּה den Inf. אֱכֹל fortsetzt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 114r, so wirkt hier das כְּ vor אֱכֹל im Sinne von כַּאֲשֶׁר nach, also: *und wie dürres Gras* etc. So rasch wie Stoppeln und dürres Gras in Feuer aufgehen, sollen die Bedrohten mit Stumpf und Stiel verschwinden. *Wurzel* und *Blüte* sind Bilder für Ascendenten und Descendenten, für eine Familie mit allen ihren Gliedern in auf- und absteigender Linie, vgl. Am 2 9 Hos 9 16 Mal 3 19 und die Inschrift auf dem Sarge Eschmunazars. Zu dem zusammenfassenden Schlusssatz v. 24[b] vgl. die ähnlich lautende Stelle 1 4[b].

Bei dem fragmentarischen Charakter, in welchem der ganze Abschnitt v. 8–24 auf uns gekommen ist, bleibt der Vermutung ein weites, aber auch ein unsicheres Feld offen. Als sicher ist hinzustellen, 1) dass v. 15f. dem Abschnitt ursprünglich fremd sind, 2) dass v. 24[b], wenn nicht der ganze Vers, ein redaktioneller Zusatz ist, 3) dass v. 14 nicht die unmittelbare Fortsetzung von v. 13 bilden kann, und als mindestens wahrscheinlich darf gelten, dass v. 23 nicht mit v. 22 verbunden werden soll. Dagegen sind alle Vermutungen über eine andere ursprüngliche Reihenfolge der Verse viel zu unsicher und wenig befriedigend. So wollte Stade Gesch. Isr. I 605 v. 17 hinter v. 13 und v. 14 hinter v. 19 lesen, Giesebrecht S. 13f. lieber gleich v. 17–19 zwischen v. 13 und 14 einschieben,

ferner v. 22 vor v. 11 und schliesslich v. 23 zwischen 10 1 und 2 stellen, und GUTHE wenigstens nach EWALDS Vorschlag v. 17 hinter v. 11 setzen. Die Verse sind, so viele Lücken auch der Text aufweist, Brüchstücke, die weder durch andere Anordnung, noch durch Ergänzung eine Herstellung des ursprünglichen Ganzen gestatten. Man hat sich mit DUHM und CHEYNE auf die Kenntlichmachung der schadhaften Stellen zu beschränken.

Über die weitere Vermutung GIESEBRECHTS, dass der durch 5 23 vermehrte Abschnitt 10 1–4 als erstes Wehe an die Spitze von 5 8–24 gehöre, sowie über die ähnliche Annahme von STUDER JpTh 1881 S. 168—186 und HACKMANN, dass 10 1–4 resp. 10 1–3 hinter 5 24 resp. 5 25ª und zwar nach der Ansicht des Letzteren als Abschluss von 5 1–25ª zu stellen sei, vgl. unten zu 10 1–4.

Die Vereinigung der verschiedenen „Wehe“ in 5 8–24 ist schwerlich auf Jesaja selber zurückzuführen; der redaktionelle Abschluss in v. 24 legt es näher, an einen späteren Sammler zu denken. Bei dieser Sachlage ist die Entstehungszeit schwer bestimmbar; denn die verschiedenen „Wehe“ brauchen nicht aus ein und derselben Zeit zu stammen, und um sie einzeln zu fixieren, bieten sie zu wenig Anhalt; ähnliche Anklagen und Drohungen sind von Jesaja von Anfang bis zu Ende ausgesprochen worden.

c) 5 25–30 Die letzte Stufe des göttlichen Gerichts,

ein Fragment der Prophetie 9 7—10 4. Die Zugehörigkeit von v. 25–30 zu 9 7—10 4 wird durch das Auftreten desselben Refrains v. 25ᵇ bewiesen, da ein Jesaja den Eindruck seines so ausserordentlich wirkungsvollen Kehrverses nicht durch anderweitigen Gebrauch wird geschädigt haben. Dass aber v. 25–30 an das Ende jener Prophetie gehören, bezeugt sowohl der Inhalt, der die letzte Stufe des Gerichts darstellt, als auch das Fehlen des Refrains am Schlusse, vgl. zu v. 25ᵇ und 29. Dagegen ist fraglich, wo das alte Fragment beginnt und wie weit es reicht. Der Inhalt von v. 25ª empfiehlt nun die Annahme nicht, dass in v. 25ª ein Rest der zu dem Refrain v. 25ᵇ gehörenden Strophe vorliege; denn wenn die Gassen mit Erschlagenen angefüllt sind, so bleibt für eine fernere Stufe des Gerichtes kein Raum mehr und der Vers blickt deutlich schon auf das letzte Ende, auf die Überwältigung durch die Feinde v. 26–29, hinüber. Ebenso ist v. 30 kein Bestandteil der alten jesajanischen Prophetie.

α) 5 25ª soll die Verbindung zwischen den „Wehe“ v. 8–24 und dem Fragment v. 25ᵇ–29 herstellen. Mit עַל־כֵּן wird an v. 24ᵇ, der selber redaktionell ist, angeknüpft: *Darum,* weil sie das Gesetz Jahwes verwerfen etc., *ist der Zorn Jahwes über sein Volk entbrannt.* Auf sekundären Ursprung weist es ausserdem, dass der Vers nur allgemeine und oftmals wiederkehrende Angaben enthält: „der Zorn Jahwes auf sein Volk“ ist bei den deuteronomistischen Geschichtsschreibern und auch sonst eine beliebte Wendung, „das Ausstrecken des Armes d. h. das Ausholen zum Schlage“, ist dem Refrain entnommen und auch sonst sehr gebräuchlich vgl. Hes 14 9 13; das Erbeben der Erde ist die regelmässige Begleiterscheinung der Theophanie, also ein ständiger Zug in der Schilderung des Gerichts vgl. z. B. Jes 13 13 63 19 Jo 4 16, und der Ausdruck „die Leichen liegen wie Kehricht auf den Gassen“ findet sich im AT bes. bei Jeremia häufig vgl. Jer 9 21 16 4 25 33. An ein Erschlagenwerden der Bewohner durch ein Erdbeben ist nicht gedacht; dann wären auch die Toten unter den Trümmern begraben. Es ist das Gericht, das Jahwe vollstreckt, so schwer, dass die Berge darob erzittern, vgl. auch zu 1 2. Die Imperff. consecutiva blicken hier auf Vergangenes zurück und schildern nicht in prophetischer Weise die Zukunft als vollendet. Für den Redaktor ist das Gericht im Untergang Judas und in der Zerstörung Jerusalems vollzogen, aber Jahwes

Zorn noch nicht vorbei vgl. Sach 1 12; ein letzter Ansturm der Heiden steht bevor, Jahwe bringt sie herbei Hes 38 bes. v. 17. So kann v. 25^a für den Redaktor die Verbindung zwischen v. 1–24 und 25^bff. herstellen. Dafür, dass man auch das folgende Fragment in dem Rahmen seiner Eschatologie verstehe, hat er mit der Hinzufügung von v. 30 gesorgt: die herbeigeführten Feinde werden schliesslich vernichtet, ihr grossartiger Erfolg führt am Ende doch zu ihrem eigenen Untergang.

β) 5 25^b–29 das alte Fragment: Jahwe ruft aus weiter Ferne ein kriegerisches Volk herbei, welches, wie ein Löwe über seine Beute, über Israel herfällt. **25^b** Der Refrain: *Bei alle dem wendet sich nicht sein Zorn Und ist seine Hand noch ausgestreckt,* der sich 9 11 16 10 4 wiederfindet, schliesst jeweilen eine Strophe ab; nur am Schlusse muss er verstummen. Erweckt er immer verstärktes Grausen vor dem neuen Schlage, wo er wieder erscheint, nachdem doch schon vorher ein furchtbares Gericht angekündigt war, so ist sein Verstummen am Ende der letzten Strophe doppelt beredt. **26** beginnt die letzte Strophe, sie reicht bis v. 29. Für לַגּוֹיִם מֵרָחוֹק „für die Völker in der Ferne" ist wegen des folgenden Singulars לוֹ etc., der wiederum fälschlich distributiv erklärt wird vgl. zu v. 23, mit Wellh. Prol. 445 selbstverständlich der Sing. zu lesen wie Jer 5 5: לְגוֹי מִמֶּרְחָק *für ein Volk in der Ferne;* die verfehlte Wortabteilung des gegenwärtigen Textes entspricht dem Sinne dessen, der v. 25^a hinzufügte, sowie den eschatologischen Erwartungen der späteren Leser vgl. Hes 38 39 Jes 66 18 Jo 4 9–17 Sach 12 14 und zu v. 25^a. Jes meint mit dem Volk aus der Ferne, wie Amos, die Assyrer; sie sind die Vollstrecker der Befehle Jahwes, er richtet ihnen auf hohem Berg an langer Stange ein Panier auf, giebt ihnen das Signal, wohin sie sich sammeln sollen vgl. 18 3, oder zischt sie herbei, wie man Bienen herbeizischt vgl. 7 18 und Ex 23 28 Dtn 7 20 Jos 24 12; und in rascher Eile (מְהֵרָה ist adverb. *eilends*) werden sie dem Winke des Leiters der Weltgeschichte Folge leisten. Weil Jahwe hinter den Assyrern steht, kann der Prophet v. 27 f. eine Schilderung von ihnen geben, die sie als die Feinde wie sie sein sollen, als die in glänzendster Weise zum Kriege ausgerüsteten Feinde darstellt. **27** *Kein Müder noch Strauchelnder ist unter ihnen* ist der vierte Stichos der Strophe und gehört enge zu v. 26^b: Kein Müdewerden noch Straucheln hält den Marsch auf; dagegen passt לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן „nicht schläft noch schlummert er" nicht auf Menschen, auch nicht auf die idealen Feinde, die kriegsgeübten Assyrer, sondern nur auf den „Hüter Israels", wie Ps 121 4, woher diese Worte als Glosse hierher geraten sind (Duhm). **27^b** Die Ausrüstung der assyrischen Krieger ist vortrefflich: *ihr Lendengurt hält fest Und ihre Schuhriemen zerreissen nicht,* und **28** ihre Kriegsbereitschaft ist vollständig: ihre Waffen sowohl, wie ihre Pferde und Wagen werden ihren Dienst im Kampf nicht versagen. *Die Pfeile sind scharf,* für den Krieg aufs beste geschärft, *ihre Bogen* (schreibe קַשְּׁתֹתָיו mit dag. forte dirimens im שׁ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 20 h) *gespannt* d. h. wohl erprobt, sodass sie den Gebrauch aushalten. *Die Hufe ihrer Rosse sind wie Kiesel* (כַּצָּר nur hier mit a punktiert, sonst überall צֹר, das man auch hier lesen kann), leiden somit auch auf den steinigen Bergen Palästinas keinen Schaden,

so wenig als die Räder ihrer Kriegswagen eine langsame Fahrt erheischen. אֲשֶׁר knüpft v. 28 an die vorangegangene Schilderung an, man fühlt fast einen demonstrativen Sinn heraus: es ist ein solches, das etc. Das Verbum נֶחְשָׁבוּ, „sind erachtet", „sind zu achten", ist überflüssig und macht den Stichos eher zu lang, sodass an seiner Ursprünglichkeit gezweifelt werden darf. **29** Das Feldgeschrei des assyrischen Heeres setzt in Schrecken, wie das Brüllen des Löwen; das Kĕtīb וּשְׁאָג, das dem parallelen שְׁאָגָה besser entspricht, ist dem Ḳĕrē יִשְׁאַג vorzuziehen. Aller Widerstand hilft nichts, und die Beute, die die Assyrer gemacht haben, ihnen wieder abzujagen, giebt es keinen Helfer. Um Israel ist es geschehen, Jahwes Zorn hat sein Ziel erreicht und der Kehrvers ist daher verstummt.

γ) 5 30. וְאֵין מַצִּיל *und einen Retter giebt es nicht* ist der Schluss der jesajanischen Prophetie v. 29; ein späterer wusste es anders: Giebts unter Menschen keinen, der Israel hilft, so bleibt doch Jahwe sein Retter, dessen Macht *an jenem Tage* d. h. in der Endzeit die siegreichen Feinde seines Volkes richtet. Assurs Sieg über Israel ist nicht das Ende, schliesslich wird Assur selber dem Gerichte verfallen. So erhält die schreckliche Drohung v. 26–29 eine andere Wendung und die alte jesajanische Prophetie passt zu der spätern eschatologischen Erwartung, dass Jahwe der Retter sei beim letzten Ansturm der Heiden. Allein diese Fassung von v. 30 empfiehlt sich, fordert aber auch, mit Guthe und Duhm den Vers für später hinzugefügt anzusehen. Hierfür spricht ferner: 1) Zu וְיִנְהֹם kann nicht wieder, wie bei ursprünglicher Zusammengehörigkeit mit v. 29 zu erwarten wäre, das feindliche Heer Subjekt sein, was einen Rückschritt über das Ende von v. 29 hinaus andeutete, sonst aber nicht verstehen liesse, wie der Sieger noch über dem bereits in volle Sicherheit gebrachten Raube des israelit. Volkes (עָלָיו) „donnern" oder „tosen" sollte. Es kann daher nur das unpersönliche „es" oder Jahwe Subjekt zu יִנְהֹם sein und עָלָיו muss auf den Assyrer gehen: *Tosen wird es* oder *er* Jahwe *über ihm wie Meerestosen.* 2) בַּיּוֹם הַהוּא *an jenem Tage* weist auf das Weltgericht am jüngsten Tage und nicht auf die nahe Zeit hin, in welcher die Assyrer über Jerusalem herfallen sollen. 3) וְנִבַּט לָאָרֶץ וְהִנֵּה־חֹשֶׁךְ *und er schaut zur Erde und siehe da Finsternis* ist 8 22 so ähnlich, dass nur an eine Nachahmung oder Herübernahme jener Stelle gedacht werden kann, zumal dort die Stelle wegen der Korrespondenz von לָאָרֶץ mit לְמָעְלָה in 8 21 an ihrem Platze ist. Übrigens ist der Sinn von v. 30[b] sehr dunkel. Nur soviel erhellt mit einiger Sicherheit, dass es sich um die Schilderung der verzweifelten Lage handelt, in welche die versetzt sind, über welchen es tost wie Meerestosen. Die Mas. trennt צַר von חֹשֶׁךְ, fasst es darnach als Subst. = „Bedrängnis"; die gewöhnliche Erklärung verbindet es dagegen besser mit חֹשֶׁךְ und macht den Einschnitt erst nach צַר, dann kann צַר Subst. oder Adjekt. „eng" sein und der Sinn ist: *angstvolle Finsternis.* Weiter folgt daraus, dass man וְאוֹר und nicht mehr וָאוֹר lesen darf, da nun mit אוֹר ein neues Sätzchen beginnt: *und Licht hat sich verfinstert* בַּעֲרִיפֶיהָ. Aber was heisst בַּעֲרִיפֶיהָ? Das Wort kommt nur hier vor; nach עָרַף „träufeln" und עֲרָפֶל „Wolkendunkel" denkt man an „Wolken" oder „Dunkelheit". Das Suffix ist man gezwungen auf ארץ zu beziehen, wenn man nicht in

dem Wort ein Kompositum mit abgekürztem יַהְוֶה, also עֲרִיפְיָה „Jahwes Dunkel" sehen will, vgl. שַׁלְהֶבֶתְיָה Cnt 8 6. Obendarein giebt LXX וְאוֹר חָשַׁךְ nicht wieder, es könnte daher eine Variante von חֹשֶׁךְ צַר sein und ursprünglich צָרָה וְחֹשֶׁךְ gelautet haben (so Duhm). Für בעריפיה hat LXX ἐν τῇ ἀπορίᾳ αὐτῶν, was auch 8 22 einem hebr. בְּצָרָתָם resp. בְּצָרָתוֹ entspricht. Liest man so und belässt וְאוֹר חָשַׁךְ nach dem massor. Text, so könnte zur Not übersetzt werden: *dann blickt er zur Erde und siehe da angstvolle Finsternis; was Licht war, ist zum Dunkel geworden in seiner Bedrängnis* d. h. sein Glück hat sich in Unglück verwandelt, wenn Jahwe vom Himmel zum Schutze Zions sich aufmacht vgl. Jo 4 11[b] 16.

Über die Entstehungszeit von v. 26–29 vgl. unten die Bemerkungen nach 10 4. Es kann auf einem Zufall beruhen, dass sich diese letzte Strophe der Prophetie 9 6—10 4 losriss und hierher verschlagen wurde; es kann jedoch darin auch ein Anzeichen davon liegen, dass einst Cap. 5 mit 9 7—10 4 eine Sammlung bildete. Inhaltlich passt die Strophe nicht übel zu den beiden Stücken 5 1–7 und 5 8–24, mit denen sie jetzt vereinigt ist; denn auch in diesen ist das Gericht in aller Schärfe gedroht, z. B. Ausrottung des Weinbergs und Wegführung des Volkes in die Verbannung vgl. v. 13. Aber auch hier konnten die Späteren die jesajanischen Worte nicht lassen, wie sie waren; denn man wollte nicht den Propheten Jesaja kennen lernen, sondern die Offenbarung über die Endzeit, darum knüpfte sich sofort an die Prophetie über das Gericht, das Israel treffen sollte, das Bild des Endgerichts, das dem Leser vor Augen stand. Diesem Bedürfnis, über die Endzeit unterrichtet zu werden, ist hier wenigstens durch die Beifügung von v. 30 Rechnung getragen; dadurch ist selbst die Möglichkeit gewonnen, die prophetischen Worte v. 26–29 auf den Ansturm der Heiden in der Endzeit zu deuten, besonders wenn noch v. 26 לַגּוֹיִם der Plural gelesen wird. Diesem Verständnis dient auch die Hinzufügung von v. 24[b] und 25[a], womit gesagt sein will, dass die Worte Jesajas 5 1–24 bereits im babylonischen Exil ihre Erfüllung gefunden haben, auch wenn natürlich die Auffassung bleibt, dass diejenigen, welche fernerhin der Schilderung des Propheten entsprechen, immer unter das Gericht Jesajas fallen. Man sieht deutlich, dass man auch hier wohl zu unterscheiden hat zwischen dem Sinn, den die Worte Jesajas für den Propheten selber und für seine Zeitgenossen hatten, und dem Sinn, den die späteren Leser, welche vor allem Belehrung über die Endzeit suchten und welchen man darum mit solchen Beifügungen wie v. 30 zu Hilfe kam, darin fanden.

4) 6 1–9 6 Die Berufung des Propheten im Todesjahre des Königs Usia und seine Worte aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges; eine kleine Sammlung von Stücken, die von des Propheten Erlebnissen erzählen.

a) 6 1–13 Die Berufung Jesajas zum Propheten.

Diese Vision ist datiert aus dem Todesjahre des Königs Usia d. h. aus dem Jahre 740 v. Chr. Da dieser König in Reg gewöhnlich Asarja genannt wird und er auch in den Keilinschriften diesen Namen trägt vgl. KAT[2] 218, scheint Asarja der offizielle Name zu sein Stade Gesch. Isr. I 569. Wie sich dazu der Name Usia verhält, ob es der frühere Name ist, den der König vor seiner Thronbesteigung trug, oder ob er eine Abkürzung des letzteren bildet, wie vielleicht auch עֻזָּא II Reg 21 18 26, ist nicht auszumachen. Das Todesjahr reicht von Anfang des Kalenderjahres, in welchem der König stirbt, bis zu dem Ende desselben. Die Datierung fehlte, wenn die Erzählung sofort nach dem Erlebnis niedergeschrieben wäre, vgl. zu 8 16.

Ist Cap. 6 auch erst geraume Zeit nach dem Erlebnis, von dem es berichtet, geschrieben, so ist doch das Ereignis so genau wie möglich erzählt. Zwar kam es Jes bei der Erzählung dieses geheimnisvollen Erlebnisses nicht darauf an, alles Einzelne zu be-

schreiben; die Ausführlichkeit könnte dem Eindruck nur schaden und die Worte reichten nicht hin, das Gesehene und Gehörte genügend wiederzugeben. Jes will — und das ist die Hauptsache — die Leser in die Stimmung versetzen, die ihn erfüllte, als er das Erlebnis hatte, und sie etwas von dem Eindruck ahnen lassen, den er damals empfand. Und „das hat er meisterlich verstanden" (Duhm). Das Cap. ist nicht die Einkleidung einer Idee, die Darstellung eines Gedankens des Propheten, sondern die Erzählung eines Factums und in erster Linie eines psychologischen Factums. Vgl. darüber Schlussbemerkung zu Cap. 6.

1 Jes, der in anderer Gesinnung als seine Zeitgenossen (vgl. 1 12) in den Tempel geht, steht im Vorhof; er ist wohl allein, jedenfalls ist er in Gedanken versunken, und voll tiefer Andacht schaut er nach dem Tempel hin, sieht hinein in den Hekal und bis in den Debir. Dort — denn einen himmlischen Tempel kannte man damals noch nicht — sieht er mit einem Mal Jahwe und vernimmt nachher noch seine Stimme. Er sieht den Herrn, wie er als König thront auf hohem und erhabenem Stuhl. Näher darf er nicht zusehen; seine Augen, die Jahwe erkannten, senken sich ehrerbietig vor dem majestätischen Herrn, er sieht nur, wie die Schleppen seines Gewandes die Hallen des Tempels erfüllen. Jede nähere Beschreibung würde den tiefen Eindruck verwischen, den diese einfachen Worte erwecken. Der Leser fühlt es mit: Jes steht hier vor der höchsten Majestät und Autorität, jetzt ist erfüllt, was der Wunsch seines Herzens war (vgl. zu 1 12), den Herrn zu sehen und zu erkennen; denn jetzt werden seiner Seele Sinn und Macht dieses Herrn kund vgl. v. 3. 2 Den Eindruck der alles überragenden Hoheit verstärkt die Umgebung: die wunderbaren Gestalten der Seraphe, die als Diener den thronenden König umschweben. Da sie selber Gestalten von übermenschlicher Grösse sind, ragen sie über den thronenden Herrn hinaus (מִמַּעַל לוֹ), aber in Ehrerbietigkeit und Demut bedecken sie ihr Gesicht; auch sie dürfen den hohen Herrn nicht sehen, wie die Menschen, wenn sie der Gottheit nahen, das Gesicht verhüllen vgl. zu I Reg 19 13. Mit einem zweiten Flügelpaar bedecken sie die Füsse, damit der untere Körperteil nicht sichtbar sei vgl. Ex 20 26 28 42, und das dritte Flügelpaar diente ihnen zur schnellen Bewegung, damit sie als rasche Diener die Befehle des hohen Königs ausrichteten. Dass die Beschreibung keine genaue Vorstellung dieser Gestalten erlaubt, erhöht nur den Eindruck des Einzigartigen und Ausserordentlichen der ganzen Erscheinung. Hier erfährt man nur, dass sie je sechs paarweise (daher der Dual כְּנָפַיִם Ges.-Kautzsch[26] § 88 f) geordnete Flügel haben. Wahrscheinlich sind sie in Menschengestalt vorgestellt. Sonst ist שָׂרָף eine Schlangengestalt, so deutlich 14 29 30 6 שָׂרָף מְעוֹפֵף „eine fliegende Schlange", wie man sie sich in der Wüste dachte, bei Israeliten Num 21 6 Dtn 8 15 und bei Arabern Wellh. Arab. Heident. 137f. Da in den Schlangen immer etwas Dämonisches, irgend ein Ginn geglaubt wurde, ist wohl ein Zusammenhang der Seraphe mit diesen Fabelwesen nicht zu leugnen, wenn schon die Gestalt eine andre ist. Dazu kommt, dass ein derartiges Fabelwesen mit dem Namen Seref auf ägyptischen Abbildungen als Grabhüter gefunden ist. Der Seref, der zwar eher einer Greifengestalt ähnlich sieht, trägt wenigstens ein Flügelpaar, vgl. Pietschmann Gesch. der Phön. 176f. Wie dort als Grabhüter, so sind hier die Seraphe

als Hüter bei der Schwelle des Tempels anzusehen. Sie wachen über den Eingang in denselben. Die Schwelle hat überhaupt eine wichtige Bedeutung, wahrscheinlich als Ort, wo die Dämonen wohnen; im Dagontempel zu Asdod treten die Priester nicht auf die Schwelle I Sam 5 5, und nach Ex 28 33–35 tragen die israelitischen Priester Schellen an ihren Kleidern, wohl um sich den Dämonen kenntlich zu machen. **3** Aus dem Munde dieser seltsamen Gestalten am Eingang des Tempels vernimmt nun Jes das wunderbare Wort, das sie sich immerfort zurufen: *Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heere, Die ganze Erde erfüllt seine Herrlichkeit*, das Wort, welches in kürzester Form den Glauben der prophetischen Religion ausdrückt. Der majestätische Herr, den Jes gesehen, *Jahwe der Heere* d. h. der Gott der Macht, dem es an Mitteln und Wegen nicht gebricht vgl. zu 1 9, ist heilig, dreimal heilig. Jes versteht, was das bedeutet: *heilig* heisst ihm nicht nur wie dem Volke der im Kultus zu Verehrende, der Anzubetende; in seiner Seele wird ihm klar, dass Jahwe heilig, heilig im intensivsten Sinne, heisst, weil er eine ethische Macht, einen sittlichen Charakter repräsentiert. Gottes Heiligkeit bedeutet seine sittliche Macht und zwar ist es nicht eine besondere Eigenschaft neben andern, sondern sein innerstes Wesen. Wer ihn verehren will, hat nicht nur Tiere zu schlachten und Gaben ihm darzubringen; wer mit ihm Gemeinschaft haben will, muss auch selber dieses sittliche Wesen in sich kräftig werden lassen und ihm die Führung überlassen. Und sofort wird dem Propheten auch die Konsequenz dieses Glaubens klar: als der Heilige erfüllt Gott mit seiner Herrlichkeit, die eben in diesem sittlichen Wesen liegt, die ganze Erde, ist er nicht blos der Gott des Volkes Israel, sondern der Herr der ganzen Welt. So repräsentiert er als der Heilige die Macht, die unbedingt und absolut ist. Es wäre dagegen eine inhaltslose Formel, wenn es blos hiesse: er ist der einzige Gott; weit mehr besagt dieses Wort, in dem allerdings implicite auch die Lehre des Monotheismus liegt. Wie Amos die Identität von יְהוָה und טוֹב klar geworden ist (vgl. Am 5 6 mit 5 14), so ist es auch hier ausgesprochen: Wahre Religion ohne Sittlichkeit kann es nicht geben. **4** Wie diese Wahrheit Jes offenbar wird, da sieht er die Schwellen des Tempels vor dem Rufen der Seraphe erbeben und das Haus mit Rauch sich füllen. Es klingt rationalistisch, wenn wir sagen: bei der Bewegung seiner Seele flimmert es vor seinen Augen, verschwimmt ihm der Blick, und Rauch verhüllt den Ausblick auf Jahwe, den er gesehen; aber es muss doch seine Seele im Innersten erzittert sein, als ihm diese Wahrheit aufging, und die Stimme, die er hört, hört niemand anders, oder wer sie hört, der versteht sie nicht, wie er. Es ist in erster Linie ein psychologisches Erlebnis, das Jes gemacht hat. Was die אַמּוֹת der Schwellen sind, ist nicht recht klar: Sind es *die Grundlagen* der Schwellen oder *die Zapfen und Angeln* der Thürpfosten in den Schwellen, so sieht man nicht ein, wie Jes deren Zittern merkte; am ehesten konnte er es wahrnehmen, wenn *die Vorsprünge der Oberschwellen* erbebten. Ebenso weiss man nicht sicher, woher der Rauch stammt, der das Haus erfüllt. Es ist kaum der Rauch, der aus dem Munde der Seraphe, etwa wie Ps 18 9 aus dem Jahwes, hervorgeht, eher ist an das Altarfeuer zu denken, auf das v. 6 hinweist und an das auch Hes 1 13f. gedacht

ist, vgl. zu dieser Stelle. Der Rauch erscheint oft als eine Manifestation der göttlichen Gegenwart z. B. Ex 14 19 Hes 10 4 Ex 40 34 Jes 4 5 Apk Joh 14 8.

5 Was Jes von Gott gesehen und über ihn vernommen hat, liess seine Seele vor Freude erzittern; aber der Gott, vor dem er steht, ist so hoch und erhaben, dass ihm die ganze eigene Nichtigkeit und Unwürdigkeit vor die Seele tritt: *Wehe mir, denn ich bin verloren!* Verloren fühlt er sich, er hat ja eine Begegnung mit Gott erlebt, mit seinen Augen Jahwe der Heere gesehen. Und das ist für den Ungeweihten verderblich, ja hätte er alle die Weihen, denen sich die Israeliten vor der Begegnung mit Jahwe am Gottesberge nach Ex 19 unterwarfen, an sich vollzogen, vor dem Heiligen ist eine Weihe nötig, die ihm abgeht. Er ist unreiner Lippen und seine Mitbürger, mit denen er täglich verkehren muss, sind nicht anders. Damit will sich Jes nicht entschuldigen, sondern nur feststellen, wie unmöglich es ist, vor dem Heiligen in der rechten Weihe zu erscheinen. Er ist darum auch zur Zwiesprache mit Gott nicht geeignet, sein Mund nicht rein, so darf er mit Jahwe nicht reden. Zu der uneigentlichen Annexion טְמֵא שְׂפָתַיִם vgl. zu 1 4. 6 Aber die Seraphe weisen Jes nicht fort aus der Thüre des Vorhofs, wo er steht. Einer von ihnen fliegt zu ihm hin mit einem *Glühstein* (רִצְפָּה nomen unitatis, I Reg 19 6 ein glühend gemachter Stein, um darauf Brot zu backen, hier ein auf dem Altar liegender glühender Stein), den er mit einer Zange vom Altar genommen hat, um das Hindernis zu beseitigen. 7 Der Seraph lässt den Stein den Mund des Propheten berühren und weiht dadurch seine Lippen, sodass er dann wagen darf, zu Jahwe hinzutreten und ein Wort und eine Frage zu sprechen. Denn die Lippenweihe bedeutet, wie der Seraph sich ausdrückt: *Siehe berührt hat dies* scil. der Glühstein *deine Lippen und deine Schuld ist gewichen und deine Sünde gesühnt.* Jes kam nicht in dem stolzen Gerechtigkeitsgefühl in den Tempel, um Jahwe einen Dienst zu thun, sondern in dem demütigen Bewusstsein seiner Sünde, nicht als Pharisäer, sondern wie der Zöllner, der von ferne stand und nicht wagte seine Augen aufzuheben Lk 18 13; darum erfährt er Gottes Gnade, die Diener weihen ihn zur Gemeinschaft mit Gott.

8 Gemeinschaft mit Gott ist aber für den Menschen nicht ein seliges Geniessen in Unthätigkeit und Beschaulichkeit, sondern führt zur Übernahme und Erfüllung der schwersten Pflichten. Jes, der nach der Weihung durch den Seraph nähergetreten ist, vernimmt nun die Frage des Herrn: *Wen soll ich senden und wer wird uns gehen?*, der Rat Gottes bleibt ihm also nicht mehr verborgen vgl. Am 3 7 Jer 23 18. Die Frage ist nicht direkt an Jes gerichtet, sondern von Jahwe in der Versammlung der Angehörigen der übersinnlichen Welt (vgl. I Reg 22 19 ff.) aufgeworfen; denn auf diese bezieht sich der Plural לָנוּ *uns*, der weder der Plural der Selbstreflexion ist, noch irgend etwas mit der Trinität zu thun hat, sowenig wie das dreimalige קָדוֹשׁ in v. 3. Jahwes Diener soll sich frei und ungezwungen in Gottes Dienst stellen. Zu welchem besonderen Auftrag Jahwe jetzt einen Boten haben will, sagt er nicht; der Abgesandte soll ein Vertreter des göttlichen, sittlichen Reiches, des Gottes, der heilig ist, sein und auf Seiten des Gottes der Herrlichkeit

stehen. Das ist genug, und Jes, der erfüllt ist von der Hoheit und Alleingiltigkeit dieser göttlichen Macht, ist bereit, ja es ist ihm die höchste Freude, in den Dienst dieses göttlichen Königs zu treten. Daher antwortet er: *Hier bin ich!* d. h. ich bin bereit, *sende mich!* **9**f. empfängt Jes von Seiten Gottes den Auftrag: Jes soll Jahwes Gesandter sein, aber es soll ihm von vornherein auch klar sein, dass er sich keinen Illusionen über den Erfolg seiner Thätigkeit hingeben darf. Jahwes Herrlichkeit wird die ganze Erde erfüllen; aber diese Generation will nichts von ihm wissen, nicht Heilung, sondern Verstockung wird sich daher bei ihr einstellen. Jes wird *zu diesem Volk* d. h. zu seinen Mitbürgern in Jerusalem und Juda gesandt; jedenfalls handelt es sich nicht nur, wie Hackmann wollte, um das nördliche Reich. Zu sagen hat Jes: *Hört immerzu, doch habt keine Einsicht, Und seht immerzu, doch habt kein Verständnis!* Die Inff. absoll. שָׁמוֹעַ und רָאוֹ hinter dem Verb. fin. drücken die Fortdauer der Handlung aus Ges.-Kautzsch[26] § 113 r. Unablässig und ununterbrochen soll das Volk durch den Propheten den Willen Gottes zu hören bekommen; aber das soll ihm nicht zum Heile gereichen. Denn es setzt dem ununterbrochenen Reden Gottes dauernde Unachtsamkeit und Missachtung entgegen und zeigt damit seine Verstocktheit und Verblendung, da es ja nicht an dem Worte und seinen Schwierigkeiten liegt, sondern an dem Nichtwollen des Volkes (30 15), und je klarer und eindringlicher der Wille Gottes ihm kund wird, um so deutlicher und grösser stellt sich die Schuld der Verstockung heraus. Nach der Auffassung der alten Zeit I Sam 3 1 14 37f. 27 6, so auch noch bei Amos (8 11f.), war das Ausbleiben von Gottes Wort ein Zeichen der Verfehlung der Menschen, bei Jes dagegen zeigt sich die Verdorbenheit gerade in dem hartnäckigen Widerspruch gegen das beständig verkündigte Wort, und diese letztere Anschauung hat von da an geherrscht vgl. Jer 7 12 11 7 8 und Israel die Namen des hartnäckigen und widerspenstigen Volkes gebracht. Die Thätigkeit Jes's ist daher, wie **10** sagt, eine verstockende, eine das Übel verschlimmernde. Sie zeigt die völlige Abstumpfung jedes geistigen und religiösen Sinnes, den Höhepunkt des Verderbens und führt die Entscheidung herbei. So zur Klärung der Lage zu dienen wird Jes gesendet: *Mache fett* fühllos, unempfindlich *das Herz dieses Volkes, schwerhörig seine Ohren und seine Augen verklebt* (הָשַׁע, Impera. Hiph. von שָׁעַע, bestrichen, verklebt, blind sein). *Damit es nicht sehe mit seinen Augen, noch mit seinen Ohren höre, noch sein Herz einsichtig werde, dass ihm wieder Heilung würde.* פֶּן *damit nicht* gehört zum ganzen Satz und ganz besonders liegt der Nachdruck der Negation auf dem Schluss, der als Ziel des Ganzen durch den Tempuswechsel gekennzeichnet ist: dass dem Volk keine Heilung werde; die 3. Pers. רָפָא steht für das unbestimmte persönliche Subjekt = dass ihm kein Arzt mehr helfe vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144 d. שָׁב hat man nicht als selbständiges Verb „zurückkehren, sich bekehren" zu fassen, sondern als ergänzendes Verb dem folgenden רָפָא unterzuordnen und demgemäss וְשָׁב zu punktieren, „denn die „Rückkehr" fällt ganz aus dem Bilde" (Duhm), und eine Erklärung des Bildes, und noch gar mitten im Bilde, ist völlig überflüssig. **11** Wo der klarsten Offenbarung gegenüber der Mensch sich ablehnend verhält, ist das

Gericht nahe; wo die Antichristen da sind, ist es die letzte Stunde I Joh 2 18. Ergriffen von diesem düstern Ausblick auf die Verstocktheit des Volks und auf das schwere Gericht, das über „dieses Geschlecht" hereinbrechen muss, wagt Jes die Frage: עַד־מָתַי אֲדֹנָי *Bis wie lang, Herr?* bis wann soll dies geschehen, meine Thätigkeit diese Wirkung haben und es für dies Geschlecht keine Heilung geben? Jahwe hat ein anderes Pathos als die Menschen, die von ihrem Mitgefühl überwältigt werden können (vgl. Hos 11 8f.); seine Antwort auf des Propheten bewegte Frage lautet daher: bis zum Ende dieses Volkes (vgl. auch 22 14: Wahrlich, diese Sünde wird euch nicht vergeben, bis ihr tot seid), *bis wann wüste sind die Städte, dass niemand mehr sie bewohnt, und die Häuser, dass sie menschenleer sind, und die Ländereien nichts mehr sind als Wüsteneien.* Das doppelte שָׁאָה in verschiedenem Stamm und Tempus fällt auf, LXX las für תִּשָּׁאָה (verheert sein) nach ihrer Übersetzung καταλειφθήσεται das bessere und mit Lowth, Duhm daher vorzuziehende תִּשָּׁאֵר (übrig gelassen sein). Bis zu verödeten und menschenleeren Städten und Häusern und zur gänzlichen Verwüstung des bebauten Landes soll es kommen. Die אֲדָמָה, das kultivierte Land, nur noch eine שְׁמָמָה, eine Wüstenei, das ist der Schluss der Vision. Das Ende des Volkes ist aber nicht das Ende Jahwes; Jahwe bleibt auch beim Untergang des Volkes der Heilige, sein Reich geht nicht unter und seine Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt.

12 13 bilden einen späteren Zusatz, der selbst nicht einheitlich ist. Derselbe verrät sich zunächst schon durch den Wechsel des Subjekts. In v. 12, der die Rede Jahwes v. 11^b fortsetzen sollte, ist von Jahwe in der 3. Pers. gesprochen; es fährt also v. 12 nicht derjenige fort, der v. 11 geschrieben hat. Dann aber ist in v. 12f. auch inhaltlich v. 11 nicht fortgesetzt; denn aus einer menschenleeren Wüstenei kann niemand mehr weggeführt werden, nicht einmal ein Zehntel der früheren Bewohner darin zu finden sein. Es ist daher auch unmöglich, mit Meinhold (Jes und seine Zeit 37) blos v. 12 als Zusatz anzusehen und v. 13 für die Fortsetzung von v. 11 zu halten. Vielmehr giebt v. $12–13^{b\alpha}$ eine Erklärung zu v. 11^b und v. $13^{b\beta}$ eine tröstliche Deutung dieser Erklärung.

Die Erklärung v. $12–13^{b\alpha}$ bezieht v. 11^b auf die Wegführung des Volkes ins Exil. Jes wusste nach der Ansicht des Urhebers dieses Zusatzes, dass die Zeit des Zornes bis in das Exil daure. Ob dabei an die Exilierung von Israel und Juda oder nur von Juda gedacht ist, bleibt unsicher; gewiss ist nur, dass zwei Etappen dabei unterschieden werden: die erste **12** kann die Exilierung Israels oder diejenige Judas im Jahre 597 v. Chr. im Auge haben; die zweite **$13^{ab\alpha}$** bezieht sich dann der ersten entsprechend entweder auf die Exilierung der Judäer durch Nebukadrezar überhaupt oder nur auf den Schlussakt derselben im Jahre 586 v. Chr. Juda könnte sehr gut als der eine Stamm den „zehn" israelitischen Stämmen gegenüber *ein Zehntel* עֲשִׂירִיָּה genannt werden; der Ausdruck liesse sich aber auch verstehen von den nach der Wegführung der oberen Zehntausend im Lande zurückgelassenen Judäern. Dass ein Späterer einem Propheten eine so genaue Kenntnis der künftigen Ereignisse zutraut, kann nicht auffallen, musste ja auch Hosea nach dem Einschub Hos 1 7 die Rettung Jerusalems vor Sanherib vorhersagen. Bei dieser Sachlage ist es unberechtigt, den Text von v. 13^a zu ändern (so will Giesebrecht S. 89 lesen וְעַד בָּהּ עֲשִׂירִית יֹשְׁבָה וגו', was dann heissen soll: „und

bis (nur) darin bleibt der 10. Teil seiner Bewohner, wird es verwüstet werden“) oder dadurch einen tröstlichen Ausblick in die Worte zu legen, dass לְבָעֵר = „zur Abweidung“ gefasst wird („das Land soll wiederum beweidet werden“), worin dann wieder nach Budde New World, Dez. 1895, S. 12 ein Hinweis auf die nomadischen Lebensverhältnisse liegen soll, unter welchen die Bekehrung des Restes erfolgen werde. Diese Auslegung ist auch verboten durch den folgenden Vergleich mit der Ausrodung eines Waldes: Es wird zugehen *wie bei einer Terebinthe und einer Eiche, von denen beim Fällen ein Wurzelstock übrig bleibt* d. h. wie man nach dem Umhauen des Baumes auch den Wurzelstock ausrodet, ebenso soll der übrig gebliebene Rest des Volkes ausgerottet werden. Übrigens ist nach den bekannten Stellen im Dtn, wo בִּעֵר der eigentliche term. techn. für das Ausrotten des Bösen ist vgl. Dtn 13 6, s. auch oben zu 4 4, nicht zu zweifeln, dass hier, wo es sich um die Wegschaffung des widerspenstigen Volkes handelt, בִּעֵר nur den Sinn von Wegschaffen, Ausrotten, Vertilgen haben kann: *Und bleibt ein Zehntel darin, so ergeht über ihn nochmals die Vertilgung.*

Die letzten drei Wörter v. $13^{b\beta}$ sind ein Zusatz zu der selber nicht ursprünglichen Erklärung v. 12–$13^{b\alpha}$, der eine tröstliche Deutung von מַצֶּבֶת beifügt: *Heiliger Same ist sein Wurzelstock.* מַצֶּבֶת ist hier nicht mehr der eigentliche Wurzelstock eines Baumes, sondern der „Wurzelstock“ des Landes, denn das Suffix geht auf הָאָרֶץ v. 12; damit ist auch der vorangehende Vergleich zerstört: Nach demselben wird der Wurzelstock ausgerodet, hier aber bleibt er als „heiliger Same“. Man sieht, der Zusatz verkehrt den Sinn von v. 12 f. in das Gegenteil und giebt besonders v. $13^{b\alpha}$ ein anderes Gesicht; denn während der ursprüngliche Sinn von einer gründlichen Ausrottung auch des letzten Zehntels, des Wurzelstockes vom Baume des Volkes, handelt, lässt der Zusatz nach der Ausrottung noch einen Wurzelstock, einen Rest bleiben, den das Gericht nicht vertilgt. Es ist ein tröstlicher Zusatz der Zeit, die einen aus dem Untergang des Volkes geretteten gottesfürchtigen Kern, eine neue Gemeinde in Jerusalem, kennt. Dahin weist der Ausdruck und Begriff „heiliger Same“, vgl. Esr 9 2 und זֶרַע אֱלֹהִים Mal 2 15, sowie zu פְּלֵיטָה in Jes 4 2 3. Übrigens sind die drei Wörter schon durch ihr Fehlen in der LXX als später Zusatz gekennzeichnet. So schon Houbigant, Duhm, Hackmann, Cheyne.

Cap. 6 setzt sich zusammen aus dem Bericht über Jes's Berufung v. 1–11, der wie die Parabel vom Weinberg 5 1–7 mit einem Wortspiel (אֲדָמָה — שְׁמָמָה) abschliesst, aus dem Zusatz v. 12–$13^{b\alpha}$, der frühestens aus dem Exil stammt, und den erst sehr spät hinzugefügten letzten drei Wörtern, v. $13^{b\beta}$, die den auch hier vermissten Ausblick in eine tröstlichere Zukunft nachtragen.

6 1–11 enthalten die sog. Inauguralvision des Propheten, erzählen somit von dem Erlebnis, das Jes zum Propheten machte und von entscheidender Bedeutung für sein ganzes Leben war. Mit diesem Erlebnis ist ihm der lebendige Verkehr mit Gott inauguriert und Jes ist zeitlebens in diesem innigen Verkehr mit Gott geblieben, wenn auch nur in wenigen Momenten er sich nachher wieder so lebhaft und klar ergriffen fühlte. Schon oben ist erwähnt, dass das Capitel als der Bericht über ein Faktum anzusehen ist. Aber was ist es für ein Faktum? Ist man einfach genötigt, das Faktum anzuerkennen und den Bericht, so wie er ist, hinzunehmen, und tritt man Jes zu nahe, wenn man noch Fragen hat und sich Gedanken macht über das wie? Auch wenn man dahin neigt, derartige

Überlegungen sich fernzuhalten, ist man doch gezwungen, den Schwerpunkt auf die psychologische Seite zu verlegen. Denn das Sehen mit den leiblichen Augen hätte Jes nicht von der sittlichen Majestät Gottes überzeugt und das Hören des wunderbaren Dreiklangs „Heilig, heilig, heilig“ mit den leiblichen Ohren ihm die Bedeutung dieses Wortes nicht eröffnet. Auf alle Fälle tritt dem äusseren Vorgang der entscheidende, viel wichtigere innere in der Seele des Propheten zur Seite. Andere mochten ja am Ende gehört haben, was er, sie verstanden es nicht; aber in seiner Seele ging das Verständnis ihm auf, weil Gott seinem Geiste sich kund that. Darum ist das Ereignis auf alle Fälle ein psychologisches; Vision und Audition, für sich gefasst, ohne dass Gott in seiner Seele sich offenbart hätte, würden das Verständnis, das Jes gewonnen hat, nicht erzielt haben. Das Ereignis bleibt ein Geheimnis, aber vor allem ein geheimnisvolles Ereignis in der Tiefe der Seele Jes's. Die äussere Objektivität und Realität alles dessen, was Jes gesehen hat, der wunderbaren Gestalten der Seraphe etc., ist damit nicht garantiert; wie sehr auch hier im Übrigen auf die Form der Vorstellung und Darstellung die Anschauungen der Zeit einwirken, beweist eine Vergleichung unseres Capitels mit den Berichten über die Berufung Jeremias und Hesekiels Jer 1 und Hes 1—3: Z. B. tritt an die Stelle der Lippenweihe Jes's durch den Seraph die Berührung des Mundes Jeremias durch die Hand Jahwes, um dem Propheten die Worte Gottes in den Mund zu legen (Jer 1 9), und bei Hesekiel das Essen der Buchrolle, die ihm Jahwe darreicht (Hes 3 1-3), letzteres ein deutlicher Hinweis darauf, dass inzwischen das Volk im Dtn ein Religionsbuch erhalten hat. Vgl. ferner Bertholet in unserm Kurzen HC zum AT XII S. 11—13 und 15f. Die Wahrheit des Erlebten wird aber durch diese Erwägungen in keiner Weise beeinträchtigt: Was Jes erzählt, sind subjektive, deswegen aber nicht etwa unwirkliche und bloss eingebildete Vorgänge in seinem Innern, Vorgänge, die von Gott gewirkt sind. Das ist das grösste Geheimnis, wie Gott sich den Menschen offenbart, und wie das geschieht, wird sich schwerlich zergliedern lassen, so sicher es ist, dass es geschieht. Wenn wir dabei annehmen, dass Jes in höchster Spannung und mit dem sehnlichsten Verlangen, Gott kennen zu lernen, in den Tempel kam, so geschieht das nicht aus Lust an „natürlicher“ Erklärung; auch diese Bereitung Jes's ist Gottes Werk, wie die Loslösung der klaren Erkenntnis des göttlichen Willens und Wesens in der Seele Jes's bei seinem Tempelbesuch im Jahre 740 v. Chr.

Was Jes damals aufgegangen ist, ist: 1) Gott ist ein erhabener König, die höchste Autorität; 2) Gottes Reich ist ein sittliches Reich; 3) dieses Reich beherrscht die ganze Erde; und 4) das gegenwärtige Geschlecht kann vor Gott nicht bestehen, weil es ihn nicht kennt und kein Verständnis zeigt für seinen Willen und sein Wesen, für die wahre Religion, die Sittlichkeit fordert. Wie Amos und Hosea die Propheten des Endes Israels, so ist Jes der Prophet des Endes „dieses Volkes“, Judas, aber damit durchaus nicht des Endes der Religion, sondern im Gegenteil ihrer Aufrichtung und Behauptung. Das kann nur bezweifeln, wem unmöglich ist, Gott von Israel und Juda zu lösen, Jesaja aber nicht, der weiss, dass Gottes Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt. Der düstere Pessimismus in Bezug auf die Zukunft seines Volkes geht bei ihm hervor aus der sicheren Erkenntnis von der bleibenden und alles überragenden Bedeutung des Reiches Gottes auf Erden. Der Ausblick in die Zukunft kann daher Jes die Berufsfreudigkeit nicht zerstören und seine Thätigkeit lahmlegen, er ist ja unter einem untergehenden Geschlecht der Zeuge und Vertreter der höchsten unvergänglichen Macht.

Wer so die Aufgabe, die dem Propheten gestellt ist, richtig versteht, wird nicht in unserm Capitel, wie es immer wieder geschieht, einen Ausblick in die Zeit des Heiles vermissen und das Vermisste durch gezwungene Deutung hereinbringen (s. o. zu v. 12f.) oder doch einen Wegfall des Vermissten annehmen. Zudem ist mit v. 11 der ursprüngliche Bericht zu Ende. Dass das Heil auch ohne das dem Untergang verfallene Volk kommt, dafür bürgte Jes, der Vertreter des Reiches Jahwes; wichtiger, als die Neugierde über die Gestaltung dieser Heilszeit zu befriedigen, war es für den Propheten, wie wir sehen werden, solche zu sammeln, die von der Art „dieses Volkes“ liessen und, wie er,

Jahwe vertrauten und ihm anheimstellten, wie er durch den Zusammenbruch hindurch seinen Plan verwirklichen wolle.

Hervorzuheben ist noch eines, auf das Duhm hingewiesen hat, in unserm Capitel, nämlich das, dass für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen der juristische Standpunkt durchaus fehlt. Jes fühlt sich sündig und unrein v. 5; aber nun ist nicht eine Leistung des Menschen zur Befriedigung des beleidigten Gottes, eine Satisfaktion irgend welcher Art, die Gott erst die Verzeihung ermöglichte, gefordert. Auch die Seraphe, Gottes Diener, kennen den Willen Gottes besser. Schon bei Jesaja, wie bei Jesus, ist nicht das Recht und das Gesetz die höchste Norm; Gott vergiebt, wie der Vater dem verlorenen heimkehrenden Sohn im Gleichnis. Nicht nur für die christliche Religion, auch für die Religion der Propheten passt daher das Schema des Rechtes nicht.

b) 7 1–16 Prophet und König beim Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges.

Das Ereignis, von dem hier erzählt ist, führt uns in das Jahr 734 v. Chr. Die Erzählung selber geht auf jesajanische Grundlage zurück, in der der Prophet wie in Cap. 6 und 8, zwischen welche das Stück gut passt, in erster Person von sich redete; erst die spätere Redaktion hat die Änderung in die 3. Pers. vorgenommen.

Der späteren Redaktion gehört **1** an. Der Vers ist mit geringen Veränderungen aus II Reg 16 5 herübergenommen und nicht umgekehrt; denn er greift v. 2 vor und redet schon von der Resultatlosigkeit der Invasion. Übrigens ist nach II Reg 16 5 statt יָכֹל der Plural יָכְלוּ zu setzen, den auch LXX bei Jes liest, und das doppelte עָלֶיהָ in Jes, das II Reg 16 5 fehlt, ist unschön. Jes würde auch kaum die Genealogie Ahas' angegeben und ihn als judäischen König bezeichnet haben, s. 6 1. Die beiden Könige Rezin (LXX: Ῥαασσὶν, Keilinschriften: Raṣunu) von Aram und Pekach von Israel ziehen gegen Jerusalem לַמִּלְחָמָה *um es anzugreifen,* um den Sturm zu wagen; aber es kam nicht soweit. Aus Jes ergiebt sich nicht einmal sicher, ob es zu einer Belagerung kam.

Mit **2** setzt Jes's Bericht ein; eine ausführlichere Einleitung braucht ihm ursprünglich nicht vorangegangen zu sein, ein einfaches וַיְהִי בִּימֵי אָחָז הַמֶּלֶךְ (eventuell ohne וַיְהִי vgl. 6 1) genügte. *Das davidische Haus* d. h. die regierende Familie erhielt die Nachricht: *Niedergelassen hat sich Aram in Ephraim* d. h. das ganze Land Aram (darum fem. נָחָה) ist ausgezogen und sitzt schon in Ephraim. Da נוּחַ עַל vgl. II Sam 21 10 trefflich passt, ist jede Textänderung (sei es in נִלְוָה „hat sich angeschlossen", sei es in das problematische נָאַחָה עִם „hat sich verbrüdert mit") übel angebracht. Auf die königliche Familie ist es vor allem abgesehen vgl. v. 6, und jetzt soll Ernst gemacht werden; der Hof weiss daher, was seiner wartet, wenn der Plan gelingt: die ganze königliche Familie wird ausgerottet. Das jagt der Königsfamilie, aber auch den Unterthanen einen furchtbaren Schrecken ein. Zu נוֹעַ statt נוּעַ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 q.

3—9 Jahwes Auftrag an Jesaja. Die Ausführung des Befehles versteht sich von selber und ist daher nicht eigens vermeldet. **3** Jes soll mit seinem Sohne שְׁאָר יָשׁוּב sich an das Ende der Wasserleitung des oberen Teiches nach der Walkerfeldstrasse begeben, um dort mit Ahas zusammenzutreffen. Dass Jahwe dem Propheten auch den Ort bezeichnet habe, wo er Ahas treffen

könne, liegt nicht in den Worten; ohne göttliche Offenbarung wusste Jes. als er Jahwes Auftrag erhielt, wo sich Ahas befand; jeder Jerusalemer konnte das wissen, bes. Jes, der mit dem königlichen Hofe nicht unbekannt war, muss doch der König auch den Namen des Knaben kennen und wissen, warum er so heisst. Wie die Kunde von dem vereinigten Angriff Arams und Ephraims eintraf, war der König hinausgegangen, um zu sehen, ob die Verteidigungswerke im Stand erhalten seien, um einer Belagerung zu trotzen, wohl auch in erster Linie, ob die Stadt genügend mit Wasser zu versorgen sei. Da, wie Ahas nach den irdischen Hilfsmitteln sieht, wird Jes der Auftrag, den König auf stärkere Hilfe hinzuweisen. Weder *der obere Teich* noch *das Walkerfeld* ist der Lage nach sicher bestimmt. Doch hat es das Meiste für sich, dass der obere Teich in dem von Guthe im Süden des späteren Käsemacherthals aufgegrabenen Teiche, der nordöstlich vom jetzigen Siloahteich liegt, wiedergefunden ist. Von diesem Teiche führt ein Kanal zur Stadt hinaus nach den heutigen Gärten der Silwaner, also wohl nach dem alten Walkerfelde. Offenbar sollte das Ende des Kanals verstopft werden und das vom oberen Teich abfliessende Wasser in einem untern noch innerhalb der Mauer liegenden Teiche gesammelt werden, damit Jerusalem möglichst gut für eine Belagerung mit Wasser versorgt sei. Der untere Teich lag auch nach 22 9 im Süden, und wenn En Rogel, der heutige Hiobbrunnen, Walkerquelle bedeutet, so bestätigt auch dies die Annahme, dass das Walkerfeld nördlich vom Zusammentreffen des Kidronthales mit dem Hinnomthal gelegen habe. Vgl. ZDPV 1882. 271ff.; Stade Gesch. Isr. I, 591—593. Dagegen spricht nichts dafür, dass der obere Teich mit der birket el-māmilla im Westen der Stadt gleichzusetzen sei, und dass der Angriff von Norden zu erwarten war, zwingt nicht dazu, im Norden den Teich zu suchen; der Wasservorrat war im Süden viel besser geborgen. שְׁאָר יָשׁוּב „ein Rest bekehrt sich“ heisst der Knabe Jes's, der Prophet hat ihm, wie Hosea seinen Kindern vgl. Hos 1, einen bedeutsamen Namen gegeben. In demselben liegt eine Bestätigung und nicht eine Aufhebung des Gerichtes, welches nach Cap. 6 bestimmt in Aussicht steht. Er bedeutet: das Gericht kommt, aber ein Rest bekehrt sich. Das Gericht ist ja nicht das Ende Gottes; zu dem Neuen, das Gott ins Werk setzt, gehört, wer „sieht“ und „hört“ oder, wie 7 9 sagt, wer „glaubt“. Dass das Gericht nicht von Aram und Ephraim ausgehe, besagt der Name des Knaben nicht, er hat eine weitergreifende Bedeutung als nur für dieses einzelne Ereignis, er gilt für die Geschichte des Untergangs des Volkes überhaupt. Dass Aram und Ephraim nicht zu fürchten seien, hat der Prophet jetzt zu verkündigen, vielleicht jetzt wieder, aber gerade jetzt mit allem Nachdruck, wo die Gefahr am grössten ist. Der Knabe wird bald nach der Berufung des Propheten geboren sein und hat im Hinblick auf diese seinen Namen erhalten. Durch die Redaktion ist אֶל־יְשַׁעְיָהוּ für אֵלַי eingesetzt. 4[a] Das Wort Jahwes an den König lautet: Fürchte dich nicht vor Aram und Ephraim! הִשָּׁמֵר *hüte dich,* der Impera. Niph. von diesem Verb ist sonst überall הִשָּׁמֶר punktiert, hier mit ◌ֵ, wohl nicht wegen einer masoretischen Schrulle, sondern wegen des Gleichklangs mit dem folgenden הַשְׁקֵט *sei ruhig;* d. h. wie 30 15 zeigt, behalte Ruhe im Vertrauen auf

Gottes Macht und Hilfe, lass dich nicht verleiten Mittel zu ergreifen, die wider Gottes Willen sind, sei das nun am Ende Nachgiebigkeit gegen die Anforderungen der Feinde, die dich zu einem Bündnis gegen Assyrien bewegen wollen, oder sei es, dass du bei Assyrien Hilfe suchst. Schon das bezeugte die Unruhe des Königs, dass er nach seinen Verteidigungsmitteln sah, statt sich auf Jahwes Hilfe zu besinnen. Dem Propheten ist Jahwe eins und alles, und da ihm Jahwes Plan offenbar ist, kann er allein auch richtig die Lage beurteilen. Die beiden feindlichen Reiche sind nichts als zwei rauchende זַנְבוֹת „Schwänze" *Stummel von Brandscheiten.* Brandscheite אוּדִים vgl. Am 4 11 Sach 3 2 waren sie, um das Feuer anzuschüren, den Brand aufzustochern, aber sie sind in dem Brand, den sie selber angefacht haben, bis auf rauchende Stummeln verbrannt d. h. die Kriege, die sie früher vor ihrem Bündnis gegen einander und gegen Assur geführt haben, haben ihre Kraft schon gänzlich gebrochen.

4ᵇ *Bei dem lodernden Zorn* u. s. w. Die Verbindung ist lose, auch sehen die Worte wie eine Erklärung des doch sehr durchsichtigen Bildes von den Feuerbrandstummeln aus, sodass man wohl mit Reuss diesen Versteil als Glosse anzusehen hat. Die Verbindung mit בְּ in 9 8ᵇ kann doch nichts beweisen, s. dort. רְצִין וַאֲרָם König und Reich sind hier in der Glosse getrennt, wie in v. 5 Ephraim und der Sohn Remaljas. Darin eine Andeutung zu finden, dass in den beiden Reichen keine Einigkeit zwischen Herrschern und Unterthanen vorhanden war, ist gesucht. Dagegen heisst der israelitische König an beiden Stellen nicht Pekach, sondern verächtlich, um seine niedere Herkunft hervorzuheben, nur Sohn Remaljas.

5 beginnt die eigentliche Begründung der Aufforderung zur Unverzagtheit יַעַן כִּי vgl. zu 3 16. Worin das Böse besteht, das Aram und Ephraim gegen Juda planen, besagt **6**: Einfall in Juda, Eroberung der Hauptstadt und Entthronung des Königs. Das Hiph. נְקִיצֶנָּה von קוּץ „Grauen, Ekel empfinden" kommt sonst nicht vor; man erklärt es als „ein Grauen einjagen". Besser ist nach 29 2 7 mit Gesenius u. a. zu lesen נְצִיקֶנָּה *wir wollen es bedrängen.* De Lagardes Emendation נְתִצֶּנָּה „wir wollen es niederreissen" wäre schon mehr als das folgende נַבְקִעֶנָּה und mehr, als die Absicht der Feinde ist. Sie wollen nicht ein zerstörtes, sondern ein ihnen willfähriges Juda, das ihrem Bunde gegen Assur beitrete; dazu wollen sie es „für sich aufbrechen" (נַבְקִעֶנָּה אֵלֵינוּ) und als Werkzeug ihrer Pläne zum König dort ben-Tābᵉ'al einsetzen. LXX giebt den Namen mit Ταβεήλ wieder, sieht also im zweiten Teile des Kompositums אֵל „Gott". Sie ist darin offenbar im Recht; denn die Masora will mit ihrer Aussprache Ṭābᵉ'al d. i. „Taugenichts" „auch ihrerseits den Bösewicht abstrafen" (Duhm, vgl. schon Luzzatto, Geiger, Nöldeke ZDMG 1879, 330 u. a.). War der Prätendent ein Sohn Ṭābᵉ'els (mit aram. Aussprache טָב = *gut* = hebr. טוֹב), so war er ein Aramäer, aber doch noch nicht, wie Winckler Untersuch. S. 74 annimmt, Rezin selbst; war er ein Sohn Ṭōbᵉ'els oder Ṭōbi'els, so war er ein Judäer und die beiden verbündeten Könige befolgten die Politik der Assyrer, Ägypter und später der Babylonier, einem unterworfenen Volk keinen fremden Herrscher aufzuzwingen. Aber es ist nicht zu entscheiden, wie Jes טבאל gelesen haben will. **7—9** Nachsatz zu v. 5f. **7** Subjekt zu תָּקוּם und תִּהְיֶה ist רָעָה v. 5: der böse Plan, den sie im Schilde führen, soll sich nicht verwirklichen. **8f.** Denn die beiden feindlichen Reiche haben über ihre

Grenzen hinaus keine Bedeutung. Die Furcht soll nicht dazu verleiten, ihre Macht zu überschätzen und die Gefahr, die von ihnen droht, zu vergrössern. Ruhig und nüchtern angesehen sind Aram und Ephraim doch wohlbekannte Grössen, die einmal auch schon von David unterjocht waren, und hinter denselben ist niemand mehr zu suchen; der Norden, besonders Nordphönizien, verhielt sich der Koalition gegenüber ablehnend, und im Süden wollten ausser Juda auch Ammon, Moab, Edom und die Philister nichts davon wissen. Von Ägypten war aber gar nichts zu erwarten, da es damals genug damit zu thun hatte, sich der Angriffe von Süden zu erwehren. Damaskus ist nur die Hauptstadt von Aram und Rezin nur der König von Damaskus und nichts weiter, und so verhält es sich auch mit Ephraim und dem Sohne Remaljas; zu was grösserem sind sie nicht berufen. Dem kleinen Juda gegenüber sind sie wohl zahlreich; aber was ist Juda gegen die Vielen, kann nur fragen, wer Jahwe und seine Macht nicht kennt und sein Wort nicht hört, welches das Scheitern des feindlichen Planes vorhersagt.

Diese Darlegung ist unterbrochen durch v. 8[b], die Bemerkung, dass *in fünfundsechzig Jahren von jetzt ab Ephraim zertrümmert werde, so dass es kein Volk mehr sei.* Diese Bemerkung gehört zu v. 9[a]; vom Rande in den Text aufgenommen geriet sie an unrichtige Stelle vor v. 9[a]. Nun sind es nicht 65 Jahre von 734 bis 721; die Glosse sieht darum wohl das Ende Ephraims in einem späteren Termin als in dem der Eroberung Samariens im Jahre 721. Zieht man nun zur Erklärung die Notiz von Esr 4 2 herbei, dass Asarhaddon (681—668) neue Kolonisten in Ephraim angesiedelt und damit für die noch zurückgebliebenen Israeliten jeden Zusammenhang mit ihren Vätern verwischt habe, so ist nach Winckler S. 98 diese Angabe (Esr 4 2) kaum haltbar; nimmt man dagegen seine Zuflucht zu Esr 4 10, wornach auch Osnappar = Assurbanipal (668—626) neue Ansiedler nach Samarien entsandte, so ist als Zeitpunkt erst die Beendigung des babylonischen Aufstandes 647 möglich (Winckler) d. h. der Glossator muss dann von einem anderen Zeitpunkt ab gerechnet haben. Die Berechnungsweise des Glossators bleibt somit immerhin fraglich.

9[b] Abgeschlossen ist das Wort Jes's an Ahas durch die nachdrucksvollen, auch durch ihren Gleichklang unvergesslichen Worte *Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht.* Sie bringen nicht die Bedingung nach, von der die Erfüllung der prophetischen Verheissung abhängt. Dass der feindliche Plan scheitern wird, ist gewiss. Aber das Wort des Propheten und die Verwirklichung desselben sollten die Folge haben, dass man Jahwe Glauben schenkt und wahrhaft „bleibt", nicht nur in der jetzigen Gefahr, sondern in dem kommenden Gericht. „Bleiben" hat daher hier die tiefere Bedeutung von „zum שְׁאָר Rest, der sich bekehrt, gehören" vgl. 28 16, die gleiche Bedeutung wie später חָיָה „leben" im prägnanten Sinn d. h. das Heil erleben vgl. zu Hes 18 23 33 11. Jes sieht über den nächsten Augenblick hinaus; um in der Zukunft zu „bleiben", ist jetzt schon Jahwe zu glauben, an dem Verhalten in der Gegenwart hängt das Heil der Zukunft. Die Wichtigkeit der Aussage לֹא תַאֲמִינוּ wird auch durch das כִּי *gewiss* zu Anfang des Nachsatzes hervorgehoben vgl. Gen 42 16 und Ges.-Kautzsch[26] § 159 ee. Der Ausdruck הֶאֱמִין *glauben* erscheint hier, worauf Stade und Duhm aufmerksam machen, zum ersten Mal in der Geschichte der Religion Israels; denn Gen 15 6, wo er auch gebraucht wird, gehört nicht zum alten Bestand der Erzählung, da der Vers den Zu-

sammenhang stört und auch verbindungslos steht. Bei Jes findet sich der Ausdruck ausser hier noch 28 16. Was er bedeutet, wird gleich hier (7 9) deutlich; er fasst zusammen, was der Prophet von Ahas forderte: ein ruhiges und mutiges Vertrauen auf Gott, der den Willen und die Macht hat, das Böse nicht gelingen zu lassen und das Heil zu verwirklichen, und darum ein Verzichten auf die Anwendung von Mitteln, die eine Verleugnung Gottes und ein Widerspruch gegen seinen Willen wären. Glauben heisst nicht blos glauben, dass Gott ist und will, wie und was die Propheten sagen, weil es die Propheten sagen, sondern weil man auch selber ihn „sieht" und „hört", „erkennt" und „erfährt" (6 9). Vgl. auch 30 15.

10—16 Das denkwürdige Ringen des Propheten mit Ahas, um ihn zum Glauben zu bringen. Ahas hat die Worte Jes's vernommen: Der böse Plan der Feinde misslingt; aber ohne Glauben kein Bleiben, und Glauben bedeutet vertrauensvolle Ruhe und völliger Verzicht auf ein fremdes Bündnis. Der König stutzt und schwankt in seiner Entscheidung; der Prophet erkennt, wie es im König kämpft. Man begreift die Spannung und Erregtheit, in der Jes versucht, Ahas für den Glauben zu gewinnen. Eine Lücke zwischen v. 9 und v. 10 ist nicht anzunehmen.

10 Da v. 11 und ebenso v. 13, wo für וַיֹּאמֶר die 1. Pers. וָאֹמַר zu lesen ist, der Prophet redet, beruht die Einsetzung von יהוה und die Lesung der 3. Pers. וַיּוֹסֶף auf einem Eingriff der Redaktion; Jes hatte für beide Wörter einfach וָאוֹסִף geschrieben: *Und ich sprach weiter zu Ahas.* **11** *Fordere dir ein Zeichen von Jahwe,* ein Zeichen, dessen Eintreffen auch die Wahrheit des vorhin gegebenen Wortes beglaubigt. Jes ist seiner Sache so sicher, die Wahl bleibt Ahas ganz überlassen, damit er „glaube", und ist in keiner Weise eingeschränkt: Himmel und Hölle (Unterwelt), die himmlischen Räume, wie die Tiefen von Scheol, und was zwischen diesen äussersten Grenzen liegt, stehen ihm zur Verfügung. An Nekromantie und dergleichen denkt Jes wohl nicht, eher an ein merkwürdiges Ereignis in der Natur, wie Jdc 6 36-40, oder in der Geschichte, wie Jes selber nachher eines nennt. Statt שְׁאָלָה *mach tief die Bitte* ist שְׁאֹלָה *mache* das Zeichen *tief nach Scheol,* diese Lesung entspricht allein dem Gegensatz: לְמָעְלָה *in die Höhe hin.* **12** Ahas lehnt das Anerbieten ab mit den frommklingenden Worten: *Ich fordere es nicht, ich will Jahwe nicht versuchen,* ihn nicht herausfordern, als ob ich an seiner Macht, die Bitte um ein Zeichen zu erfüllen, zweifelte. In der That zweifelt Ahas nicht an dieser Macht Jahwes, und doch ist seine Ablehnung ein Zeichen des Unglaubens; denn es fehlt ihm der wahre Glaube v. 9, der ihn zum „stille sein und Ruhe halten" verpflichtete. Er kann sich nicht binden und die Entscheidung treffen; denn er fürchtet eben, das Zeichen geschehe, und dann sei er doch nicht im Stande, von seinen eigenen Plänen zu lassen. Da erfüllt sich 6 9 f.: Das prophetische Wort übt seine verstockende Wirkung aus, die Gedanken des Herzens werden blosgelegt und der Widerwille kommt klar zum Vorschein. **13** Die Erregtheit des Propheten wird zur tiefen Entrüstung über diese hochmütige Verschmähung und stumpfsinnige Zurückweisung Jahwes. Dem Propheten ist schon so vielfach vom *Haus Davids,* von den Mitgliedern der königlichen

Familie und vom Hofe, Ablehnung entgegengetreten, dass ihm schon längst die Geduld ausgegangen und er müde des Ratens ist: *Ist das euch nicht genug, Menschen* (unter den *Menschen* meint Jes sich selber) *zu ermüden?* Seht ihr es darauf ab, auch Gott, der unablässig euch sein Wort anbietet, der in übermenschlicher Geduld mich wieder zu euch gesandt hat, zu ermüden? אֱלֹהָי *meinen Gott* sagt der Prophet; ihren Gott kann er ihn nicht nennen, sie wollen ihn ja nicht mehr. Für וַיֹּאמֶר l. וְאָמַר s. zu v. 10. **14** *Darum giebt der Herr selbst euch ein Zeichen* d. h. darum, weil ihr es in unbegreiflicher Weise ablehnt, giebt er selbst הוּא ein Zeichen. Es hat denselben Zweck, zu welchem eines Ahas angeboten war: es soll bestätigen, dass das Wort des Propheten vom Misslingen des Planes der Feinde Wahrheit und dass daher Jahwe überhaupt zu „glauben" ist, und ein nochmaliger Versuch sein, ob auch bei dem Sehen dieses Zeichens keine „Einsicht" und kein „Verständnis" sich regen (6 9). Das Zeichen trifft nicht sofort, sondern in der nächsten Zeit innerhalb einer Frist von neun Monaten ein; denn es besteht darin, dass in der nächsten Zeit Mütter Ursache und Anlass haben werden, ihrem neugeborenen Knaben zur Erinnerung an den unerwarteten Abzug der Syrer und Ephraimiten den Namen עִמָּנוּאֵל *Gott mit uns* zu geben. Vgl. die Erzählung vom Ursprung des Namens Ikabods I Sam 4 19–22. Die Namengebung war in älterer Zeit die Sache der Mutter, so bei J und E und auch hier noch, vielleicht eine Spur des alten Mutterrechtes. Zu Jes's Zeit beginnt jedoch bereits die Namengebung durch den Vater vgl. Hos 1 und Jes 8 3. Vgl. BENZINGER Archäol. § 21, 3 S. 150. הִנֵּה" bedeutet, wie auch der Tempuswechsel anzeigt: Bald wird ein junges Weib, das schwanger ist und einen Sohn gebärt, denselben „Gott mit uns" nennen. Denn nur die Namengebung ist wichtig und liegt in der Zukunft, nicht aber das הָרָה. וְקָרָאת ist 3. Pers. fem. vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 74 g. Die messianischen Deutungen, die sich an diese Stelle angeschlossen haben, wovon v. 15 ein altes Zeugnis ist (s. zu v. 15) und wovon auch Mt 1 22 f. Kunde giebt, sind unrichtig; die Christen haben sich viel zu viel von dem späteren Judentum beeinflussen lassen, das in den Propheten nichts anderes als eine Enthüllung der Endzeit sah. Der Immanuel ist nicht der Messias und in הָעַלְמָה liegt am allerwenigsten eine Weissagung auf die Geburt des Messias von einer Jungfrau. Denn עַלְמָה hat durchaus nicht den Sinn von בְּתוּלָה, sondern von einer erwachsenen, im Alter der Mannbarkeit stehenden Person; die עַלְמָה kann eine verheiratete Frau oder eine noch unverheiratete Tochter sein, selbst ein hurerisches Weib wird Prv 30 19 so genannt. Ferner steht der Artikel hier durchaus nicht im Sinne der individualisierenden Determination, sondern der generellen, also nicht „die und die Frau", sondern „eine, die ʿalma ist". Es ist nicht einmal ausgeschlossen, dass mehrere Mütter ihrem Sohne den Namen Immanuel geben. Darum ist es ganz verfehlt, an irgend eine bestimmte Frau zu denken, etwa gar an die Gattin des Königs oder des Propheten. Wie wollte der Prophet gar noch wissen, dass sie Söhne gebären! und das Zeichen liegt ja gerade in dem Ereignis, das Jahwe geschehen lässt und das die Mütter zu dieser Namengebung nötigt. Dann bestätigt das Zeichen die Wahrheit des prophetischen Worts und erinnert Ahas

an jene Begegnung mit Jes und an seinen Unglauben. Das Zeichen ist ein letzter Appell zum „Glauben“ und hat so ein doppeltes Gesicht; denn es bringt auch die Konsequenz des Nichtglaubens, das Gericht, das „Nichtbleiben“ in Erinnerung. Das Zeichen fordert die Entscheidung und befördert die Krisis (6 9 f.), ob Ahas wieder nur sehe und keine Einsicht habe, oder ob er am Ende doch noch glaube.

15 ist schon von Hitzig mit Recht als Glosse angesehen. Wie v. 8[b] zu dem folgenden v. 9[a], so ist v. 15 Randbemerkung zu v. 16; in den Text aufgenommen durchbricht v. 15 den Zusammenhang zwischen v. 14 und v. 16. In לְדַעְתּוֹ ist לְ temporal *zur Zeit da er weiss* vgl. Gen 3 8, und nicht final („auf dass er wisse“); denn es ist nicht einzusehen, wie das Essen von חֶמְאָה וּדְבַשׁ *Dickmilch* resp. saurer Milch *und Honig* auf das מָאוֹס בָּרָע und בָּחוֹר בַּטּוֹב einwirken sollte. Das Letztere bedeutet zwar nicht die Zeit der sittlichen Reife, da man zwischen Gut und Bös zu unterscheiden vermag, sondern die Zeit, da man zu scheiden weiss, was zu essen schädlich ist oder nicht, also ein Alter von ein paar Jahren. Zuerst isst ein Kind alles, bald, wenn es zwei, drei Jahre alt ist, lernt es unterscheiden. Dass dies der Sinn des Ausdrucks ist, ergiebt sich aus einer Vergleichung von v. 16, wo der Ausdruck wiederkehrt, mit dem analogen in 8 4, ferner aber aus Stellen wie Dtn 1 39 Jon 4 11. *Dickmilch und Honig* giebt es im menschenarmen Lande v. 21 und 22[b]; also ist hier eine Verwüstung des Landes vorausgesetzt und zwar des Landes Juda, in dem Immanuel wohnt. Auch dadurch verrät sich v. 15 als sekundär; denn v. 14 und 16 handelt es sich im Gegenteil um die Verwüstung von Israel und Aram. Zu dem Gebrauch des stat. abs. מָאוֹס und בָּחוֹר statt des stat. constr. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113 f. Die Randbemerkung v. 15 hat Immanuel für den Messias angesehen und aus v. 16 und 21 f. Schlüsse für seine Jugendzeit gezogen (Duhm). Vgl. unten nach v. 25. Über die Auffassung, welche v. 15 für ursprünglich ansieht und dagegen v. 16 verwirft vgl. S. 78.

16 begründet v. 14 und nicht v. 15: Bald wird man „Gott mit uns!“ rufen; *denn* כִּי die Feinde ziehen ab und bevor noch der Knabe zwei drei Jahre alt ist (vgl. zu v. 15), wird das Land der beiden feindlichen Könige verwüstet sein. Mit dem אַתָּה *du* gegenüber von לָכֶם *euch* v. 14 wendet sich Jes wieder direkt an Ahas. Dem Namen *Immanuel* darf man, wie v. 16 zeigt, eine unmittelbare Bedeutung nur für die Ereignisse des syrisch-ephraimitischen Krieges beimessen. Die Mütter geben damit den Eindruck eines unerwarteten glücklichen Erlebnisses wieder und nicht etwa den Glaubenssatz der volkstümlichen Auffassung und Überzeugung, dass Jahwe unter allen Umständen auf Seiten Israels stehe; עִמָּנוּאֵל hat hier nicht den Sinn von יַהְוֶה אִתְּנוּ in Am 5 14. Auch für den Propheten selber gilt das Wort dem syrisch-ephraimitischen Krieg; nur liegt durch die Erinnerung an die begleitenden Umstände, unter welchen es gesprochen wurde, die Mahnung zum „Glauben“ darin: Wer „glaubt“, der „bleibt“ und kann in tieferem und umfassenderem Sinne „Gott mit uns“ ausrufen. So muss auch das Zeichen dem einen Zwecke, den Jes zu verfolgen hat, dienen, nämlich König und Unterthanen durch das Zeugnis von der Macht und Herrlichkeit Jahwes zum „Glauben“ aufzufordern.

Nach unserer Auslegung gehen von 7 1–16 auf jesajanische Grundlage zurück: v. 2–8[a] 9–14 16; von der Redaktion rühren her v. 1 und die Veränderungen der Anfänge von v. 3 11 13, und vom Rand in den Text geraten sind die Glossen v. 8[b] und 15.

Eine andere Auffassung wird von Budde vertreten und von Kuenen gebilligt. Budde, der im Übrigen zuerst die dritte Person der Erzählung auf Rechnung der Redaktion geschrieben hat, hält nämlich gerade v. 15 für ursprünglich und verwirft v. 16 als

Glosse, gebildet nach 8 4. Nach ihm soll in v. 15 לְ final sein und מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב den Zustand sogar der sittlichen Vollkommenheit, nicht einmal blos des sittlichen Unterscheidungsvermögens bezeichnen. Den kausalen Zusammenhang des Essens von saurer Milch und Honig mit der sittlichen Vollkommenheit erklärt er (vgl. seine Auffassung von וְהָיְתָה לְבָעֵר 6 13 zu d. Stelle) so, dass in v. 15 die Hinweisung auf eine der neuen Generation bevorstehende Zurückführung zum nomadischen Leben liege, und dass eben dieses der Weg zu sittlicher Vollkommenheit sei und die neue Generation (= Immanuel) der Hilfe ihres Gottes würdig mache. Man sieht, einen wie weiten Weg diese Auffassung braucht, um einen finalen Sinn für das einfache לְ herauszubringen. Weiter aber fällt auf, dass hier מָאוֹס ב״ eine so prägnante Bedeutung zugeschrieben wird, welche man dann sofort für v. 16 nicht mehr billigt. Endlich müsste man sagen, dass Jes, wenn er wirklich so etwas aussprechen wollte, seine Gedanken möglichst schwer verständlich ausgedrückt habe. Dabei erscheint erst noch die Namengebung, die doch das Zeichen ausmacht, als etwas Nebensächliches, das man weglassen könnte, und der ganze Schluss von v. 14 an als eine Verschiebung des Gedankengangs: Ahas sollte sich ein Zeichen erbitten, damit er glaube und sich ruhig verhalte; wenn Jahwe nun selber ihm ein Zeichen giebt, so kann es doch nicht ein Zeichen für etwas ganz anderes sein, sondern für die von Jahwe herbeigeführte Rettung aus der syrisch-ephraimitischen Not.

Dass die Auffassung, welche sowohl v. 15 wie v. 16 als ursprünglich betrachtet, erst recht kompliziert ist, kann nicht verwundern. Nach derselben soll das Dreifache in der Immanuelweissagung liegen: 1) unmittelbare Rettung, angedeutet durch die baldige Geburt Immanuels v. 14, 2) darauf folgendes Gericht nach v. 15, welcher Verwüstung Judas, und v. 16, welcher Verwüstung Ephraims und Arams in Aussicht stellt, und 3) schliessliche Rettung, angedeutet in dem Namen Immanuel. So im Allgemeinen übereinstimmend Dillmann, Giesebrecht, Meinhold u. A. Dabei spielt mit herein der Gebrauch von Immanuel in 8 8 und 10, vgl. dort. Abgesehen davon, dass v. 15 und v. 16 nebeneinander unverträglich sind, ist die Bedeutung des Zeichens, das doch klar etwas Bestimmtes bestätigen sollte, zu verschwommen und schwankend. Einen einheitlicheren Charakter bringt Porter in die Bedeutung der Verse 14 ff., ohne dass er weder v. 15 noch v. 16 als Glosse ansieht. Nach seiner Auffassung ist das Zeichen durchaus ein Unheilszeichen. Der Name Immanuel drückt den falschen Glauben, das unbegründete Vertrauen des Königs und des Volkes aus, die beide meinen, Jahwe müsse mit ihnen sein; aber diesem Namen soll sofort noch in der frühesten Jugend Immanuels durch die Erfahrung widersprochen werden. Das Zeichen wird somit in dem Widerspruch des Volksglaubens mit der schlimmen Erfahrung gefunden, die Juda und ebenso auch Israel und Aram alsbald machen werden, wenn Assur diese Länder verwüstet. Porter hält es selbst für möglich, dass קָרָאתְ 2. Pers. mit Ahas als Subjekt zu lesen und unter der ʿalma eine der Frauen des Königs zu verstehen sei. So sehr dieser Fassung der Vorzug der Einheitlichkeit zukommt, so ist sie doch unhaltbar, weil sie einerseits v. 15 und 16, die sich gegenseitig ausschliessen, zusammenschweisst, andrerseits einen Gegensatz zwischen dem Ahas v. 11 angebotenen und v. 14 gegebenen Zeichen und damit eine Aufhebung der unbedingt verheissenen Rettung v. 7 annimmt. Auch verlöre, was Jes nach Porter ankündigt, den Charakter eines Zeichens. Es wird daher bei der oben vertretenen ebenso einheitlichen, wie einfachen und keinen Bruch mit den vorangehenden Versen fordernden Erklärung von Stade, Duhm, Hackmann, Cheyne bleiben, und der Schlüssel des Abschnitts ist: Fürchte dich nicht vor Aram-Ephraim, sondern glaube! Gewiss sind diese Feinde ungefährlich; jedoch vertraust du nicht Jahwe, so bleibst du nicht. Assur ist bereit und das Gericht ist nahe.

Weder direkt noch indirekt hat Jes mit Immanuel einen Messias verheissen. Es entspricht daher der Sachlage nicht, wenn Kittel Gesch. der Hebr. II 293 sagt: „Die Stunde, in der Jesaja von Aḥaz schied, hat der Welt den Gedanken an den Messias geschenkt“; aber das darf man sagen: Jene Stunde hat den Menschen den Ausdruck „Glauben“, der von so gewaltiger Bedeutung werden sollte, gebracht; ja noch mehr, sie hat die untrennbare Zusammengehörigkeit von Glauben und Bleiben d. h. Glauben und Heil, πίστις und ζωή, festgestellt vgl. Hab 2 4 Rm 1 17.

Mit Cap. 6 steht der Inhalt unseres Abschnitts nicht im Widerspruch, er ist vielmehr eine Bestätigung desselben. Zum Vertreter des heiligen Gottes ist Jes berufen, seinen Willen und Plan soll er verkündigen. Völlige Hingabe an diesen Gott fordert er; wer dieser Forderung entspricht, bleibt; wer sich ihr widersetzt, wird dem Gericht verfallen. Gottes Plan verkündet Jes: Weil die Feinde Frevelhaftes im Schilde führen, wird es nicht zu Stande kommen; es widerspricht dem Willen dessen, der mit seiner Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt. Durch den Unglauben wird diese göttliche Ordnung nicht aufgehoben, aber die Verstocktheit und der Stumpfsinn werden grösser und die Krisis unvermeidlich gemacht und näher gebracht.

Die Ereignisse gaben Jes Recht; denn Tiglat-Pilesar unternahm 734 einen Zug nach Palästina, was den Rückzug der Syrer und Ephraimiten zur Folge hatte. Noch in dem gleichen Jahre verlor Pekach Thron und Leben. Dagegen gelang die Unterwerfung und Eroberung von Damaskus erst im Jahre 732. Dass Ahas die Hilfe Tiglat-Pilesars durch Anerkennung seiner Oberhoheit und Geschenke sich verschaffte, kann bei der Beurteilung nicht in die Wagschale fallen; der Assyrer musste ohne Ahas' Gesuch eingreifen, wenn er seine eigenen Interessen wahrnehmen und einen ihm feindlichen Bund im Westen nicht entstehen lassen wollte. Vgl. II Reg 16 5–9 (II Chr 28 5–8 ist unglaubwürdig) KAT² 254—259, Stade Gesch. Isr. I 588—597, Kittel Gesch. der Hebr. II, 287—295.

Besondere Litteratur: Giesebrecht Die Immanuelweissagung StK 1888, 217—264: Budde Über das 7. Cap. des Buches Jes in Études archéologiques dédiées à M. le Dr. C. Leemans 121—126, und The Nomadic Ideal in the OT in New World Dec. 1895; F. C. Porter A Suggestion regarding Isaiah's Immanuel in Journal of Biblical Litterature 1895, 19—36; Cheyne Recent Study of Isaiah in Journ. of Bibl. Litt. 1897, 131—135.

c) **7 17–25 Das Gericht über Juda**; eine Reihe von Drohworten gegen Jerusalem und Juda. Der Feind ist nicht Israel und Aram, sondern Assur, und das Gericht ergeht über Juda und nicht über Israel, wie Hackmann annimmt, der v. 18–25 in engster Verbindung mit v. 1–16 fasst und nach v. 16 erklärt. Denn v. 17 wird Recht haben vgl. v. 9ᵇ, und auch in Cap. 8 schliesst sich ähnlich an den Untergang Israels das Gericht über Juda. Endlich ist nicht einmal ein enger Zusammenhang von v. 17 ff. mit v. 1–16 notwendig oder auch nur wahrscheinlich. v. 17–25 enthält verschiedene, aber von der Redaktion mit eineinleitenden Formeln versehene und auch sonst ergänzte Fragmente jesajanischer Worte. Die Fragmente stammen ungefähr aus derselben Zeit, aber natürlich nicht vom gleichen Tage wie die Verhandlung mit Ahas v. 1–16; der Redaktor wird daher mit der Einordnung an dieser Stelle einigermassen Recht haben.

17 kann man zu v. 1–16 oder v. 18–25 ziehen, er gehört zu beiden und doch zu keinem; denn er ist lediglich zur Überleitung da, um beide Teile des Cap. zu verbinden und das Verständnis von v. 18 f. vorzubereiten. Er sieht so aus, als ob er zu dem Vordersatz v. 16ᵃ einen anderen Nachsatz geben wollte: bald bringt Jahwe über Juda ein Unglück, wie es nicht gekommen ist seit der Reichsspaltung, die hier, gewiss nicht der alten Anschauung entsprechend, als Abfall Ephraims von Juda dargestellt wird, ein Unglück, das v. 18 ff. beschrieben wird und schon den Hintergrund von v. 1–16 bildete (vgl. das „Nichtbleiben" v. 9ᵇ). Der Vers ist redaktionelle Klammer, und schliesslich sind die letzten Worte *den König von Assyrien,* die keine grammatikalische Verbindung haben, die Glosse eines Späteren, der sich den redaktionellen Vers noch deutlicher machen wollte.

18 19 Erstes Fragment. Die einleitende Formel *und geschehen wirds an jenem Tage* knüpft an v. 17 an und zeigt, dass der Redaktor schon in v. 17, wie auch im Folgenden eine Weissagung auf die Endzeit und das Endgericht sieht. Die mit dem prosaischen אֲשֶׁר eingeleiteten prosaischen Heimats-

bestimmungen für *Fliege* und *Biene* sind sekundär. Unter dem *Ende der Nile Ägyptens* versteht der Glossator nicht das Juda nahegelegene Nildelta, sondern Oberägypten und Äthiopien. So bleibt als ursprünglich von v. 18: *Zischen wird Jahwe der Fliege und der Biene,* und es ist daher möglich, dass nur ein Volk gemeint ist und beides Bilder Assyriens sind (vgl. 5 26). Die Fliege — man denke an die Tsetse-fliege vgl. 18 1 — wäre ein passendes Symbol für Ägypten, doch werden gefährliche Feinde überhaupt mit Bienen verglichen Dtn 1 44 Ps 118 12 und dann lag das Bild der Stechfliege und Hornisse nahe vgl. Ex 23 28 Dtn 7 20. **19** die drei letzten Zeilen des Vierzeilers dieses Fragments: *Und sie werden kommen und sich niederlassen alle In die Schluchten der Bergwände und die Spalten der Felsen Und in alle Dornbüsche und auf alle Triften.* Nirgends wird man Rettung finden vor dem Feinde, in alle Schlupfwinkel verfolgt werden vgl. Dtn 7 20. בַּתּוֹת *steile Bergabstürze* kommt nur hier vor, נְקִיק *Felsspalte* nur noch Jer 13 4 16 16 und נַעֲצוּץ *Dorngehege* nur noch [1 31] 55 13.

20 ein zweites Fragment, welches das Gericht, die Entvölkerung des Landes, unter dem Bilde des Abscherens aller Haare darstellt vgl. Hes 5 1. Zu dem Schimpf, der in solcher Behandlung liegt, vgl. II Sam 10 4 f. Der Vierzeiler ist in der ersten Zeile *abscheren wird der Herr* verstümmelt, vielleicht infolge der redaktionellen Einleitung mit בַּיּוֹם הַהוּא; dagegen sind die drei letzten Zeilen vollständig erhalten und durch בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר, die erklärende Zugabe eines Glossators, am Ende der zweiten Zeile vermehrt. בְּתַעַר הַשְּׂכִירָה wird nach der Mas., da תַּעַר masc. ist, als *mit dem Schermesser der Dingung* zu fassen sein. Gewöhnlich sieht man aber das artikellose תַּעַר hier für femininisch gebraucht und הַשְּׂכִירָה für Epexegese an *mit dem gedungenen Schermesser* Ges.-Kautzsch[26] § 126 x; bei dieser Fassung steht aber nichts im Wege, בַּתַּעַר mit Artikel zu lesen. Dass בְּעֵבֶר הַנָּהָר aus בְּעֶבְרֵי נָהָר verderbt ist (Siegfried - Stade, Cheyne), ist möglich. *Haar der Füsse* ist Euphemismus für Schamhaare vgl. auch 6 2. Jahwe dingt die Assyrer — eine Anspielung auf die durch den Tribut Ahas' erfolgte Dingung ist schwerlich intendiert — sie liefern gründliche Arbeit, ganz Juda wird glatt rasiert werden und völlig entvölkert vgl. 6 11.

21—25 weitere Fragmente, welche die gänzliche Verödung des Landes nach dem Gerichte schildern. Die jesajanische Grundlage ist hier nicht sicher abzugrenzen, die Redaktion scheint tiefer eingegriffen zu haben. Die Verse besagen, dass alle Kultur aus dem Lande verschwunden sein und es nur noch das Leben des Nomaden und Jägers geben wird. Davon, dass ein solches Leben die beste Gelegenheit biete, zur sittlichen Vollkommenheit zu gelangen (vgl. S. 78), verlautet aber nichts. **21** וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא ist der übliche redaktionelle Anfang vgl. v. 18 20 23. An jenem Tage *kann dann sich einer* d. h. אִישׁ jeder, man, *ein Kühchen und zwei Stück Schmalvieh halten* יְחַיֶּה d. h. durchbringen. Das ist alles, was in den armseligen Verhältnissen jener Zeit eine Familie zu ihrem Unterhalte haben wird. **22** Die erste Vershälfte trägt deutlich die Kennzeichen einer Glosse an sich: sie greift vor, indem sie das Folgende erklärt, und zwar weiss sie aus der blossen Ernährung mit Milch

und Honig ein Zeichen der Fruchtbarkeit zu machen im Gegensatz zu v. 21 und 22b. v. 22b sagt nämlich: Denn jeder, der im Lande noch übrig ist, muss von חֶמְאָה und Honig leben, d. h. er ist in den Zustand eines Nomaden in gänzlich unkultiviertem Lande zurückversetzt; dagegen leitet v. 22a das Essen von חֶמְאָה von der enormen Fruchtbarkeit des Landes her, der zufolge die Tiere viel Milch geben. Im Übrigen scheint der Glossator חֶמְאָה als „Butter" zu verstehen, während in v. 22b wohl die saure Milch, die die Beduinen lieben (Doughty Arabia Deserta I, 263 vgl. Jdc 5 25), gemeint ist. חֶמְאָה ist v. 22a eine Kondensation oder ein Extrakt, in v. 22b nur eine Metamorphose der Milch. **23—25** die heillose Verwilderung des Landes, das Dornen und Disteln trägt statt Reben und Wein, das man nur mit Pfeil und Bogen zu betreten wagt statt mit Karst und Haue. **23** Das viermalige הָיָה spricht nicht für Jes; das zweite יִהְיֶה ist zu fassen = *wo stehen könnten* oder als Imperf. der Dauer = *wo bis jetzt stehen.* *Tausend Weinstöcke im Werte von tausend Sekeln,* also die teuersten Reben, ein Rebstock zu 1 Schekel = ungefähr 2,50 Mark resp. 3 Frs. **24** יָבֹא die 3. Pers. für das unbestimmte *man* vgl. zu רָפָא 6 10. שָׁמָּה *dorthin,* wo jetzt noch Reben stehen oder wo solche stehen könnten, wagt man sich nur mit Pfeil und Bogen. **25** Statt der Gärten finden sich Dornen. Das Imperf. יֵעָדֵרוּן ist zu erklären, wie יִהְיֶה v. 23. Für תָּבוֹא *du kommst,* die 2. Pers. zur Bezeichnung des unbestimmten persönlichen Subjekts *man* Ges.-Kautzsch[26] § 144 h, hat man יָבֹא wie v. 24 zu lesen. יִרְאַת״ ist nicht etwa Subjekt, sondern Näherbestimmung des Verbums, die den Grund angiebt, warum man jenen Ort nicht betritt d. h. *aus Furcht vor etc.* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 118 l; denn der neuen Entdeckung Jacobs ZATW 1898, 287 f., dass יִרְאַת שָׁמִיר וָשַׁיִת Name der Sense oder Hacke, des Beils oder eines ähnlichen eisernen Ackergeräts als des „Schreckens der Dornen und Disteln" sei, vermag ich nicht zu glauben. Nur als Weidetrift des Viehes kann die Wildnis noch gelten. Auch die dreifache Wiederholung von שָׁמִיר וָשַׁיִת v. 23 24 25 zeigt, wie stark die Redaktion hier eingegriffen hat.

Die ursprünglich auf die Heimsuchung Judas durch die Assyrer gehenden Worte Jes's sind durch die redaktionelle Behandlung so eingeleitet worden, dass sie auf das Endgericht bezogen werden konnten. Der scheinbar ganz zurücktretende Trost fehlt doch nicht; denn es sollte das ganze Cap. in einem Zuge gelesen werden, dafür sorgte die Klammer v. 17 und dann fehlte der Trost nicht. In dem Immanuel, so sah man es später an, ist der Messias für die Zeit dieses Gerichts verheissen und die Gerichte, der Hereinbruch der Feinde und die Verwüstung des Landes, werden als die „Wehen des Messias" חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ verstanden vgl. Mk 13 8 Mt 24 6 8, unter denen er geboren wird. Die messianische Fassung Immanuels, so fern sie auch Jes selber liegt, ist durch die Hinzufügung von v. 15 und wohl auch von v. 22a angedeutet, welche Verse an die Vorstellung von dem Aufenthalt des Messias in der Wüste Apk Joh 12 13 f. erinnern (Duhm), und lange vor der Zeit des NTs (vgl. Mt 1 23) schon üblich gewesen.

d) 8 1—4 **Die Eroberung von Damaskus und Samarien,** durch zwei Handlungen des Propheten im Jahre 734 voraus verkündigt. In 7 1—16 wandte sich Jes an den Hof, mit 8 1—4 an das Volk. Beim Eintreffen des Angekündigten wollte er Beweise dafür haben, dass er die Ereignisse vorhergesagt habe; diese Beweise sollten die Wahrheit seines Wortes unbestreitbar machen und darum zum Vertrauen auf Gott antreiben. Jes erzählt auch hier selbst.

1 2 die Aufstellung einer grossen Tafel mit der Widmung: Dem Maher-schalal Chasch-baz!' 1 Jes nimmt auf Gottes Befehl einen grossen גִּלָּיוֹן *Tafel* d. h. eine geglättete Platte aus Holz, Stein oder Metall, schreibt darauf בְּחֶרֶט אֱנוֹשׁ d. h. mit dem Griffel (stilus) des gewöhnlichen Mannes (אֱנוֹשׁ = אִישׁ), also in der allgemein üblichen Schrift, die jedermann verständlich ist, und nicht in irgend einer Geheimschrift. Von der gewöhnlichen damals üblichen Schrift giebt die Siloahinschrift die beste Vorstellung. Zu חֶרֶט und גִּלָּיוֹן vgl. Benzinger Archäol. § 40 S. 290. In der Widmung לְמַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז ist לְ nicht als die Inschrift anführend anzusehen, sondern לְ gehört zur Inschrift selber, wie das לְ sich regelmässig auf alten Siegeln findet vgl. Abbildungen bei Benzinger a. a. O. 258 f., ebenso Hes 37 16, und bedeutet „gehörig", „gewidmet". מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז *Raubebald Eilebeute* ist Bezeichnung des Assyrerkönigs Tiglat-Pilesar, den Hosea (5 13 10 6) König „Raufbold" nannte, wenn nicht etwa dort für מֶלֶךְ יָרֵב vielmehr מַלְכִּי רַב oder מַלְכִּי רָם „der grosse" oder „der hohe König" The Expositor Nov. 1897, 364; April 1898, 320 und ZATW 1897, 334—336 zu lesen oder mit Winckler (Mitteil. der Vorderas. Ges. 1898, 1 31 f.) darunter der arab. König von Jathrib (l. מלך יתרב) zu verstehen ist. Jes nennt ihn: ‚Rasch ist Raub, eilend Beute d. h. er ist einer, der rasch raubt und eiligst Beute davonträgt. מַהֵר ist Verbaladj. des Pi. wie Zph 1 14 *rasch*, parallel dem Partic. חָשׁ *schnell.* 2 Für וְאָעִידָה ist וְהָעִידָה *und nimm Zeugen* zu lesen; so übersetzt auch LXX, das א für ה ist Schreibfehler. לִי *mir* d. h. Jahwe; was Jes thun soll, geschieht im Auftrag Jahwes, und die Zeugen für die Aufstellung der Tafel durch Jes zeugen daher für Jahwe. Es sollen *zuverlässige* Männer sein d. h. bei den Mitbürgern als glaubwürdig in Ansehen stehen. Dass sie Jes befreundet waren, ist eher ausgeschlossen; ihre Glaubwürdigkeit konnte weniger in Zweifel gezogen werden, wenn sie Jes ferne standen. Unter den beiden Genannten ist nur Uria, der Oberpriester Ahas', bekannt, er erbaute den Altar zu Jerusalem nach dem damascenischen Muster II Reg 16 10–16. Die Ausführung des Auftrags durch den Propheten versteht sich von selbst wie 7 3–9.

3—4 Die Geburt eines Sohnes Jesajas und Benennung desselben mit dem Namen Raubebald-Eilebeute. 3 In die gleiche Zeit mit der Aufstellung der Denktafel v. 1 2 fällt die Geburt des zweiten Knaben Jes's: das וַיֹּאמֶר v. 3^{b} ist gleichzeitig mit dem וַיֹּאמֶר v. 1; die Verba in v. 3^{a} haben plusquamperfektische Bedeutung. הַנְּבִיאָה *die Prophetin* heisst die Mutter des Knaben, nicht weil sie selber Prophetin, sondern die Frau des Propheten, die „Frau Prophet", war. Hieraus ergiebt sich auch, dass Jes nur e i n e Gattin hatte und dass er den Titel נָבִיא trug. Der Titel ist geblieben, obschon die späteren Propheten von den früheren verschieden waren und daher Amos (7 14) ihn abgelehnt hatte. Vgl. auch zu 3 2. Die Namengebung erfolgt hier durch den Vater vgl. zu 7 14. 4 Die Begründung des Namens erklärt auch die Aufstellung der Tafel: Bevor ungefähr ein Jahr vorüber ist, wird der assyrische König die Hauptstädte von Aram und Ephraim erobert und ihren Reichtum als Beute weggeführt haben.

Die Zeit dieser beiden Handlungen ist nicht fraglich. Sie stehen in enger Beziehung

zu dem 7 1–16 Berichteten. In 7 1–16 ist bis zu dem Termin, da jeder die Rettung sehen kann, ein Zeitraum von höchstens neun Monaten gerechnet 7 14, und der Termin der völligen Besiegung der Feinde auf weniger als zwei bis drei Jahre angesetzt 7 16. Hier 8 1–4 verkündigt Jes, dass die Hauptstädte der Feinde ungefähr innerhalb eines Jahres fallen werden. Also erfolgt nach Jes zuerst die Geburt Immanuels, gleichbedeutend mit dem Rückzug der Feinde von Jerusalem 7 14, dann die Eroberung der Hauptstädte durch die Assyrer 8 4 und zuletzt die Verödung der feindlichen Länder 7 16, und die Handlungen von 8 1–4 fallen in die Zeit von 7 1–16, kaum ein wenig später, da noch niemand den Abzug der Feinde erwartete, da also Immanuel noch nicht geboren war, der übrigens mit Maher-schalal Chasch-baz nicht identisch ist. Jedenfalls hatte sich auch Ahas damals noch nicht um Hilfe an den assyrischen König gewandt; dann verlöre das Wort Jes's alle Kraft und die Herbeiziehung der Zeugen wäre völlig unverständlich, gerade wie wenn es erst nach dem Abzug der Feinde gesprochen wäre.

Es ist länger gegangen mit der Unterwerfung von Aram und Ephraim, als Jes erwartete. Wohl sind die Feinde durch den Zug der Assyrer nach Palästina bald zum Abzug genötigt und ist auch noch 734 ein Teil der Bewohner Ephraims weggeführt worden II Reg 15 29 ff., aber Damaskus ist erst im zweiten Belagerungsjahr 732 erobert und Samarien erst 721 gefallen. Jes hat dennoch seine Zeitbestimmungen aufgeschrieben, weil er sich bewusst ist, gleichwohl in der Hauptsache, in dem, worauf es ankommt, Recht zu behalten. 734 war doch nur der Anfang vom Ende und 734—721 nur eine Galgenfrist. Zugleich liegt wohl darin eine Hindeutung, dass Jes zwischen der Vorausverkündigung der Thatsache, nämlich des Untergangs von Aram und Ephraim, und der Bestimmung der Zeit ihres Eintritts unterschied. Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν heisst es Mk 13 32, und ganz genau fixierte Jes den Zeitpunkt nicht, sondern nennt nur überhaupt eine kurze Frist. Daraus darf man schliessen, dass er selber als den Inhalt der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung das gewisse Scheitern des ruchlosen Planes der Feinde gegen Jerusalem, nicht aber die Zeitangaben ansieht, und man darf sich diese Enthüllung psychologisch vermittelt denken durch die dem Propheten aufgegangene Erkenntnis von dem sittlichen Weltregiment Gottes, welches ein solches ruchloses Unternehmen nicht gelingen lässt. Damit ist natürlich das Geheimnisvolle der Offenbarung Gottes an den Propheten noch lange nicht erklärt und noch viel weniger geleugnet.

e) **8 5–10 Die Bestrafung der „ungläubigen“ Judäer und das Misslingen der Pläne der Völker.** Der Abschnitt besteht aus zwei Teilen; ob sie zusammengehören, hängt von dem Urteil über den zweiten Teil v. 8b–10 ab. Vgl. unten S. 85 f.

5 zeigt, dass auch hier noch Jes's eigene Berichterstattung vorliegt und dass das Wort v. 6–8a in die gleiche Zeit mit 7 3 ff. fällt; vgl. 7 10 8 1. 6 Das erste Versglied: *Weil dies Volk die Wasser Siloahs verachtet, die sanft fliessenden* ist verständlich: die Judäer (vgl. v. 8 יְהוּדָה) verachten die לְאַט *gemächlich sanft* fliessende Quelle, die das Wasser vom Tempelberg, wahrscheinlich von der heutigen Marienquelle am östlichen Rande des Tempelbergs nach Siloah (Silwan) ZDPV 1888, 34 oder noch besser, da der Tunnel mit der Siloahinschrift durch den Tempelberg schon damals geschlagen war, nach dem oberen Teiche 7 3 abgab. Diese Quelle ist das Bild der Macht Jahwes, den Jes im Tempel thronen sah, und nicht des Königs Ahas, dessen Macht Jes sehr gering anschlägt und von dem er vielmehr Ruhe und Stillesein fordert; und die Judäer, die wie Ahas keine Augen des Glaubens haben, um die wahre Quelle der Macht dort in Jahwe auf dem Berge, von wo die Siloahwasser herkommen, zu sehen und ihr stilles, aber gewaltiges Wirken zu erkennen, haben kein Vertrauen auf Jahwe. Später ist von der Tempelquelle im neuen Jerusalem noch öfter die Rede, es

ist dann aber nicht mehr das gemächlich fliessende Wasser Siloahs, sondern ein kräftiger Strom, weil die Späteren das Sichtbare lieben Hes 47 1–12 Jo 4 18 Sach 14 8. Das zweite Glied ist verderbt. Die Übersetzung „und weil ein Sichfreuen stattfindet mit Rezin und dem Sohne Remaljas" ist sprachlich kaum zu rechtfertigen und sachlich unglaublich, da nichts sonst auf eine mit den Feinden liebäugelnde Partei in Juda hinweist; das ganze Volk zittert vor Angst 7 2. Zu einer bessern Auffassung führt Hitzigs Vermutung, dass מְשׂוֹשׂ auf ein ursprüngliches מְסוֹס *sich verlaufen* zurückgehe. Nur darf dann nicht mit Giesebrecht מְסוֹס zu לְאַט gezogen = *die sanft fliessenden und sich verlaufenden Wasser* und der Schluss als Glosse betrachtet werden, Jahwes Hilfe verläuft doch nicht bald; sondern es ist mit Duhm und Cheyne das erst infolge der Verderbnis מְשׂוֹשׂ entstandene אֶת־ in מִפְּנֵי oder מִלִּפְנֵי *vor* zu verbessern und dann מָסוֹס Inf. abs. zu punktieren, wodurch man eine richtige Fortsetzung des Verb. fin. מָאַס erhält und weder genötigt wird, das כִּי vor מָאַס zu streichen und auch hier den Inf. מְאֹס zu lesen, noch יַעַן vor מסס zu wiederholen. Das Wortspiel מָסוֹס — מָאַס bleibt und der Sinn ist trefflich: *Weil dies Volk die Siloahquelle verachtet, die sanftfliessende, Und ganz verschmachtet* (ganz Verschmachten ist) *vor Rezin und dem Sohne Remaljas,* — so wird Jahwe diesem Verdursten abhelfen durch den Euphratstrom. **7** Das וְ vor לָכֵן ist ungewöhnlich im Nachsatz nach יַעַן, fehlt in LXX und ist daher als falsche Dittographie des letzten ו von v. 6 zu tilgen. עֲלֵיהֶם *über sie* ist ein Interpretament, das auch, wenn es mit LXX in עֲלֵיכֶם verbessert wird (so Guthe), zu früh kommt vgl. v. 7^{b}. Zuerst *lässt* Jahwe die Wasser des Euphrats, die gewaltigen und vielen, *steigen,* das bedeutet מַעֲלָה und nicht „heraufkommen lassen". Ebenso ist *der König von Assur und seine ganze Herrlichkeit* Glosse, die das Bild nur verdirbt. Zu וְעָלָה ist הַנָּהָר Subjekt: der Euphrat tritt bei seinem Steigen über alle seine Betten, Kanäle (אֲפִיקָיו) und über alle seine Ufer; גְּדוֹתָיו statt גִּדְיוֹתָיו von גִּדְיָה *Ufer* vgl. König Lehrgeb. II § 127 II 3c S. 471 f. **8** bildet in seiner ersten Hälfte eine gute Fortsetzung zu v. 7: Der über die Ufer tretende Euphrat חָלַף בִּיהוּדָה *rückt ein* dringt ein *in Juda, überschwemmt und überflutet.* Mit dem Verschmachten v. 6 wird es dann ein Ende haben, wenn die Wasser bis an den Hals reichen vgl. 30 28.

Mit 8^{b} beginnt etwas Neues. Das Bild der Überschwemmung v. 7 8^{a} ist verlassen. Könnte man sich am Ende noch denken, dass die aus einem Fluss austretenden Wassermassen dessen *Flügel* heissen, so ist doch hier diese Vorstellung nicht möglich; denn die Spannweite der „Flügel" des Euphrats ist viel grösser als die Breite des Landes Juda. Offenbar handelt es sich um die Flügel eines gigantischen Vogels, der sich auf das Land niederlässt, entweder um es auszurauben Hos 8 1 Hes 17 1–10 oder um es zu schützen. Das Letztere ist hier gemeint, weil nur so verstanden die Angabe von der das ganze Land überdeckenden Spannweite der Flügel einen Grund hat. Der schirmende Vogel ist aber das Bild für Jahwe, der sein Volk und Land schützt vgl. Ps 17 8 36 8. Auffallend ist, dass Immanuel angeredet wird, ob er nun bereits geboren ist oder nicht; denn das Land gehört doch nicht Immanuel vgl. 7 14. Nur wenn Immanuel als der Messias gefasst wird, kann Juda oder Pa-

lästina am Ende sein Land heissen; aber die Anrede des Zukünftigen ist auch dann schwer anzunehmen. Man liest daher besser mit Duhm unter Abtrennung des letzten Buchstabens von אַרְצְךָ, wie am Ende von v. 10: כִּי עִמָּנוּ אֵל. Jahwe schützt das Land, *denn mit uns ist Gott.* Über die Herkunft von v. 8ᵇ s. unten nach v. 10.

9 10 passen inhaltlich gut zu v. 8ᵇ; denn dem Schutz des Landes durch Jahwe entspricht das Misslingen jedes Angriffs der Völker. **9** fordert die Völker auf: רֹעוּ von רָעַע *seid böse, erbost euch,* וָחֹתּוּ *und seid erschreckt,* vor Schreck betäubt. Der zweite Imperativ nennt die sichere Folge des ersten vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 110 f., das wiederholte חֹתּוּ hebt daher hervor, dass immer Schrecken das Ende ihrer Unternehmungen sein wird. An וְהַאֲזִינוּ *und horcht auf* hat Wellh. Deutsche Litzeitg. 1890 Nr. 31 Anstoss genommen und הֵאָזְרוּ *rüstet euch* vorgeschlagen, das zu dem parallelen רֹעוּ besser passt. Da aber LXX für רֹעוּ γνῶτε bietet, so wird nicht הַאֲזִינוּ dem unsicheren רֹעוּ anzugleichen sein, sondern umgekehrt. Man lese daher דְּעוּ: *Erkennt es, ihr Völker, und erschreckt, Horcht auf, alle Fernen der Erde!* Das erste וָחֹתּוּ hat man nicht zu tilgen, eher nach LXX וְ vor הַאֲזִינוּ und כֹּל. Welche erschreckende Erfahrung sie machen müssen, sagen v. 9ᵇ: *Rüstet euch und erschreckt!* und **10** *Fasst einen Plan, er geht in die Brüche; Beschliesst einen Beschluss, er kommt nicht zu Stande. Denn mit uns ist Gott!*

Die Herkunft von v. 8ᵇ–10. In einem Atemzuge ist v. 5–10 nicht geschrieben, v. 5–8ᵃ gehen die Judäer in der verdienten Heimsuchung unter, v. 8ᵇ–10 werden sie vor jedem Angriff der Feinde gerettet. Der Bruch zwischen v. 8ᵃ und 8ᵇ ist unleugbar; es ist selbst möglich, dass etwas vor v. 8ᵇ ausgefallen oder weggelassen ist, da das Suffix in כְּנָפָיו kein Substantiv hat, auf das es sich bezieht. Dass v. 5–8ᵃ von Jesaja herrühren, ist keine Frage; ob auch v. 8ᵇ–10 ihm gehören, hängt sehr davon ab, wer die Völker v. 9 sind. Können es Aram und Ephraim sein, so gehen die Verse auf den Schutz Judas im syrisch-ephraimitischen Kriege. Aber die Völker ohne jede Beschränkung sind angeredet und die Syrer und Ephraimiten wohnen nicht am Ende der Erde. Will man sagen, dass sich Jes von diesen Nachbarn sofort der Gesichtskreis auf die ganze Erde und auf alle Zeiten erweitert habe, so stellt sich dem die Erinnerung an die Assyrer entgegen, deren Rüstungen gegen Juda nach Jes nicht erfolglos sein sollten, vgl. nur v. 7 8ᵃ, und die Einschränkung, dass es sich nur um böse Pläne der Völker gegen Juda handle, also die Assyrer, die im Auftrage Jahwes kommen, ausgenommen seien, legt einen Nachdruck auf רֹעוּ, den dies Wort nicht tragen könnte, auch wenn es fester stände. Es ist daher dem Schlusse nicht auszuweichen: v. 8ᵇ–10 stammen nicht von Jesaja und sind deshalb auch nicht von ihm später zu v. 5–8ᵃ hinzugesetzt worden. Zu den von Cheyne verglichenen Stellen 14 24–27 und 17 12–14 siehe unsern Kommentar.

Die Verse sind eine Hinzufügung aus späterer Zeit, um auch hier wiederum der Strafe das schliessliche Heil gegenüberzuhalten, das Israel in der Endzeit erfährt, wo Gott sein Volk vor den Feinden deckt und der Ansturm der Heiden nichts ausrichtet vgl. Hes 38 f. Jes 54 14–17 Ps 2 etc. Sie können, was wegen ihrer Unvollständigkeit (vor v. 8ᵇ fehlt etwas) nicht unwahrscheinlich ist, anderswoher von dem Diaskeuasten entnommen und müssen nicht von ihm selber verfasst sein. Auch ist man nicht gezwungen, mindestens כִּי עִמָּנוּ אֵל auf Rechnung des Ordners zu setzen; denn schon der Verf. von v. 8ᵇ–10 kann mit diesem Worte, in dem er dem Glauben der nachexilischen Gemeinde Ausdruck verlieh, seine Strophen geschlossen haben. Der Refrain war dann für den Redaktor Anlass genug, dieses Stück v. 8ᵇ–10 in den Zusammenhang mit dem Immanuel 7 14 zu bringen; denn die spätere Zeit sah ihn für den Messias an und kehrte die Reihenfolge der Ereig-

nisse um: Für Jesaja war Immanuel das Zeichen für die Rettung in der syrisch-ephraimitischen Not und erst nach derselben folgte das Gericht durch Assur; für den Glauben und die Theologie des späteren Judentums ging dem Kommen des Messias und des Heils der letzte Ansturm der Völker voran. Hier v. 8 und 10 ist עִמָּנוּ אֵל das kurze bleibende Bekenntnis der jüdischen Gemeinde, 7 14 der bedeutungsvolle Ausruf bei dem Eintritt eines unerwarteten Ereignisses. Vgl. Stade ZATW 1884, 260, Hackmann 70; auch Porter a. a. O. S. 36 hat wenigstens für 8 10 diese Auffassung vertreten, 8 8[b] aber in die Linie von 7 14 gestellt, s. oben S. 78.

f) 8 11–15 **Nicht die verbündeten Könige Rezin und Pekach sind zu fürchten, sondern Jahwe.** Das Wort stammt aus den Schreckenstagen, in denen Jerusalem vor den beiden Königen Rezin und Pekach zitterte 7 2 8 6, und knüpft mit כִּי an den Gedankengang von v. 5–8[a] an. **11** ist prosaische Einleitung, die, wie Cap. 6, zeigt, auf welche Weise Jes Gottes Wort erhielt. Jes stand unter einer überwältigenden Macht, festgehalten und gebunden durch eine Hand von unwiderstehlicher Kraft. הַיָּד *die Hand* ist natürlich Gottes Hand vgl. Hes 3 22. בְּחֶזְקַת *als mich überwältigte, festpackte;* der Inf. wird fortgesetzt durch das Verb. fin. וְיִסְּרֵנִי, Imperf. Kal von יָסַר *zurechtführen, zurechtweisen.* Auch Jes zog es „auf den Weg des Volkes“, zu denken, zu reden und sich zu fürchten wie es; aber Gott hält ihn fest und weist ihn zurecht. **12** *Nennt nicht Verschwörung jedes, was dies Volk Verschwörung nennt, Und vor dem, was es fürchtet, fürchtet euch nicht und erschreckt nicht!* קֶשֶׁר *Verschwörung* ist das Bündnis von Rezin und Pekach vom Volke genannt, weil es den Zweck hat, die Ordnung in Juda zu zerstören vgl. Neh 4 2 (Cheyne). Möglich ist auch, dass die Aufregung in Jerusalem hochverräterische Unternehmungen im eigenen Volke vermutete (Duhm); doch spricht Jes sonst nirgends davon. Die Änderung von קֶשֶׁר in קֹדֶשׁ oder קָדוֹשׁ, von Secker vorgeschlagen und seither von Vielen auch von Guthe gebilligt, ist gänzlich unnötig und hebt das originelle קֶשֶׁר auf. **13** Das zweite Glied *er* (Jahwe) *soll es sein, der euch Furcht und Schrecken einflösst* (מַעֲרִיץ ein Subst. = Gegenstand des Schreckens; vielleicht ist מַעֲרָץ zu lesen Duhm) ist der Gegensatz zu dem zweiten Gliede von v. 12, so wird auch das erste hier dem ersten dort entsprechen müssen. Trotzdem nun der Heilige zu fürchten ist Hos 11 9, ist der Gegensatz doch erst deutlich, wenn man mit Duhm, Hackmann, Ruben תַּקְשִׁירוּ liest; also ist nicht zu übersetzen: Jahwe der Heere sollt ihr heilig halten, sondern *Jahwe der Heere den haltet für den Verschwörer* d. h. Von den Verschworenen, von denen ihr meint, dass sie das Staatswesen stürzen werden, habt ihr nichts zu fürchten; der Hauptverschwörer ist Jahwe vgl. v. 7, von ihm kommt das Unheil v. 14 f. **14** וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ „und er wird sein zum Heiligtum“ ist nach der masoret. Abteilung das erste Satzglied. Danach misst sie ihm einen Sinn zu, der dem ganzen zweiten Teil das Gleichgewicht hält; מִקְדָּשׁ ist somit in der Bedeutung „ein schützendes Heiligtum“, „ein Asyl“ genommen vgl. Hes 11 16 und Ex 21 14 I Reg 1 50. Wie störend dieser Sinn für den Zusammenhang ist, erkennt man daran, dass fast allgemein לְמִקְדָּשׁ als unhaltbar betrachtet wird (de Lagarde vermutet dafür ein מֹקֵשׁ, das „Anstoss“ bedeuten soll; Duhm tilgt es als unrichtige Dittographie von לְמוֹקֵשׁ in der folgenden Zeile), und dass da, wo man es im Text belässt, man ihm einen den folgenden

Nomina parallelen Sinn „ein Heiligtum, von dem Verderben ausgeht“ zu geben sucht. Das Wort ist aber hier absichtlich eingesetzt, um auf die Endzeit, den Schutz, den Jahwe den Getreuen gewährt vgl. v. 8b und oben S. 85 f., hinzuweisen und den Trost nicht fehlen zu lassen; ursprünglich ist es jedoch nicht. Jes schrieb: *Er wird sein zu einem Stein, an dem man anstösst, Und zu einem Felsblock, über den man strauchelt, für die beiden Häuser Israels, Zu einer Falle und zu einer Schlinge für die Bürger Jerusalems* d. h. Jahwe der Verschwörer bereitet ihnen auf dem „Wege, den sie gehen“, Hindernisse und stellt ihnen Fallen, dass sie verderben. Übrigens ist Jerusalem kein richtiger Gegensatz zu den beiden Häusern Israels, und Ephraim kommt hier gar nicht in Frage; wie in Hosea oftmals Juda eingesetzt ist, damit der Prophet auch zeige, dass er Judas Verhalten und Schicksale kenne (z. B. Hos 1 7 4 15 5 5 10 12 ff. 6 4 11 etc.), so ist hier die Beziehung auf Ephraim eingetragen und ursprünglich stand dafür לְאִישׁ יְהוּדָה oder לִיהוּדָה, wobei noch möglich ist, dass לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם früher an erster Stelle stand vgl. zu 1 1. **15** בָּם *unter ihnen,* das Suff. bezieht sich nicht auf Stein und Fels, sondern auf Jerusalemer und Judäer, also: die Mehrzahl von ihnen kommt zu Fall und zerschellt, wird vom Verderben ereilt. Vgl. 28 13b. Jes vollführt die Absichten des Verschwörers vgl. 6 9–11. Im NT ist der Vers nicht nur allgemein, wie das schon die Hinzufügung לְמִקְדָּשׁ v. 14 thut, sondern speziell messianisch gefasst vgl. Mt 21 44 Lk 2 34 Rm 9 33 I Pt 2 8; bei Jes aber ist es Jahwe, der die Judäer und zwar in nächster Zukunft zu Fall bringt.

g) **8 16–18 Jesajas Schmerz und Hoffnung.** Die Worte bilden den Abschluss der Reihe von Aufzeichnungen des Propheten in 6 1 resp. 7 1—8 14. **16** Die plene geschriebenen צוֹר und חֲתוֹם wären auffallende Imperative vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 n; zudem fehlt eine Einführung wie „Jahwe sagte zu mir“ und entspricht den Imperativen die Fortsetzung וְחִכִּיתִי *und ich will harren* v. 17 nicht. Plenescription spricht auch nicht für den Inf. constr., der ausserdem als einzige Verbalform im Satze zu wenig Gewicht hätte. Man wird darum Inf. absoluti lesen müssen, also חָתוֹם punktieren und צוֹר für צָרוֹר gelten lassen; die gleiche Konstruktion, Inf. abs. und darauffolgendes Perf. mit ו convers., findet sich Jer 7 9 10 (Duhm). Somit: Nichts giebt es für mich als *verwahren* (von צָרַר = „einbinden“) *die Offenbarung, versiegeln die Lehre in meinen Jüngern und dann etc.* Die תְּעוּדָה *Bezeugung, Offenbarung* ist nicht nur in v. 12 f. zu suchen, sondern umfasst die ganze Jes zuteil gewordene Kundgebung des göttlichen Willens, bes. 6 3 9–11; 7 7–9 8 1–8a und שְׁאָר יָשׁוּב 7 3, kurz zusammengefasst in 7 9b, und die תּוֹרָה *Weisung, Lehre,* die der Prophet zu geben hat, heisst Glauben, Stillesein und Ruhe halten 7 4. *Seine Jünger* sind die lebendige Urkunde, in die er in wohlbezeugter Form Bezeugung und Weisung niederlegt, d. h. ihnen prägt er sie tief und unvergesslich ins Herz. Von einer wirklichen Niederschrift ist hier nicht die Rede. Seine Jünger sind nicht Schüler, die das Prophetentum lernen wollten, zu dem Gott berufen musste, sondern seine Anhänger, die, welche sein Wort nicht nur hörten, sondern auch Einsicht und Verständnis hatten (6 9), die Wenigen, die nicht straucheln vgl. v. 15. Die Worte sind eine Ergänzung von Cap. 6: Hoffnungslos ist Jes in Hin-

sicht auf das Volk, Schmerz erfüllt ihn über den Untergang desselben; aber „ein Rest kehrt um“ 7 3, eine kleine Jüngerschar ist da und Jahwe, den er im Tempel gesehen hat 6 1 8 18, ist seine Hoffnung. Vgl. auch unten nach v. 18. **17** Darum verliert Jes den Glauben und die Hoffnung nicht, auch wo das Volk nichts mehr hoffen kann, weil Jahwe vor ihm das Angesicht verbirgt. Aber wie tief Jes um sein verlorenes Volk trauert, spürt man seinen Worten ab; er empfindet wie Mose nach Num 14 11–20 und Jeremia 8 23 9 1 2, wie Jesus Lk 19 41 f. und Paulus Rm 9 2 f. **18** Jes hofft, sind doch er selber und seine Söhne ein Wunder unter Israel, Sinnbilder und Vorbedeutungen der Zukunft, er als der Prophet und Vertreter Jahwes, dessen Wesen und Willen, dessen Macht und Herrlichkeit er kennt, und seine Söhne mit ihren bedeutungsvollen Namen, die sie von Jahwe bekommen haben und die jeden an die Zukunft und an den, der sie gestaltet, erinnern. *Jahwe der Heere, der auf dem Berge Zion wohnt,* hat Jes und seine Söhne zu Zeichen der Zukunft gesetzt; mit der Näherbezeichnung Jahwes hebt Jes nicht die ewige Bedeutung Zions als der Wohnstätte Gottes hervor, sondern er erinnert an das eigene Erlebnis dort im Todesjahre Usias, an die Berufungsvision, in der ihm die alle Welt erfüllende Herrlichkeit und erhabene Majestät des dort thronenden Königs offenbar geworden ist. Nicht auf den Ort, sondern auf das dort Geschehene, das ihm Jahwe als den Mittelpunkt und Lenker der Geschichte gezeigt hat, legt Jes Gewicht. Wer diese Erklärung von הַשֹּׁכֵן für gewaltsam ansieht, wird die Annahme von Winckler, Volz, Cheyne billigen, dass הַשֹּׁכֵן בְּהַר צִיּוֹן ein späterer Nachtrag von anderer Hand sei.

Die Begegnung Jes's mit Ahas hat der Religion den Ausdruck „Glauben“ geschenkt vgl. S. 78; die ganze Geschichte jener Tage hat aber noch in anderer Weise eine neue Aera in der Geschichte der israelitischen Religion, ja der Religion überhaupt, eingeleitet. Hier löst sich, was bis dahin für untrennbar angesehen war, Jahwe und Israel, Religion und Nation, religiöse Gemeinschaft und politische Zusammengehörigkeit. Was Amos und Hosea damit, dass sie gerade in dem Untergang des Staates eine Selbstbehauptung Jahwes verkündigten, unbewusst vertreten, ist bei Jesaja 8 16–18 zur Aussprache gekommen: Die Religion ist nicht gebunden an die Formen des politischen Lebens und damit — das liegt in der Konsequenz dieser Feststellung — auch nicht an die Formen einer kirchlichen Organisation. Es giebt eine religiöse Gemeinschaft, gelöst von allen nationalen Formen, aufrecht erhalten ohne Übung ritueller Gebräuche, zusammengehalten durch ein geistiges Band allein, durch die vertrauensvolle Hingabe an Gott, an seine „Bezeugung“ und seine „Weisung“. Dieser geistigen Gemeinschaft, die Jes in seinen Jüngern in den Anfängen verwirklicht sieht, gehört die Zukunft. Die Religion ist über die Stufe der Volksreligionen emporgehoben. Vgl. Robertson Smith The Prophets² 274 f.

Da v. 16 „wie ein Abschiednehmen von der Arbeit unter dem Volke klingt“ (Duhm) und überhaupt nicht an ein sofortiges Niederschreiben jeweilen nach dem Erlebnis zu denken ist, so lässt sich nicht entscheiden, wann die ganze Erzählung über Jes's früheste Erlebnisse von der Berufung bis zum syrisch-ephraimitischen Kriege Cap. 6—8 aufgeschrieben ist. Vielleicht geschah es, wie Duhm bemerkt, „im Zusammenhang mit dem 30 8 erwähnten Schriftchen“, doch wäre auch schon eine frühere Zeit möglich, als Jes die Stunde des Gerichts über Juda für gekommen erachtete.

b) 8 19—9 6 Der Untergang des Volkes und der ideale König der Zukunft. Die beiden Hauptgedanken von 8 16–18 sind in diesem Abschnitt auf besondere Weise entwickelt: Jes hatte recht, wenn er einerseits in Hinsicht auf sein Volk alle Hoffnung aufgab, wenn er aber doch andrerseits im Hinblick auf die Zukunft nicht verzweifelte.

Trotz diesem Zusammenhang mit 8 16–18 stammt nur sehr wenig aus 8 19—9 6 von Jes selber; besonders die Hoffnung, die hier den Ausdruck findet, ist eine ganz andere, als Jes sie hegte. Nicht vom Königtum, selbst von einem noch so idealen, erwartete Jes das Heil, sondern von Jahwe selber und von einer religiösen Gemeinschaft. Vgl. übrigens zu 9 1–6 unten S. 94f. Die Hand des Redaktors zeigen deutlich v. 19 20 und 23.

α) 8 19–23aα Das Unglück derer, die sich nicht an תּוֹרָה und תְּעוּדָה halten. In diesem Abschnitt liegt ein Bruch vor zwischen v. 20bα und v. 20bβ (nach הַזֶּה). Denn mit v. 20bβ beginnt der Singular, vgl. לוֹ v. 20bβ, וְעָבַר etc. v. 21 f.; ebenso erscheint v. 21 ein femin. Suffix in בָּהּ, das kein Nomen hat, auf welches es sich bezieht. **19—20bα** sind redaktionell: denn v. 19 f. beziehen sich zurück auf v. 16, wobei die Reihenfolge von תְּעוּדָה und תּוֹרָה umgestellt ist; die Jünger, von denen Jes v. 16 redet, werden vom Redaktor v. 19 angeredet אֲלֵיכֶם, dabei hat der Redaktor die zu seiner Zeit lebenden „Jünger" im Auge, die sich an die Thora und Teʿuda seiner Zeit d. h. an das Gesetz Moses und vielleicht an die prophetische Bezeugung desselben halten, und stellt ihnen den Unglauben und Aberglauben ihrer Zeitgenossen entgegen, der in Nekromantie und dergleichen besteht. Die Verse sind sehr verschieden erklärt. Meist lässt man bereits in v. 19 mit הֲלֹא den Nachsatz beginnen, der der Aufforderung zum Aberglauben (v. 19a) die abweisende Antwort entgegenstellen soll: (so sage ich oder so sollt ihr sagen:) *Soll nicht vielmehr ein Volk seinen Gott befragen? Soll man etwa um der Lebendigen willen die Toten befragen?* Das hat aber einmal das Missliche, dass man von הֲלֹא nur das הֲ, nicht aber das לֹא bis ans Ende wirken lässt; dem hilft Duhm damit ab, dass er die letzte Frage für Glosse ansieht, während LXX durch die Einsetzung von τί ἐκζητοῦσι „warum fragen sie" Ordnung schafft. Aber die weitere Schwierigkeit bleibt, dass der Totenbeschwörung der Glaube an die Volksgötter und nicht der Glaube an Jahwe gegenübergestellt wird. Das müsste man vom Propheten erwarten nach v. 16–18 und nach 6 3, aber ebenso vom späteren Redaktor, der doch gewiss auch Jahwe allein als Gott anerkennt. Es ist daher mit Oettli ZSchw 1885, 149—152 von יִדְרֹשׁ an in v. 19 alles als Rede der Verführer und v. 19b als die Begründung der Aufforderung zur Totenbefragung zu betrachten: „Ist es nicht ganz natürlich, dass ein Volk sich Rates erhole bei seinen Manen, für die Lebenden bei den Toten?" בְּעַד = *für* steht ganz ebenso bei דָּרַשׁ Jer 21 2, und die Bedeutung von אֱלֹהִים = *Manen*, die nach I Sam 28 13 möglich ist, wird hier durch das parallele מֵתִים *die Toten* sichergestellt. Zu vergleichen ist auch die treffliche Parallele Dtn 18 9–15, wo wie hier der Nekromantie die Prophetie entgegengesetzt wird; diese Stelle scheint dem Redaktor im Sinne gewesen zu sein. Die Nekromantie hat in Israel immer eine wichtige Rolle gespielt, vgl. I Sam 28 Dtn 18 Lev 19 31 II Reg 21 6 Jes 65 4. Hier werden genannt: 1) die אֹבוֹת, die Totengeister, die ein בַּעַל אֹב resp. eine בַּעֲלַת אֹב d. h. ein Inhaber, Besitzer eines Totengeistes, ein „Medium" zum Erscheinen und Reden bringen könnte; 2) die יִדְּעֹנִים „die Wissenden", d. h. nicht die Zaubereikundigen, sondern je der spezielle, dem Wahrsager vertraute, bekannte Geist, der Wahrsagegeist (vgl. Act 16 16: παιδίσκη ἔχουσα πνεῦμα πύθωνα). Die Totengeister *flüstern* מְצַפְצְפִים wie 29 4 und *murmeln;* wie aller Klang und alle Farbe, ist auch der Klang ihrer Stimme im Totenreiche verschwunden. **20** Gegen-

über den Auffassungen, welche den engen Zusammenhang mit v. 19 aufheben und den Bruch in v. 20 verkennen, also entweder v. 20 als Vordersatz mit v. 21 als Nachsatz verbinden: „Zur Lehre und zur Offenbarung! Wenn nicht also sprechen die, welchen jetzt keine Morgenröte ist, so werden sie etc.“ oder v. 20 als selbständigen Satz übersetzen: „Zum Gesetz und Zeugnis! fürwahr so wird sprechen, der keine Morgenröte hat“ — nämlich, wenn es zu spät ist (so Duhm mit der notwendigen Veränderung von יֹאמְרוּ in יֹאמַר), ist auch hier derjenigen Oettlis der Vorzug zu geben. Die Einrede gegen die Aufforderung zur Nekromantie fällt erst v. 20 ein und zwar mit einem neuen Vordersatz, dessen Nachsatz mit אֲשֶׁר beginnt: *„Zum Gesetz und Zeugnis! wenn nicht so sie* (die Verführer) *sprechen, so hat man wahrlich kein Morgenrot.* Nur darf man nicht לוֹ distributiv („jeder von ihnen“) fassen, sondern hat anzuerkennen, dass mit אֲשֶׁר ein vom Redaktor vorgefundenes und mit dem Vordersatz v. 19 20$^{ab\alpha}$ eingeleitetes Fragment beginnt. Ob אֲשֶׁר zum Fragmente gehört oder auch noch vom Redaktor herrührt, ist nicht auszumachen, auch nicht, ob לוֹ auf den Einzelnen im Volk oder auf das ganze Volk geht, das kein Morgenrot, keine Hoffnung auf Glück hat; denn das Fragment ist verstümmelt und der Defekt vom Redaktor so repariert, dass v. 19f. jetzt sagen: Ausserhalb von Gesetz und Zeugnis kein Heil! **21f.** Schilderung der hoffnungslosen Verzweiflung in Worten, die wie v. 20$^{b\beta}$ jesajanisch sein können. Zu vergleichen ist damit Am 8 11–14, wo von dem Verschmachten und Verzweifeln der von Gottes Wort Verlassenen die Rede ist. Hier handelt es sich offenbar um wirkliche Verhungerung, die macht die Gottlosen so wütend, dass sie den König, der nicht helfen kann II Reg 6 26–31 Hos 10 3, und Gott, der nicht helfen will, verfluchen (vgl. zur Verfluchung des Königs I Reg 21 10 und zu der Gottes Apk Joh 16 11 21). בָּהּ bezieht sich, wie der Sinn erfordert, auf ein in dem abgebrochenen Stück vorangegangenes אֶרֶץ. Die Abteilung der Verse ist hier nicht gut: Wie אֵין־לוֹ שָׁחַר [אֲשֶׁר] noch zu v. 21 zu stellen wäre, so gehörte der Schluss von v. 21, וּפָנָה לְמָעְלָה, zum Folgenden, das das Correlat dazu bildet, **22**^{a}. Wohin sich die Verhungernden wenden, nirgends zeigt sich eine Hilfe, das Ende ist *Angst und Finsternis, drangsalvolles Düster* wörtlich: Finsternis (מְעוּף stat. constr. von מָעוּף?) der Drangsal *und in tiefes Dunkel sind sie verstossen.* Nacht wird es über ihnen und die Hoffnung auf einen neuen Tag, auf ein Morgenrot giebts für sie nicht. מְנֻדָּח *verstossen, gejagt* giebt nur einen Sinn, wenn man dazu אֲפֵלָה als Casus der Richtung fasst: *und in Dunkelheit gejagt* scil. ist er resp. sind sie, die Verhungerten, vgl. Jer 23 12. So Duhm. Vgl. übrigens zu 5 30.

23$^{a\alpha}$ *Denn nicht ist Düster, wo Drangsal ist* hebt v. 22 auf, denn dort ist das Gegenteil gesagt; hilft man wie Guthe damit, dass man, ohne durch den Text dazu berechtigt zu sein, die beiden Glieder in eine verschiedene zeitliche Sphäre rückt: „denn nicht wird Düster bleiben, wo Drangsal war“, so ist das כִּי *denn* unerklärt. Fasst man mit Duhm das Sätzchen fragend: „Denn ist nicht Düsterheit dem, dem Drangsal ist?“, so erhält man eine Glosse zur Rechtfertigung des beliebten Bildes der Dunkelheit; Cheyne stimmt bei und liest gleich הֲלֹא. Eine Glosse scheint das Sätzchen am ehesten zu sein, vielleicht steckt darin eine Bemerkung über die richtige Lesung von מְעוּף v. 22, wie z. B. eine solche sich in Ps 40 8 in Betreff einer Variante von לִי und עָלַי findet, s. ZATW 1896, 293. Also

etwa: Es ist מְעוּף zu lesen; denn ein Land (לָהּ hat dieselbe Beziehung wie בָּהּ), das מוּצָק hat, hat nicht מוּעָף. Wenn man nur besser wüsste, was מוּעָף bedeuten soll!

β) 8 23aβ—9 6 der ideale König der Zukunft. **23aβb** ist redaktionelle Klammer zur Herstellung der Verbindung zwischen v. 21f. und dem Gedicht 9 1–6, das von dem Zusammenbruch der feindlichen Weltmacht und Wiederaufrichtung des davidischen Reiches handelt. v. 21 f. ist es Nacht, 9 1 geht dem Volk in der Finsternis ein grosses Licht auf. Nun fasst der Redaktor in beiden Stellen die Nacht als Bild für das Exil (ob für v. 21f. mit Recht, ist nicht sicher) und erinnert sich daran, dass Tiglat Pilesar nach II Reg 15 29 die nördlichen Teile Israels, unter denen Naphtali genannt wird, 734 v. Chr. wegführte. Das ist für ihn das Ereignis, worauf er die Schilderung 8 21f. bezieht, und die Verheissung für das „Volk in der Finsternis“ 9 1 gilt natürlich auch den damals 734 v. Chr. Weggeführten. So scheidet der Redaktor zwischen der früheren Zeit (כָּעֵת הָרִאשׁוֹן = *um die frühere Zeit*) und der späteren הָאַחֲרוֹן, zwischen der Schmach קָלוֹן der Vergangenheit und der Ehre, dem Glanz und der Herrlichkeit כָּבוֹד der Zukunft. הֵקַל *Schmach hervorbringen* und הִכְבִּיד *Ehre hervorbringen* sind kausative Denominativa von קָלוֹן und כָּבוֹד, sie stehen absolut, Gott ist Subjekt und אַרְצָה *nach dem Lande* wie דֶּרֶךְ sind Objekte zur Bestimmung des Ortes, wohin Gott Schmach und Ehre bringt. Die Namen im zweiten Gliede bezeichnen im Allgemeinen dieselben nördlichen Gegenden wie *Land Sebulon* und *Land Naphtali* im ersten; es sind die Namen, die später gebräuchlich waren: 1) דֶּרֶךְ הַיָּם wohl die Gegend an der späteren via maris, an der Karawanenstrasse von Damaskus zum Mittelmeer, welche nördlich vom See Genezaret bei der „Brücke der Töchter Jakobs“ (Dschisr Benāt Jaʿkūb) den Jordan kreuzte vgl. Bädeker Paläst.[4] S. 295; 2) עֵבֶר הַיַּרְדֵּן πέραν τοῦ Ἰορδάνου Mk 3 8 Mt 19 1 *das Gelände im Osten des Jordans* = Gilead II Reg 15 29; und 3) גְּלִיל הַגּוֹיִם *der Bezirk der Heiden,* ein Bezirk mit stark gemischter Bevölkerung Γαλιλαία ἀλλοφύλων I Mak 5 15, sonst auch bloss אֶרֶץ הַגָּלִיל I Reg 9 11, הַגָּלִיל Jos 20 7 21 32 oder הַגָּלִילָה II Reg 15 29 geheissen. Mt 4 12–16 sieht diese Verheissung durch das Auftreten Jesu in Kapernaum erfüllt; für den Redaktor handelt es sich kaum um eine besondere Thatsache, die er erlebt und die Galiläa zu Ehren gebracht hätte (oder sollte man an I Mak 5 20–23 den Zug Simons nach Galiläa denken?), sondern um eine Schlussfolgerung aus der allgemeinen Theorie einer Wiederherstellung Israels in der Zeit des Heils. Der Schmach der Vergangenheit resp. Gegenwart muss die Ehre der messianischen Heilszeit die Wage halten.

9 1–6 Das Gedicht. Strophe 1: v. 1 2 Der Aufgang des grossen Lichts und die Freude der Leute im Lande des Dunkels. **1** Der verbindende Vers 8 23 wandte das Perf. prophet. הִכְבִּיד an, wie der Dichter in seinem Gedicht, der die Leser sofort in die Zeit der Erfüllung versetzt: die Finsternis ist bereits zerstreut und das grosse Licht aufgegangen, die feindliche Macht gebrochen und der Messias König auf dem Throne Davids. הָלַךְ *wandeln* und יָשַׁב *wohnen* haben beide die Bedeutung von *leben. Das Volk,* nicht nur die Weggeführten von 8 23a, lebt *in Finsternis, in umnachtetem Lande;* צַלְמָוֶת ist nicht צַלְמוּת oder צַלְמוֹת zu lesen und von einem im Hebr. fehlenden צלם

„finster“ abzuleiten, sondern nach der Tradition als „Todesschatten“ = „dunkelste Finsternis“, viell. eine in einem Wort geschriebene Status-constructus-Verbindung, zu fassen s. Nöldeke ZATW 1897, 183—187. An die Unterwelt ist dabei nicht gedacht, sondern an einen Zustand der Unfreiheit und an eine Zeit des Unglücks, wo das Joch eines fremden נֹגֵשׂ v. 3 auf den Israeliten lastet. Auf einmal wird es Tag werden, die Nacht der Unfreiheit und des Unglücks ist vorüber, die neue Zeit der Freiheit und Herrlichkeit bricht an. Zu dem Stat. constr. vor einem mit Präposition eingeleiteten Nomen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a. **2** Über den Anbruch des neuen Tags ist der Jubel gross. Der masor. Text ist offenbar verderbt: „Du machst der Heiden viel, darum machst du der Freuden nicht viel“ Luther; aber selbst die revidierte Bibelübersetzung hat nicht gewagt, richtig zu ändern, sondern nur der Masora, die לוֹ für לֹא vorschlägt, zu folgen: „Du machest des Volkes viel, du machest gross seine Freude“, und doch ist nach dem Parallelismus הַשִּׂמְחָה und den Verben im zweiten Versgliede (שָׂמַח und גִּיל) unzweifelhaft für הגוי לא (einst mit א statt ה geschrieben הגילא) zu lesen הַגִּילָה *der Jubel* vgl. 65 18. Sellins הַגְּאוּלִם „die Erlösten“ ist daher so wenig annehmbar, wie sein הוֹרַדְתָּם „du hast sie hinabgeführt“ (doch wohl nicht nach Scheol?) für הִגְדַּלְתָּ v. 2^b (Serubb. S. 215). Angeredet ist mit לְפָנֶיךָ Jahwe, wie v. 2^a und 3; aber Duhm wird Recht haben, dass er dieses לְפָנֶיךָ als Glosse betrachtet, die einem Schreiber aus Erinnerung an das „sich freuen vor Jahwe“, an die Kultusfreude in die Feder floss. שִׂמְחַת בַּקָּצִיר wie יֹשְׁבֵי בְאֶרֶץ v. 1. Wie die Feste und der Krieg die Höhepunkte im Leben der alten Israeliten waren, so blieb für alle Zeit die Freude am Feste nach vollendeter Ernte und beim Beuteverteilen nach gewonnenem Sieg der Ausdruck für die höchste Freude.

Strophe 2: v. 3 4 Der Grund der Freude ist erstlich der Sturz des Bedrückers. **3** enthält zwei Langzeilen, die man nicht durch Weglassung von שֵׁבֶט הַנֹּגֵשׂ בּוֹ mit Guthe verstümmeln darf: *Denn das Joch seiner Last und den Stab auf seinem Nacken Den Stock seines Treibers zerbrichst du wie am Tage Midians.* Die Singularsuffixe gehen auf הָעָם v. 1, wie die Plurale v. 1 und 2. Zu סֻבֳּלוֹ mit dag. forte dirimens und nachklingendem ŏ von סֵבֶל *Last* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 q. מַטֵּה שִׁכְמוֹ *der Stab auf seinem Nacken* wird als der Stab, der zur Züchtigung auf den Nacken niederfällt, erklärt. Aber warum auf den Nacken, den ohnehin das Joch schützt? und warum gebraucht der „Treiber“, נֹגֵשׂ, noch neben dem Stock einen Stab? Man lese mit Studer u. a. für מַטֵּה vielmehr מֹטַת = מוֹטַת *den Jochhaken* (jetzt im Plural *ez-zaghālil* geheissen), der mittelst eines Strickes an den Hals festgebunden wird, also *am Nacken, an der Schulter* liegt vgl. 58 6 9 Lev 26 13 Hes 34 27 und ZDPV 1889, 157—166 bes. 160. Also: Joch, Jochhaken und Treiberstock zerbricht Jahwe dem Tyrannen des Volkes. *Wie am Tage Midians* d. h. wie damals, als Gideon die Macht der Midianiter brach Jdc 6—8. **4** כִּי parallel dem כִּי von v. 3. Der Tyrann ist gestürzt, seine Krieger erschlagen und was noch an den Krieg erinnert, wird durch Feuer vernichtet: *jeder Schuh der im Schlachtgetöse Beschuhten* d. h. jeder Soldatenschuh, und *jeder Mantel, der in Blutlachen dahingeschleift ist* d. h. jeder Kriegsmantel, der mit den

Spuren des Krieges befleckt ist. Vgl. Hes 39 9 10 Hos 2 20 Sach 9 10 Ps 46 10 76 4. Im Blick auf diese Stellen hat Cheyne andere Stücke der kriegerischen Ausrüstung hier vermutet; doch ist der Text dann etwas stark zu ändern, aber der Sinn bleibt derselbe.

Strophe 3 (v. 5) und 4 (v. 6): Ein weiterer Grund der Freude ist die Geburt des Messias und seine segensreiche Regierung. Das ist das Höchste, was der Dichter hofft, und in den Jubel über die Erfüllung stimmt er selber mit ein (vgl. לָנוּ v. 5). 5 Ein Sprössling aus dem königlichen, nach v. 6 davidischen Hause wird geboren und wirklich zur Regierung gelangen. Die Imperf. consec. וַתְּהִי und וַיִּקְרָא sind wie die Perfecta Schilderung der bereits erfüllt gedachten Zukunft. וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה עַל־שִׁכְמוֹ *die Herrschaft kommt auf seine Schulter* will nicht die Last, die das Regieren einem Regenten auferlegt, hervorheben, sondern sagen, dass der יֶלֶד wirklich zur Regierung kommt; denn er trägt das Insigne, das Symbol des Königs, d. h. vielleicht den Königsmantel, auf seiner Schulter vgl. 22 22 (Duhm). וַיִּקְרָא beginnt die zwei letzten Zeilen der Strophe, die sich zwischen יוֹעֵץ und אֵל scheiden; als Subjekt ist, wenn man Kal beibehält, Gott zu denken, doch liest man besser mit LXX das Niph. וַיִּקָּרֵא. Die Ehrennamen des יֶלֶד bilden nicht einen einzigen Namen: Wunderbares-beschliesst-Gott-der Starke-der Ewig-Vater-der Friedefürst (Luzzatto); aber es sind auch nicht nur die letzten vier Wörter zu zwei Bezeichnungen zu verbinden, sondern ebenso die vier ersten, sodass wir im Ganzen vier Namen erhalten, die je aus zwei zusammengestellten Nomen bestehen: 1) פֶּלֶא יוֹעֵץ *Wunderrat* = ein Wunder, der Wunderbarste unter den Ratgebern vgl. für diese Kombination zweier Nomina, von denen das zweite die Sphäre, das Genus des ersten angiebt, Ges.-Kautzsch[26] § 128 l; die Punktation פֶּלֶא mit ֶ, die Kimchi fordert und auch Bär-Delitzsch vorzieht, soll die Zusammengehörigkeit der beiden Wörter resp. den stat. constr. des ersten andeuten. Die Fassung als Sätzchen: „Wunderbares ist er ratend“ kommt für den Sinn auf dasselbe hinaus. 2) אֵל גִּבּוֹר *Gottheld*, die Verbindung ist dieselbe wie bei פֶּלֶא יוֹעֵץ: ein Gott unter den Helden, d. h. nicht nur ein gewöhnlicher Held, sondern ein „Gott“, mit einer Kraft ausgerüstet, die den gewöhnlichen Helden abgeht. Über den göttlichen Ursprung sagt der Name nichts vgl. II Sam 14 17 20 Sach 12 8. 3) אֲבִי־עַד von Guthe mit *Ewiger* übersetzt und danach, wie früher s. Zukunftsbild des Jes 1885 S. 8 41, = „Vater“ d. h. Besitzer „von Ewigkeit“ gefasst. Aber אָב hat im Hebr. nirgends die Bedeutung von Besitzer, Eigentümer, auch die Eigennamen wie Abital, Abigail, Abieser, Absalom etc. sind anders zu erklären, nämlich als Nominalsätze, wie schon die beiden ersten, die Frauennamen sind, nahe legen, vgl. Kerber Hebr. Eigennamen 59 ff. Darum ist auch die Vermutung Cheynes אֲבִי־הוֹד „Vater der Pracht, Majestät“ (הוֹד) = „Majestätischer“ nicht annehmbar; und man hat auch hier wie 22 21 (vgl. Gen 45 8 I Mak 11 32) אָב „Vater“ als Würdenamen zu fassen und אֲבִי עַד = *Vater* Versorger seines Volkes *auf ewig*, „bleibender Versorger“ zu verstehen vgl. גְּבֶרֶת עַד „Herrin für immer“ 47 7, woraus sich weiter ergiebt, dass עַד nicht den Sinn von unendlicher Zeit hat. Ganz verfehlt ist die Übersetzung von Sellin Beiträge zur isr. u. jüd. Relgesch. II, 220 „Vater der Vor-

zeit d. i. aus dieser stammend, also = David"; wenn עַד „Vorzeit" bedeuten könnte, müsste man erst noch „Sohn" und nicht „Vater" der Vorzeit erwarten vgl. Mch 5 1. Aber auch die vielfach beliebte Fassung *Beutevater* ist abzulehnen, da עַד als *Beute* nur in Gen 49 27 gesichert scheint und אֲבִי auch bei dieser Erklärung dem unerweislichen Sinne von Inhaber nahekäme; dass dagegen diese Bedeutung zwischen אֵל גִּבּוֹר und שַׂר שָׁלוֹם wohl passte, kann nicht geleugnet werden, das gilt jedoch ebensosehr von *Vater für immer*. Denn gerade als der Versorger seines Volkes wird er 4) auch ein שַׂר שָׁלוֹם *Friedefürst*. Wunderbarer Rat ist ihm eigen und göttliche Kraft, die verwendet er als Vater des Volks und als Gebieter des Friedens, vgl. Mch 5 4. **6** Das Friedensreich des Messias nimmt kein Ende. Das Mem finale in לםרבה weist darauf hin, dass hier ein alter Fehler vorliegt, höchst wahrscheinlich hervorgerufen durch unrichtige Dittographie der beiden letzten Buchstaben von [שׁ]לם am Schluss von v. 5. Man hat daher לם zu tilgen und רַבָּה *gross ist* zu lesen; denn ein מַרְבָּה als Infinitivnomen giebt es nicht und die Einführung durch לְ verwickelt die Konstruktion. Also: *Gross ist die Herrschaft* der Glanz des Regenten *und dem Frieden kein Ende Auf dem Throne Davids und über seinem Reiche*, soweit der Sprössling der davidischen Familie regiert, herrscht Friede. לְהָכִין *Da er* sein Reich *festigt* (הָכִין sagt nicht, dass es vorher schon existierte, *errichten* ist vielleicht die bessere Übersetzung) *und stützt durch Recht und Gerechtigkeit.* מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם *Von nun an* d. h. von dem Zeitpunkt der Erfüllung an, in den sich der Dichter versetzt hat, *bis in Ewigkeit*. Damit ist nicht dem יֶלֶד eine bleibende Herrschaft, aber dem von ihm aufgerichteten Reiche eine immerwährende Dauer zugesagt. Dass solches alles zu Stande kommt, dafür bürgt der Eifer Jahwes. Das die Zeile allzusehr verlängernde überflüssige צְבָאוֹת, das im gleichen Satze 37 32 zwar steht, aber II Reg 19 31 fehlt, ist zu tilgen; vgl. 9 12 18 u. ö. קִנְאַת יַהְוֶה *der Eifer Jahwes* ist die Leidenschaftlichkeit, mit der Jahwe darüber wacht, dass ihm die Ehre gegeben, er als der Herr anerkannt werde. Darum ist er ein אֵל קַנָּא ein eifriger Gott, der in seinem eigenen Volke und sein eigenes Volk straft, wenn man ihm nicht gehorcht vgl. Ex 20 5 34 14 Dtn 4 24 5 9 6 15. Hier ist es sein Eifer, der unter den Völkern seinen Namen zur Geltung bringt, der die Ehre keinem andern lassen will und darum seinem Volke hilft und sein Reich wieder aufrichtet vgl. Sach 1 14 8 2. Vgl. unten im Kleindruck unter 2).

Die Herkunft von 9 1–6. Bis vor kurzem zweifelte man an der jesajanischen Herkunft von 9 1–6 nicht, obschon man in einiger Verlegenheit war, das Stück auf irgend eine Periode in der Lebenszeit Jes's sicher zu datieren. Man hielt eben Jes für den Begründer der Hoffnung auf einen Messias und nahm am Ende auch seine Zuflucht zu einem hohen Alter Jes's, über das man nichts weiss, in dem aber der Prophet noch zum Dichter geworden sein soll. Nun musste für Immanuel die messianische Fassung als nicht jesajanisch abgelehnt werden (vgl. oben S. 78), darum gilt es zu prüfen, ob dieses Stück, das sicher von einem Messias spricht, von Jes herstamme, und genaue Prüfung ergiebt, dass das Stück, das nirgends in die Lebenszeit Jes's sicher passt, nicht von Jes herrührt. Die Gründe hierfür sind folgende:

1) Jes hat in dem Wort, das wie ein Abschiedswort klingt, seine Hoffnung auf Jahwe und auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt vgl. 8 16–18 und oben S. 89, aber nicht auf das davidische Königshaus und auf eine politische Herr-

schaft. Der Messias, der aber hier 9 1–6 erwartet wird, ist durchaus eine politische Grösse, die für die Religion keine direkte Bedeutung hat. Auf 9 1–6 kann die Messiashoffnung der Juden sich berufen, die eine Befreiung vom römischen Joche erhofften, Jesaja selber steht der Anschauung Jesu viel näher, dessen Reich nicht von dieser Welt ist Joh 18 36.

2) Der „Eifer" Jahwes war für Jes, wie für die alten Propheten kein Trostgrund; vielmehr sahen sie gerade seinen Eifer darin, dass Jahwe sein Volk strafte, und wie weit er darin gehen musste, zeigt 6 11 die Antwort auf die Frage des Propheten עַד־מָתַי. Erst mit Hesekiel beginnt der „Eifer" Jahwes ein Grund der Hoffnung zu werden, da der Eifer Jahwes um seinen heiligen Namen die Heiden über Israel nicht darf triumphieren lassen, somit die Wiederherstellung und Verherrlichung des Volkes verlangt. Jetzt „eifert" Jahwe für und nicht gegen das Volk. קִנְאַת יְהוָה ist fast ein theologischer Begriff geworden, aus dem man Folgerungen für die herrliche Zukunft Israels ziehen darf. Vgl. Hes 36 5 f. 38 19 39 25 Jes 42 13 Sach 1 14 8 2 Jes 59 17 bes. auch Jes 63 15; ferner Jo 2 18.

3) Das Volk und zwar nicht nur ein Teil desselben befindet sich im Unglück v. 1 und muss das Joch eines fremden Treibers נֹגֵשׂ v. 3 tragen.

4) Die Familie Davids ist noch vorhanden, aber hat keine regierenden Glieder; die Geburt eines Davididen, der wirklich zur Regierung kommt, ist erst zukünftig v. 5. Wenn ein wirklich zur Regierung kommender Prinz geboren ist, wird man sich freuen. Man wendet gegen 3) und 4) ein, Jes habe ja sehr wohl die Zeit des Sturzes der davidischen Dynastie und des Exils ins Auge fassen und für jene Zeit das Ideal eines Königs verheissen können. Dieser abstrakten Möglichkeit nimmt aber jeden Wert, was wir sicher von Jes wissen: er erwartet nicht das Heil vom Königshaus vgl. 1), und sein letztes Wort über sein Volk lautet שְׁמָמָה 6 11 und אֵין לוֹ שָׁחַר 8 20.

5) Weder Jeremia, noch Hesekiel noch Deuterojesaja wissen etwas von dieser Verheissung.

6) Der Abschnitt steht am Ende einer kleinen Sammlung, die auch wie die übrigen durch einen Ausblick in eine bessere Zeit abgeschlossen werden sollte vgl. S. 23 52 63.

Auf die sprachlichen Indicien soll kein Nachdruck gelegt werden, obschon es sicher ist, dass dieselben für eine spätere Zeit als diejenige Jes's günstig lauten.

9 1–6 stammt daher aus einer späteren Zeit, so Stade Gesch. Isr. I, 596, Hackmann, Cheyne, Volz. Schwieriger ist es, nun bestimmt anzugeben, in welchem Zeitpunkt der auf Jes folgenden Jahrhunderte der Abschnitt entstanden ist. Keine Frage ist, dass wir bis hinunter ins 6. Jahrh. nach 586 und nach Hesekiel gehen müssen, vgl. oben 2) 3) 4) und 5). In meiner Gesch. der isr. Rel. 255 habe ich als Termin, vor welchem 9 1–6 entstanden sei, die Einführung des Gesetzes Moses durch Esra angenommen. Das Jahrhundert 540—440 scheint in der That am besten den Aussagen von 9 1–6 zu entsprechen und zwar werden wir durch den ganzen Inhalt in die Nähe von Haggai und Sacharja geführt. Bei beiden findet sich die Hoffnung auf einen Messias aus davidischem Geschlecht, sie sehen ihn in dem Davididen Serubbabel Hag 2 21–23 Sach 4 6 6 12 und Sacharja nennt ihn nach Jer 23 5 33 15 צֶמַח „Spross". Dass einer der beiden Propheten auch Jes 9 1–6 kannte, lässt sich nicht beweisen; darum wird man dafür halten müssen, dass unsere Schilderung des idealen kommenden Königs später ist, also dass, trotzdem die auf Serubbabel gesetzten Hoffnungen sich nicht erfüllten, die Erwartung auf einen Messias nicht aufgegeben wurde; man hoffte auf eine neue Erschütterung der Welt, die das Zerbrechen des Joches herbeiführe. So dürfte man rund das Jahr 500 für die Entstehung des Abschnittes ansetzen. Wenn Sellin Serubbabel 37 dagegen annimmt, die Weissagung sei entstanden, „als der Untergang Babylons durch die Perser unmittelbar bevorstand und gleichzeitig Serubbabel geboren wurde", so verkennt er, dass wie der Zusammenbruch der feindlichen Macht, so auch die Geburt des יֶלֶד erst als zukünftig vorhergesagt ist und nur die Fremdherrschaft und die Unfreiheit des Volkes für die Gegenwart des Dichters gegeben sind.

Rückblick auf 6 1—9 6. Zu Grunde liegt dieser Sammlung ein kleines Schriftchen von Jes's eigener Hand, das seine Berufung Cap. 6 und seine Erlebnisse zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges erzählte und das mit dem Schlusswort 8 16–18 endigte.

Dieses Schriftchen ist durch Hinzufügungen der Redaktion vergrössert und namentlich durch diese Vermehrungen so eingerichtet worden, dass es auch der jüdischen Gemeinde, welche sich mehr um ihre Zukunft, als um die Vergangenheit kümmerte, zur Vorlesung im Gottesdienste dienen konnte. Aufnahme hat bei dieser Diaskeuase nur noch ein jesajanisches Fragment 8 21 f. gefunden; das Übrige ist redaktionelle Arbeit oder fremden Ursprungs. 9 1–6 war ein passendes Schlussstück, da man zur Zeit der Redaktion bereits den Immanuel messianisch fasste. Die Redaktion und Diaskeuase des Abschnitts ist nach 8 19 f., wo die Thora offenbar das offizielle Gesetz ist, erst nach der Einführung des Gesetzes Moses durch Esra erfolgt.

5) 9 7–10 4 (+ 5 26–30 vgl. S. 60–63): Die Stufen des göttlichen Gerichts über Israel.

Fünf Strophen von je vierzehn Zeilen und abgegrenzt durch den Refrain: *Bei alledem wendet sich sein Zorn noch nicht Und bleibt seine Hand noch ausgereckt.* Nur bei der letzten Strophe muss er dem Inhalt entsprechend fehlen vgl. zu 5 25ᵇ 29 S. 61 62.

Die erste Strophe v. 7–11: Gebietsverluste im Osten und Westen — die erste Stufe des göttlichen Gerichts über den Hochmut und die Hoffart Ephraims. 7 Mit וְנָפַל בְּיִשְׂרָאֵל beginnt keine Parenthese, wie Guthe eine solche bis שֹׁמְרוֹן v. 8ᵃ annimmt, vielmehr sind die beiden Worte die Parallele zu dem ersten Gliede v. 7ᵃ: *Ein Wort sendet der Herr gegen Jakob Und es schlägt ein in Israel.* Mit *Jakob* und *Israel* ist Nordisrael gemeint, wie *Ephraim* und *Samarien* v. 8 zeigen. Das Wort wird durch die Offenbarung an den Propheten *gegen* Israel gesandt; zu שָׁלַח בְּ vgl. das Pi. 10 6. Gottes *Wort* ist kein leerer Schall, sondern Kraft, δύναμις vgl. Hos 6 5: Jahwe tötet mit den Worten seines Mundes; Ps 33 8: So er spricht, so geschiehts; JSir 42 15: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ. Jes hat das Wort nur zu sprechen, nicht einmal nach Ephraim hinüberzutragen; es wird seine Wirkung nicht verfehlen, *es schlägt ein* נָפַל בְּ wie der Blitz. Später ist das „Wort“ zur Hypostase und zum Mittler zwischen Gott und der Welt geworden vgl. מֵימְרָא, דִּבּוּרָא Weber Jüd. Theol.² 180—184 und λόγος Joh 1. Die beiden Zeilen sind ungleich lang; vielleicht fehlt in der zweiten ein Wort (Duhm). Ist etwa נָפוֹל der verstärkende Inf. abs. vor נָפַל ausgefallen? 8 וְיָדְעוּ *spüren soll es* d. h. eben die Wirkung des Wortes zu fühlen bekommen soll *das ganze Volk:* Ephraim und die Bewohner Samariens, der Hauptstadt, nicht ausgenommen. בְּ vor גַּאֲוָה und גֹּדֶל hat keine Beziehung; eine Parenthese anzunehmen (s. zu v. 7) und בְּ von שָׁלַח abhängig zu fassen, geht nicht an, da sich לֵאמֹר nicht nur an diese Nomina anschliessen kann. Es fehlt vor בְּגַאֲוָה der Rest des Stichos. Bickell vermutete אֲשֶׁר הִתְהַלְּלוּ „welche sich rühmen“ oder הַמַּקְשִׁים עָרְפָּם „die ihren Nacken verhärten“; ersteres klingt zu psalmartig und letzteres, von Cheyne adoptiert, auch nicht jesajanisch. Man könnte wegen des vorhergehenden שֹׁמְרוֹן an den Ausfall von אֲשֶׁר רָמוּ „die so hoch erhaben sind in Hoffart und in stolzem Sinn, dass sie sagen“ denken. 9 Der leichtsinnige Hochmut in Samarien spricht sich in den vielleicht einem Liede entnommenen (so Duhm) Worten v. 9 aus: die eingefallenen Backsteinhäuser bauen wir auf aus Quadern (גָּזִית Obj. des Stoffes zu בָּנָה Ges.-Kautzsch²⁶ § 117 hh), an Stelle der umgehauenen Sykomoren נַחֲלִיף *setzen wir,* lassen wir Cedern nachwachsen. Die kleinen Verluste, die sie erlitten haben, beachten sie nicht; sie haben die

Macht und den Besitz, um sich viel besser und fester einzurichten. Diese Verblendung Ephraims ist aus Amos und Hosea wohlbekannt vgl. bes. Hos 7 9f. Was die Israeliten zu fühlen bekommen, sagt **10** f. Man lese mit LXX וַיְשַׂגֵּב und nicht וַיְ״ *und erheben wird Jahwe.* Es ist von der Zukunft die Rede, wie in den Perfekten v. 7 f., die das Imperf. fortsetzt und selbst das Imperf. consec. fortsetzen könnte (vgl. v. 5), wenn nicht die Entfernung von וְיָדְעוּ zu gross wäre. Die Feinde, die Jahwe *erheben,* übermächtig werden lassen und *aufstacheln* (v. סִכְסֵךְ = שִׂכְשֵׂךְ vgl. שִׂכִּים „Dornen") wird, sind nach v. 11 Aram und Philister, also nicht die Feinde Rezins, sondern Rezin selber, der König von Aram. Guthe lässt daher צָרֵי, das er für Dittographie von רְצִין ansieht, weg; da jedoch die Namen erst v. 11 genannt sind und sehr gut רְצִין Glosse sein kann, so ist umgekehrt in צָרֵי richtiger Text zu sehen. Ursprünglich muss er צָרוֹ *seinen Bedränger* gelautet haben, entsprechend dem Singular אֲרָם v. 11 und dem Suffix im parallelen אֹיְבָיו. Denkt man an die alte Schreibweise צָרֹה für צָרוֹ, so ist die LXX noch Zeuge für die Lesung צָרֹה; denn ihr τοὺς ἐπανισταμένους ἐπὶ ὄρους Σιων ist = צָרֵ הַר צִיּן = צָרֹה רְצִין (Duhm). Also: *Jahwe wird seinen Bedränger gegen es übermächtig machen.* Damals waren Aram und Ephraim noch Feinde, und das Bündnis der Beiden gegen Juda von 735 v. Chr. lag noch nicht in Sicht; aber das von Jerobeam II. unterworfene Aram (II Reg 14 28) ist frei geworden, und dass die Philister von ihrer alten Feindschaft gegen Israel nicht gelassen hatten, zeigt auch Am 1 6–8. **11** Aram und Philister werden kräftig *mit vollem Munde* auf beiden Seiten zugreifen; *sie werden fressen* l. וַיֹּאכְלוּ, nicht „sie frassen", *bei alledem wendet sich* etc., nicht „wandte sich" ist zu übersetzen, s. zu v. 10. So schlimm dieser Doppelangriff ist, so ist es bloss der Anfang des Gerichts.

Die zweite Strophe v. 12–16: Der Gebietsverlust bringt Ephraim nicht zur Besinnung; es folgt der zweite Schlag: eine erbarmungslose Decimierung der Bevölkerung, wohl herbeigeführt durch eine furchtbare Niederlage, welche die Jungmannschaft dahinrafft und die Frauen zu Witwen und die Kinder zu Waisen macht v. 16, und nicht eine Pest (ein „Sterben" assyr. *mutanu*), wie sie nach den assyrischen Eponymenlisten in den Jahren 765 und 759 grassierte. Vgl. auch Am 6 8–10. **12** Die Perfekta sind prophetisch, reden also von der Zukunft. עַד־הַמַּכֵּהוּ doppelte Determination des Nomens durch Artikel und Suffix ist doch wohl trotz Nöldeke ZDMG 1878, 402 Ges.-Kautzsch[26] § 116f gegen die Grammatik, auf jeden Fall aber hier nicht ursprünglich. Entweder ist zu verbessern in עַד־מַכֵּהוּ (עֲדֵה alte Schreibweise für das noch vorkommende עֲדֵי = עַד) oder noch einfacher in עַד־הַמַּכֶּה *zu dem, der schlägt;* das ו ist Dittographie des folgenden וְ, und wer der Schläger ist, bestimmt das zweite Glied, wie auch erst v. 11 die Namen für die Feinde Ephraims (v. 10) nachbrachte. Ohnehin ist ja der Schläger der, der die Hand zum Schlage erhoben hat v. 11b. צְבָאוֹת fehlt in LXX, ist hier also später eingefügt Bickell u. a., vgl. v. 6. **13** וַיכרת ginge als Fortsetzung des Perf. prophet. an und wäre auch so zu übersetzen: *So wird Jahwe Israel Kopf und Schwanz abschneiden Palmzweig und Binse an einem Tag;* aber es ist einfacher, mit Duhm blosses וְ, dann aber auch וְיִכְרֹת und nicht וַיַּכְרֵת zu lesen. יַהְוֶה ist als überflüssiger Subjekts-

exponent hineingesetzt. *Kopf und Schwanz, Palmzweig und Binse* sind sprichwörtliche Redensarten für „hoch und niedrig" vgl. 19 15 Dtn 28 13 44. *An einem Tag* d. h. durch eine gewaltige entscheidende Niederlage.

14f. ein späterer Ersatz für vier unleserlich gewordene Zeilen (Duhm und Cheyne). Für v. 14 ist es fast allgemein anerkannt, dass er Glosse ist und das Sprichwort erklären will. מוֹרֶה ist hier vom Propheten ausgesagt, sonst wird הוֹרָה (von יָרָה vgl. תּוֹרָה s. zu 1 10) von der das Orakel erteilenden Gottheit oder ihrem Priester gebraucht. Der Glossator denkt an falsche Propheten, vgl. Jer 23 32. Wie v. 14 an 3 2f. erinnert, so ist **15** eine Nachbildung von 3 12. Zudem verrät auch das in den Zusammenhang des Ganzen nicht passende הָעָם־הַזֶּה, das nicht Israel, sondern nur Juda meinen könnte, den secundären Ursprung von v. 15. Der Vers schliesst jetzt an die Lügenlehrer v. 14[b] an: „so wurden in diesem Volk die Führer Irreleiter Und die Geführten מְבֻלָּעִים". Barth will hier מְבֻלָּעִים nicht vom gewöhnlichen בָּלַע „verschlingen", herleiten, sondern von einem mit בָּלַל verwandten בָּלַע „verwirren"; aber v. 15 ist nicht Fortsetzung zu v. 14, sondern Glosse zu v. 18 (auf das dortige הָעָם bezieht sich הָעָם הַזֶּה), und darum ist מְבֻלָּעִים = *verschlungen*, vgl. zu v. 18. Was ursprünglich an Stelle dieser vier Zeilen stand, ist nicht auszumachen, am ehesten eine Schilderung der furchtbaren Niederlage, die auch zu Anfang von v. 16 noch das Thema ist.

16 Da mit כִּי כֻלּוֹ וגו׳ der Grund für Jahwes Verhalten gegen Jünglinge und Waisen nachgebracht wird, ist עַל־כֵּן schwerlich ursprünglich. Es wird von dem herrühren, der v. 14f. einfügte. Die Verbindung ist allerdings auch dann nicht besonders gut; aber der Redaktor dachte nicht nur an das letzte Glied von v. 15, sondern an v. 14f., etwa: „weil die Propheten Lügenlehrer und die Führer des Volkes Irreleiter (und die Geleiteten verwirrt) sind, so etc." Ohne עַל־כֵּן ist die Zeile immer noch lang genug, auch אֲדֹנָי könnte ohne Schaden fehlen, wie im Folgenden וְאֶת־אַלְמְנוֹתָיו die Zeile übermässig verlängert. לֹא יִשְׂמַח *er freut sich nicht* ist viel zu schwach neben לֹא יְרַחֵם *er kennt kein Erbarmen,* daher ist mit de Lagarde zu lesen: לֹא־יִפְשַׂח = לֹא־יִפְסַח (s. 31 5) *er geht nicht vorüber, verschont nicht,* wie einst bei der Heimsuchung der Ägypter, vgl. Ex 12 13 23 27. Das ganze Volk ist חָנֵף *ruchlos,* d. h. kümmert sich weder um Religion noch um Moral, und מֵרַע, pausa von מֵרַע Part. Hiph. von רָעַע, *böse handelnd* vgl. 1 4. נְבָלָה *Thorheit* d. h. irreligiöse Reden führt jeder, נְבָלָה ist der Ausdruck für Irreligiosität vgl. 32 6.

Die dritte Strophe v. 17–20: Anarchie und Bürgerkrieg. **17** Alles Bisherige wird nicht genügen, כִּי *denn* die Gottlosigkeit frisst um sich wie ein Feuer. Von der Steppe, wo Dornen und Disteln ihm anheimfallen, teilt es sich dem Bestande des Waldes mit und frisst im Dickicht des Waldes. תִּצַּת Kal Imperf. von יָצַת mit בְּ des Objekts = *anzünden.* סִבְכֵי plur. constr. von סְבָךְ *das Dickicht,* die verschlungenen Zweige des Gebüsches. Dies Gebüsch *wirbelt sich auf in Rauchsäulen.* גֵּאוּת *das Emporsteigen* ist Obj. des Produkts zu יִתְאַבְּכוּ *sich aufwirbeln,* also: „das Gebüsch geht in hochwirbelndem Rauche auf". Mit Cheyne יִתְאַבְּכוּ in יִתְהַפְּכוּ vgl. Jdc 7 13 zu ändern, ist nach P. Haupt unnötig, da eine Nebenform אָבַךְ neben הָפַךְ so gut möglich ist, wie סָגַר neben סָכַר und überdies אָבַךְ zu סִבְכֵי einen Gleichklang bildet. **18** Übersetzt man „Durch den Ingrimm Jahwes der Heere brennt das Land aus", so statuiert man ein unbekanntes Verbum נֶעְתַּם, giebt ihm eine unerweisliche Bedeutung „brennen" oder „ausbrennen" und nimmt keinen Anstoss an der

Inkongruenz zwischen dem femin. Subjekt und dem mascul. Prädikat. Diesen verzweifelten Annahmen entgeht man, wenn man mit KROCHMAL, CHEYNE נִצְּתָה Niph. von יָצַת „sie wird angezündet“ liest, wobei man dann auch das ה vor אֶרֶץ wiederholt und so הָאָרֶץ (ἡ γῆ LXX) bekommt. Aber bei dieser Konjektur bleibt der Inhalt immer noch schwierig: Geht es noch am Ende an, dass, wo die Sünde alles niederbrennt, Jahwes Zorn das Land selbst in Brand steckt, so ist es unverständlich, warum die Leute darin nicht wirklich, sondern nur gleichsam (כְּ) die Speise des Feuers sein sollen, und wie die vom Feuer gleichsam Verspeisten erst noch sich selber auffressen können (v. 18c 19 20a). Daher empfiehlt sich der Vorschlag DUHMS, statt כְּמַאֲכֹלֶת אֵשׁ zu lesen כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ „wie solche, die einander fressen“, „wie Menschenfresser“, „wie Kannibalen“ vgl. Hes 36 13f. Damit hat man einen trefflichen Zusammenhang mit dem Folgenden gewonnen; die weitere Folge aber ist, dass in נֶעְתַּם ein anderer Sinn resp. ein anderes Verb zu suchen ist. DUHM vermutet einen Sinn wie „verwirrt“; da schon die Form grammatisch unrichtig ist, so wird der Text fehlerhaft sein und eine Konjektur versucht werden müssen. Nach I Sam 14 29 I Reg 18 17f. und Prv 15 6 liegt es nahe נֶעְכְּרָה הָאָרֶץ „zerrüttet ist das Land“ zu vermuten, aber noch näher liegt es, in נֶעְתַּם אֶרֶץ eine Verderbnis für נִתְעָה הָאָרֶץ Partic. fem. des Niph. von תָּעָה zu sehen mit dem Sinn: *durch den Grimm Jahwes taumelt das Land* ist es von Sinnen und geht alles aus Rand und Band *und werden die Leute darin wie Menschenfresser;* vgl. dazu 19 14 29 9. Zu diesem Satze ist nun v. 15 ursprünglich als Glosse zur Erklärung an den Rand geschrieben und bestätigt daher mit מַתְעִים die Konjektur נִתְעָה und mit מְבֻלָּעִים die Konjektur כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ. צְבָאוֹת ist späte Amplifikation und fehlt mit Recht in LXX, vgl. v. 6 12 13 16. Das Zusammentreffen der beiden אִישׁ ist so wenig ursprünglich, wie es אֵשׁ אִישׁ sein könnte. Die zu dem mit אִישׁ eingeleiteten Stichos gehörige Parallelzeile steht am Ende von v. 19; somit gehört v. 18c vor v. 19c. Durch diese Versetzung vermeidet man die unschöne unmittelbare Aufeinanderfolge von וַיֹּאכַל v. 19a und יֹאכֵלוּ v. 19b und lässt man „rechts“ und „links“ einander entsprechen. Viel weniger passt v. 18c hinter v. 20a, wohin ihn GUTHE versetzt. **19** Zu וַיִּגְזֹר ist הָעָם v. 18 Subjekt, גָּזַר wird im Arabischen bes. vom Fressen eines wilden Tieres gebraucht: *Es haut ein zur Rechten und bleibt hungrig Und frisst zur Linken und wird nicht satt.* So fressen sie, wie v. 18c und 19c sagt, einander schonungslos auf: v. 18c *Keiner verschont den Andern,* v. 19c *Jeder frisst das Fleisch seines Nächsten.* Es ist nämlich nach der ursprünglichen LXX τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ mit SECKER רֵעוֹ *seines Nächsten* zu lesen für זְרֹעוֹ „seines Armes“, was man hier nur gezwungen auf „die Bundesgenossen“, „Helfer“ deuten könnte. **20** bringt wieder die Namen zuletzt, wie v. 10f. und 12: Manasse und Ephraim, die Brüder im engeren Sinne, zerfleischen sich gegenseitig und dann fallen beide in gemeinsamer Wut über Juda her. Von Parteikämpfen und von Anarchie in Israel ist genug die Rede, dagegen nichts von dieser Scheidung der Parteien nach Manasse und Ephraim, und bei dem Überfall Judas war Syrien dabei. Somit haben wir hier Prophetie und nicht Geschichte.

Die vierte Strophe 10 1–4: Der Zusammenbruch der Hoffnung auf

die Hilfsgenossen am Tage der Heimsuchung. Zu v. 1–3 vgl. auch unten S. 101. 1 *Wehe denen, die Unheilsgesetze geben* beginnt eine neue Schilderung der Gottlosigkeit. Gemeint sind Israeliten und nicht Judäer. Gesetze lieben sie; aber was sie schreiben, ist Unheil und Qual für den gewöhnlichen Bürger, der die Gesetze nicht begreift, weil sie die billige Rücksichtnahme auf die Verhältnisse des Armen verhindern und so oft den einfachen und klaren Forderungen von Recht und Billigkeit ins Gesicht schlagen vgl. Am 2 8. Zu dem Plural חִקְקֵי, der auf eine Nebenform von חֹק mit i zurückzugehen scheint, vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 93 bb. כִּתֵּב Pi. nur hier = viel, eifrig schreiben; עָמָל כִּתֵּבוּ ist Relativsatz zu מְכַתְּבִים. 2 Die Folge dieses gesetzgeberischen Eifers ist Erschwerung des Rechtsweges, ja geradezu Rechtsverletzung: die Geringen werden vom Rechtsweg abgedrängt (הַטּוֹת) und die Armen ihres Rechts beraubt (גְּזֹל). עַמִּי *meines Volkes* ist auffallend, es redet doch der Prophet und nicht Gott vgl. den Refrain, auch handelt es sich um Israel in dieser Prophetie und nicht um irgend welchen Vorzug der Armen in Israel vor denen eines andern Volkes. Man hat daher עֲנִיִּים parallel דַּלִּים zu lesen. Zu den Armen gehören vor allem die Witwen und Waisen; sie stehen, wie die Armen überhaupt, die keinen Rechtsbeistand unter den Menschen haben, unter Jahwes Schutz, vgl. zu 1 17^{b}. Wie schlimm es in Bezug auf die Behandlung der Niedrigen in Israel aussah, ist aus Amos zu entnehmen. יָבֹזּוּ setzt den Infin. fort Ges.-Kautzsch^{26} § 114 r. 3 וּמַה *Aber was wollt ihr anfangen* (ו hier = aber)? Mit dieser plötzlich an die ungerechten Richter gestellten Frage will sie Jes zur Besinnung bringen: Wisst ihr nicht, dass es einen Tag der Abrechnung giebt, die Jahwe, der Oberrichter, mit euch hält vgl. 3 13. Der Tag der Abrechnung ist eine שׁוֹאָה *ein Unwetter* (vgl. 2 12), *das von Ferne hereinbricht.* Jahwe ist nicht nur im Lande, er kann in der Ferne gebieten und von dorther das Gewitter herbeirufen. Die beiden letzten Fragen v. 3^{b} sind kurz und prägnant: Auf wen vertraut ihr, dass ihr zu ihm als eurer Hilfe flieht? und wohin wollt ihr gehen, um dort eure Schätze zu lassen? 4 Wenn das Gericht Jahwes kommt, giebts keine Rettung. Was Guthe in der Übersetzung schreibt, ist unverständlich: „Es sei denn, dass sich einer unter Gefangene duckt, so werden sie unter die Erschlagenen niedersinken“; der Text ist offenbar verdorben und es bleibt nichts übrig, als mit de Lagarde zu lesen: בֵּלְתִּי כֹרַעַת חַת אֹסִיר d. h. *Belti bricht zusammen, niedergeschlagen* (חַת = חָתַת) *ist Osiris* vgl. 45 1 Jer 50 2. Belti, Baaltis, als Femin. von בֵּל, בַּעַל, vertritt, da Osiris unzweifelhaft eine ägyptische Gottheit ist, die Isis, deren Gestalt auch die Baalat von Byblos angenommen hat; vgl. Pietschmann Gesch. Phön. 271 und den Namen einer Stadt auf der Ostseite des Deltas Perbairest, den Pietschmann a. a. O. 292 für entstellt aus *Per-Ba'alat* [gesprochen *belit*] *-Iset* „Haus der Baalat Isis“ ansieht. Belti-Isis und Osiris sind dann die Repräsentanten der ägyptischen Macht, auf deren Hilfe die Israeliten rechneten, und wie in Phönizien hatte man wohl in Ephraim Bilder dieser Gottheiten. Diese werden jedoch zertrümmert und *fallen unter Erschlagene* d. h. ihre Verehrer in Israel werden erschlagen resp. erschlagen auf die Trümmer der Götzenbilder geworfen. Dass ein fremdes Bündnis fremde Kulte mit sich bringt, zeigt

17 10f., und dass damals die Israeliten, wie später die Judäer vgl. 28 15, auf ägyptische Hilfe hofften, ist nach Hos 7 11 12 2 kaum zu bezweifeln. Man wird daher nicht mit CHEYNE annehmen müssen, dass die vier ersten Worte eine spätere Einfügung für eine unleserlich gewordene alte Zeile seien. Wenn unter dem Sturme, der von Ferne daherbraust, alles, auch die letzte Hoffnung, zusammenbricht, ist Jahwes Zorn noch nicht gestillt und das Gericht noch nicht zu Ende. Den Schluss bringt erst

die fünfte Strophe 5 26–29: die Herbeirufung des Assyrers, der wie ein Löwe über die Beute herfällt und sie in sichere Verwahrung bringt. Gänzlicher Untergang ist das Ende וְאֵין מַצִּיל; s. oben zu 5 26–29.

Die Entstehungszeit dieser Prophetie ist nicht schwer zu bestimmen. Von einem Bündnis zwischen Syrien und Ephraim ist noch keine Rede, die beiden stehen einander noch feindlich gegenüber 9 10f. Also ist die Prophetie vor 735 v. Chr. entstanden und gehört mit der parallelen Schilderung von dem Gericht 2 6–22 in die früheste Zeit Jesajas, zwischen 740 und 735. Festzuhalten ist aber, dass Jes prophezeit und nicht bereits vergangene Stufen des Gerichtes schildert, um nur bei der letzten oder den zwei letzten von der Zukunft zu sprechen. Dass Jes nicht Geschichte schreibt, ergiebt sich schon daraus, dass in wichtigen Einzelnheiten es eben anders gekommen ist, als wie Jes sagt: Aram und Ephraim sind Freunde geworden vgl. dazu 9 10f., und Ephraim ist nicht allein über Juda hergefallen, s. zu 9 20. Der Prophet sieht vielmehr „in eine furchtbare Entwicklung hinein. Schlag wird auf Schlag, aber zugleich auch Verstockung auf Verstockung folgen. Aus der Züchtigung wird das Volk nichts lernen, darum wird sie immer herber werden. Diesen Weg nach dem Ende hin in den einzelnen Phasen zu malen, nur dazu ist die Weissagung da“ (HACKMANN). Die Stadien der Entwicklung sind: Gebietsverluste infolge der Angriffe der Syrer und Philister, darauf eine schreckliche Decimierung des Volkes in einer furchtbaren Schlacht, hierauf erfasst ein Taumel, eine Art Wahnsinn, die Israeliten, der sich in Anarchie und Bruderkrieg äussert, auch die Hoffnung auf die ägyptischen Götzen bricht schliesslich zusammen und „im Hintergrunde taucht die unheimliche Gestalt des Assyrers auf“, um dem dem Untergange geweihten Volk ein sicheres Ende zu bereiten. Vgl. bes. DUHM und HACKMANN.

In dieser Prophetie sind abgesehen von den beiden glossatorischen Versen 9 14f. nur die Anfangsverse von Cap. 10 etwas auffallend, auch wenn עֲנִיִּים für עֲנִיֵּי עַמִּי gelesen wird. Die Apostrophe an die Gesetzgeber 10 1–3 bringt die Schilderung der Verdorbenheit nur eines Teils des Volkes, während nach 9 16 die Gesamtheit so völlig verdorben ist, dass auch die Waisen kein Erbarmen mehr verdienen, und die Anrede selber ist in dem ganzen Abschnitt singulär, wie denn auch die Ankündigung des „Sturmes, der von ferneher kommt“ v. 3 einigermassen den Inhalt der letzten Strophe, das Herbeirufen des Assyrers, vorwegnimmt, jedenfalls den Eindruck derselben beeinträchtigt. In dem sonst so trefflichen Gemälde von dem immer sich steigernden Gerichte bieten 10 1–3 keinen Fortschritt; darum bleibt die Empfindung, dass diese drei Verse, die an sich durchaus jesajanischen Gepräges sind, ebenso viele Zeilen, die hier ursprünglich standen und den Gedanken (10 4) von dem Zusammenbruch der Götzenhoffnung vorbereiteten und ausführten, zu ersetzen bestimmt sind. Mehr aber lässt sich mit einiger Bestimmtheit über diese Verse nicht ausmachen. Wohl haben dieselben Ähnlichkeit mit den „Wehe“ in Cap. 5, aber ebenso mit 3 8–15, sodass sie zu einer Rede gegen die judäischen Richter gehören könnten; jedoch sie irgendwo sonst sicher einzureihen, gelingt nicht. Die Versuche sind daher auch sehr verschieden ausgefallen: STUDER JpTh 1881, 168—186 lässt 10 1–4 auf 5 24 folgen, GIESEBRECHT setzt 5 23 zwischen 10 1 und 10 2 und das Ganze 10 1 5 23 10 2–4 vor 5 8 an die Spitze jener Sammlung von Wehe, HACKMANN endlich nimmt nur die auffallenden drei Verse 10 1–3 und verweist sie als an ihre ursprüngliche Stelle hinter 5 25[a]. Bei dem fragmentarischen Charakter und der redaktionellen Behandlung von 5 8–24 ist jedoch jeder solche Versuch sehr gewagt und von grossen Schwierigkeiten begleitet.

6) 10 5—12 6 Die Vernichtung der Weltmacht im jüngsten Gericht vor Jerusalem und das Glück der darauffolgenden Heilszeit.

Diese letzte Sammlung der ersten Abteilung enthält eine grössere Anzahl kleinerer Stücke, welche drei verschiedene Gruppen bilden: a) 10 5-34; b) Cap. 11 und c) Cap. 12.

a) 10 5—34 Die Weltmacht vor Jerusalem und ihre Vernichtung.

Assur repräsentiert die Weltmacht und ihre Vernichtung ist, wie die Zusammenstellung mit Cap. 11 zeigt, die Vorbereitung der Heilszeit.

α) 10 5-15 Der Plan Jahwes und die Gedanken Assurs. Nach 9 7—10 4 + 5 26-29 war Assur von Jahwe als sein Werkzeug herbeigerufen, um Israel den Garaus zu machen. Hier ergeht ein Wehe über Assur, das wohl auch hier Werkzeug Jahwes heisst, aber seine eigenen Ziele zu verfolgen meint. Schon dieser Unterschied in der Betrachtung des Propheten weist auf eine veränderte Zeit hin. Andres in v. 5-15 wird diesen Eindruck verstärken.

5 *Wehe über Assur, den Stock meines Zorns Und die Rute meines Grimms*, es ist וּמַטֵּה stat. constr. zu lesen und הוּא בְיָדָם als Glosse zu tilgen (Hitzig und die meisten Erklärer); es wäre auch eine merkwürdige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn zuerst Assur der Stock selber hiesse und nachher der Stock in der Hand Assurs vorgestellt würde. Die Glosse ist wegen v. 24 eingesetzt, um Übereinstimmung zwischen v. 5 und 24 hervorzubringen, und die Fassung v. Orellis „ein Stecken ist er, da durch ihre Vermittlung mein Grollen d. h. da sie das Werkzeug meines Grolls" vermag die Worte nicht für Jes zu retten. 6 Assur ist von Gott entsandt (שִׁלַּח sq. בְּ Pi. stärker als Kal vgl. 9 7 = loslassen, hetzen auf jmd.) und aufgeboten gegen eine ruchlose Nation (über חָנֵף vgl. 9 16) und ein Volk, über das Jahwe ergrimmt ist, um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben und *es zu zertreten, wie Strassenkot.* Das Kĕtīb שִׂימוֹ ist so gut wie das Ḳĕrē שׂוּמוֹ; מִרְמָס steht mit Patach wegen Selbstverdopplung des Konsonanten ס vgl. König Lehrgeb. II § 130 2 d S. 501. 7 וְ = *aber*, wie in וּמַה־ v. 3 *was aber?* Somit: *Assur aber denkt nicht so* לֹא־כֵן, hat andere Gedanken, denkt anders, und zwar nicht nur als v. 6ᵇ, sondern als es Jahwe nach v. 5 f. überhaupt mit ihm im Sinne hat. Was nun positiv Assurs Gedanken sind, wird im Folgenden dreimal, jedesmal mit כִּי eingeleitet, gesagt: v. 7ᵇ, v. 8 ff. und v. 13 f.; vgl. darüber noch zu v. 5-15. Hier sei nur bemerkt, dass die drei Darlegungen einander parallel stehen und nicht eine zusammenhangende Erklärung des לֹא־כֵן ausmachen. Mit כִּי יֹאמַר v. 8 und כִּי אָמַר v. 13, die der Redaktor hinzugefügt hat, wird man jeweilen unmittelbar hinter v. 7ᵃ versetzt, wie denn das אָמַר auch die reine Parallele zu dem בִּלְבָבוֹ v. 7ᵇ ist.

Die erste Darlegung der Gedanken Assurs 7ᵇ sagt nur kurz, dass ihm vielmehr im Sinne liege, nicht wenige Völker zu vertilgen und auszurotten, also nach eigener Lust mit den Völkern zu verfahren.

In der zweiten Darlegung 8—11 scheint, wie in der dritten der König von Assur das Wort zu führen, denn er redet von seinen Beamten, während v. 5-7 das Volk apostrophiert ist. Nach derselben kommt sich der Assyrer doch als viel mehr denn als bloses Werkzeug Jahwes vor und gedenkt Jerusalem zu erobern so gut, wie irgend eine andre Stadt; vgl. 37 12 f. 8 Seine

Beamten haben eine Macht wie Könige und die von den Assyrern bereits bezwungenen Städte waren mächtiger als Jerusalem. **9** Als bereits erobert werden genannt: *Karkemis* am Euphrat, 717 von Sargon erobert; *Kalno*, wahrscheinlich = Kullani in Nordsyrien, das Tiglatpilesar 738 eroberte; *Arpad* nördlich von Aleppo, 740 ebenfalls von Tiglatpilesar bezwungen; *Hamath*, das heutige *Ḥamā* am Orontes, 720 von Sargon eingenommen; *Damascus* 732 von Tiglatpilesar und *Samarien* 721 von Sargon erobert.

Kann v. 8f., abgesehen von der Einleitung כִּי יֹאמַר jesajanisch sein, so ist **10** rein prosaisch und nichts andres als Glosse zu dem mit כַּאֲשֶׁר eingeleiteten Satze in v. 11. Will man nämlich v. 10 und v. 11 zusammennehmen, so ist die Konstruktion eine überaus verwickelte und widerspricht sich der Inhalt, da nach v. 10 Samarien noch unerobert ist, während v. 11 seine Eroberung voraussetzt. Die Glosse hat bereits v. 11 und v. 14 vor Augen, wenn sie von „Götzen"reichen spricht und מָצָא לְ gebraucht. Da sie ursprünglich am Rande stand, ist sie leicht verstümmelt worden (vgl. zu 3 10f.); es fehlt ihr nämlich im zweiten Gliede an einem Prädikat (רַבִּים oder רַבּוּ) und vielleicht ist auch ursprüngliches מִפְּסִילֵי יְרוּשָׁלַםִ in מִירוּשָׁלַםִ zusammengezogen. Dem Glossator war nach der Aufzählung von v. 9 der Hinweis auf Samarien allein in v. 11 zu wenig, zumal doch die Götzen in den übrigen Reichen noch weit mehr als die in Samarien diejenigen zu Jerusalem an Zahl übertrafen. Die Situation vergessend, aber nur an den Vergleich der Zahl der Götzen in Israel und in den Heidenländern denkend, setzte er gleich neben Jerusalem noch Samarien. Bei dieser Fassung von v. 10 ist weder וּמִשֹּׁמְרוֹן am Schlusse des Verses zu tilgen, noch mit Grätz, Giesebrecht, Hackmann, Cheyne [resp. הָאֵל] לַמַּמְלְכֹת הָאֵלֶּה zu lesen, für welche Änderung man sich nicht auf LXX berufen darf, da diese mit ihrem ὀλολύξατε = הֵילִילוּ vielmehr für den masoretischen Text הָאֱלִילוּ zeugt.

11 ist Fortsetzung von v. 9. Der Assyrer spricht von den fremden Göttern als von „Nichtsen" gerade im Gegensatze zu seinen Göttern, die er für mächtig hält und die sich ihm bei seinen Eroberungen so erwiesen haben. „Götzenbilder von Jerusalem" ist vom assyrischen Standpunkt gesagt und nicht von dem eines Gegners der Bilder. Auf den Propheten macht aber die assyrische Erfahrungs- und Erfolgtheologie keinen Eindruck.

In der Prosa von **12** (vgl. die lange Stat.-constr.-reihe v. 12b) redet der Redaktor von dem Endgericht: וְהָיָה כִּי *wenn aber einst;* denn für Jes ist das Wehe über Assur nicht das Ende der Weltgeschichte, aber der Redaktor kennt die Hoffnung der späteren Zeit, nach welcher am Berge Zion das letzte Gericht über die Heiden erfolgt vgl. Hes 38f. Jo 4 14–17 Sach 9 14–16 12 1–9 Dan 11 45. יְבַצַּע ist nicht mit Fut. exact. (Guthe), sondern mit einfachem Fut. zu übersetzen, nicht nach dem Abschluss des göttlichen Werkes erfolgt das Gericht über Assur, sondern das Gericht leitet den Abschluss ein. Für אֶפְקֹד ist aber mit LXX Alex. notwendig die dritte Person יִפְקֹד zu lesen, es ist nur אֲדֹנָי als Subjekt möglich, wie zu יְבַצַּע, also: *wird er heimsuchen* (Houbigant u. a.).

13 Die dritte Erklärung des לָכֵן von v. 7 (vgl. dort) illustriert im jetzigen Zusammenhang (nach Einschaltung von v. 12) den Hochmut des Assyrerkönigs: Durch eigene Kraft und durch den eigenen Verstand meint dieser alle seine Erfolge errungen zu haben und darum keine andre Macht über sich fürchten zu müssen. Zu lesen ist וְאָסִיר und וְאוֹרִיד mit ו consec. Dillmann, Guthe u. a. Für den Assyrer gab es keine Grenzen, an denen er Halt machte, und *die*

Vorräte עֲתִידֹתֵיהֶם (die Änderung in עתוד mit Ḳere ist unnötig) *der Völker* plünderte er; שׁוֹשֵׂיתִי = שׁוֹסֵיתִי Pō'el von שָׁסָה *plündern.* GUTHES Übersetzung von וְאוֹרִיד כַּאַבִּיר יוֹשְׁבִים mit „ und wie ein Allmächtiger stiess ich die Thronenden herunter" folgt dem Kĕtīb, während das Ḳere כַּבִּיר „als ein Gewaltiger" gelesen haben will. Beides ist nicht besonders vertrauenerweckend, die LXX hat mit ihrem καὶ σείσω πόλεις κατοικουμένας ein עָרִים „Städte" gelesen. Der Text scheint die zusammengenommenen Reste zweier Zeilen zu enthalten und darum vermutet DUHM für כאביר ein בָּאֵפֶר „in Asche" oder בֶּעָפָר „in Staub", also etwa: „Ich liess niedersinken in Asche die Städte Und . . . . . alle Bewohner der Erde". Ist es am Ende möglich im zweiten Gliede בֶּעָפָר zu lesen und am Schluss יוֹשְׁבֵיהֶם, also: „Und in Staub alle ihre Bewohner" resp. „alle die darin thronten"? Auf diese Weise erhalten wir v. 13 sechs Zeilen. **14**, auch sechs Zeilen, schildert in prachtvollem Bilde die assyrischen Erfolge. Der Assyrer kann und konnte in der ganzen Welt die Städte, wie Nester ausnehmen, und niemand wagte sich zu rühren, alles war weggeflohen aus Angst vor dem mächtigen Grosskönig. Das ist noch mehr, als wenn Sanherib sich rühmt, „er habe Hiskia wie einen Vogel im Käfig in seiner Königsstadt Jerusalem eingeschlossen" SCHRADER KAT² S. 293.

15 ist ein später hinzugefügter Vers, der nach 29 16 45 9 die Überhebung des assyrischen Königs tadelt, wie nach rabbinischer Tradition ein Engel Nebukadrezar, als dieser Dan 3 33 anfing Gottes Wunder zu rühmen, einen Schlag versetzte, damit er nicht David den Rang des ersten Psalmdichters streitig mache. Übrigens passte die Bemerkung besser zu v. 11, wo sich der König gegen Jahwe rühmt. Auch die Breite des Ausdrucks empfiehlt die nichtjesajanische Abkunft. Es ist nicht ואת־מ" zu lesen, sondern blos אֶת־מ", wie Cod. Bab. (916 n. Chr.) und alte Ausgaben haben (CHEYNE); besser stände das ו vor כְּהָרִים. Der Plural מְרִימָיו fällt auf, er beruht wohl auf masoretischer Schrulle, die einen Plur. majest. (auf Gott bezogen) haben wollte, um auf den zurückzuweisen, der den שֵׁבֶט von v. 5 erhebt. Man lese מְרִימוֹ.

In 10 5–15 werden im Kerne jesajanisch sein: v. 5–7 (ohne die Glosse in v. 5) und v. 13f. (ohne die redaktionelle Einführung כִּי אָמַר v. 13), vielleicht auch v. 8ᵇf. und v. 11. Dagegen ist v. 10 eine erklärende Glosse zu v. 11, v. 12 eine Hinzufügung, welche über das Gericht über Assur auf das Endgericht hinausblickt, und v. 15 ein späteres Urteil über die Unvernunft der assyrischen Überhebung. Die jesajanischen Teile bilden kein geschlossenes Ganzes: v. 5–7ᵃ sagt, dass Assur Jahwes Werkzeug ist, seine Aufgabe verkennt und nicht richtig darüber denkt. Was Assur denkt, ist nun dreimal ausgeführt: 1) v. 7ᵇ: Es hat im Sinn, nicht nur das Volk, gegen das es aufgeboten ist, niederzutreten, sondern nicht wenige Völker auszurotten; 2) v. 8ᵇf. 11: Es denkt, Jerusalem zu erobern, so gut wie alle andern Städte, da die dort verehrte Gottheit ihm nicht höher steht, als die Gottheiten der bereits eroberten Städte; und 3) v. 13f.: Es meint, seine Welteroberung ganz seiner eigenen Kraft und Weisheit zu verdanken. Nur eins von den dreien kann die ursprüngliche Fortsetzung sein, und DUHM hat gesehen, dass v. 13f. ebenso gut die Fortsetzung zu v. 5–7ᵃ bilden kann, wie v. 7ᵇ: Nicht Werkzeug in Gottes Hand, sondern eigenmächtig zu sein denkt Assur, darum ein Wehe über dasselbe! Ferner liegt v. 8ᵇf. 11: „die ausserassyrischen Gottheiten stehen alle auf einer Linie"; denn hier ist der Gegensatz nicht, dass Assur Werkzeug Jahwes ist, sondern dass es Jahwe nicht recht kennt. Es lässt sich denken, dass v. 8ᵇf. 11 in den Zusammenhang mit v. 13f. gehörten, als die Anwendung von v. 13f. auf Jerusalem. Doch bleibt alles problematisch und es ist möglich,

dass v. 5–7 ursprünglich zusammengehören und dass v. 8^bf. 11 v. 13 f. als jesajanische Parallelen aus anderem Zusammenhange hierher versetzt sind. Das „Wehe“ über Assur ist allem Anschein nach nicht vollständig, man vermisst eine Ausführung des הוי, weshalb auch das הוי selber nicht ursprünglich sein könnte (viell. für הִנֵּה). Ob aber 14 24–27 als Schluss hierzu gehört, vgl. dort.

Bei dem komplicierten Charakter von v. 5–15 ist es schwer zu bestimmen, in welche Zeit die jesajanischen Stücke gehören. Ist v. 8^bf. 11 im Zusammenhang ursprünglich, so stehen wir nach der Eroberung von Samarien 721 und Karkemis 717 (s. v. 9) und es handelt sich sicher um Jerusalem, und die Judäer sind das גוי חָנֵף v. 6. Dann könnte man an das Jahr 711 denken (so Cheyne), in welchem Asdod von den Assyrern belagert wurde und eine Belagerung Jerusalems zu erwarten war, weil Juda samt Philistäa, Edom und Moab ein Bündnis mit Ägypten geschlossen hatte. Doch ist diese Annahme sehr problematisch und man denkt besser an die Zeit Sanheribs, wo im Jahre 701 die Assyrer wirklich vor Jerusalem standen. Jedenfalls darf man aus diesem komponierten Stück nicht schliessen, Jes habe Jerusalem 701 v. Chr. Rettung verheissen, und selbst das muss fraglich bleiben, ob Jes Assur mit einem Gerichte gedroht habe.

β) 10 16–19 Assurs Bestrafung unter dem Bilde der Schwindsucht und des Verbrennens. **16** Mit לָכֵן ist der Abschnitt an das Vorhergehende angeschlossen; es soll jetzt die Strafe für den Assyrer genannt werden, den die Suffixe ָיו resp. ו, über v. 15 sich auf den Hauptbegriff von v. 5–14 zurückbeziehend, meinen. Die Bilder für die Strafe sind aus 17 4 und 9 17 f. entlehnt und in der sonderbarsten Weise gemischt: v. 16^a sendet Gott *in sein Fett die Schwindsucht* רָזוֹן und v. 16^b brennt unter seiner Pracht *ein Brand wie ein Feuerbrand*. In der ersten Zeile ist הָאָדוֹן, in der zweiten כִּיקוֹד, die merkwürdige Vergleichung des Brandes mit einem Feuerbrand, mit Kittel zu tilgen, beides nach LXX. **17** Das Feuer, das unter der nun auf einmal zu Dornen und Disteln werdenden Pracht und Herrlichkeit des Assyrers (v. 16) brennt, ist *das Licht Israels* d. h. *der Heilige Israels*. Ähnlich denkt sich in viel besserem Bilde Sach 12 6 die Führer von Juda als ein Feuer unter dem Wald der Völker, die Jerusalem belagern, und als eine Feuerfackel in einem Garbenhaufen. Wie wenig es hier dem Autor auf eine klare Vorstellung ankommt, zeigt auch das בְּיוֹם אֶחָד *an einem Tag;* denn v. 16 ist es Schwindsucht, hier dagegen verläuft alles an einem Tag (vgl. 9 13), es fliessen ihm die Elemente aus der Überlieferung zusammen. In **18** wird wieder die Krankheit mit dem Feuer vermengt. Nur neu ist in dieser Variation über die festen Begriffe die sprichwörtliche Redensart *von der Seele bis zum Fleisch* für „ganz und gar“, die zu dem Waldbrande wenig passt, wie es schliesslich auch seltsam ist, dass die Schwindsucht, die v. 16 ohne כְּ angedroht wird, als Bild auftritt v. 18^b: *es ist wie wenn ein Siecher dahinsiecht*. So seltsam das ist, thut man gleichwohl diesem Mosaik zu viel Ehre an, wenn man mit Kittel dazu neigt, in v. 18^b eine Glosse zu sehen, oder mit Cheyne in כְּהִמֵּס דּוֹנַג Ps 68 3 97 5 „wie wenn Wachs zerschmilzt“ ändert. Dadurch wird man allerdings das unsichere ἅπ. λεγ. נֹסֵס los, das nach Nöldeke mit νόσος vgl. aram. נְסִיס zusammenzustellen ist. **19** Was übrig bleibt, nämlich hier wieder vom Brande — und es bleibt trotz dem „ganz und gar“ v. 18 doch wunderbarerweise immer noch ein Rest — ist מִסְפָּר *Zahl* d. h. so leicht zu zählen, so wenig, dass jedes Kind es aufschreiben kann.

Dass dieses Mosaikstück nicht von Jesaja stammt, ist zweifellos. Einem Schriftsteller wie Jesaja kann diese unklare Vermischung von Bildern nicht zugetraut werden. Die Verse v. 16–19 gehören in eine späte Zeit, da man in der Schrift nach Bildern für das Endgericht suchte, s. auch zu v. 20–23. Zu vergleichen ist ferner Sach 12 6 und das griechische נֹסֵס νόσος. So auch DUHM und CHEYNE.

γ) 10 20–23 Judas Geschick im jüngsten Gericht, ein Stück, das nicht nur DUHM und CHEYNE, sondern auch KITTEL für spät ansieht. Schon der Eingang וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא zeigt an, dass es sich um den „jüngsten Tag" handelt, der auch v. 16–19 dem Komponisten vorschwebte. Übrigens erhellt dies aus dem ganzen Abschnitt. **20** *Der Rest Israels* und *die Entronnenen vom Hause Jakobs* sind die im jüngsten Gericht Verschonten vgl. zu 4 2 f. Früher haben sie sich gestützt auf *den, der sie schlägt* d. i. aber nicht, wie bei 9 12, auf Jahwe, sondern auf eine Macht, von der sie nur Unheil erfahren haben, auf eine fremde, ausländische Macht; nach dem Gericht, das über diese Macht und Israel ergeht, werden die Geretteten unter Israel sich בֶּאֱמֶת *aufrichtig* auf Jahwe stützen, der ein Retter und kein Schläger ist. **21** bringt für v. 20 den Beweis aus der Schrift d. h. aus dem Worte: שְׁאָר יָשׁוּב 7 3 = der Rest bekehrt sich, der als Rest Jakobs erklärt wird, und zwar bekehrt er sich, wie nach einer zweiten Reminiscenz gesagt wird, zum אֵל גִּבּוֹר 9 5, unter dem der Schreiber nach Cap. 9 den Messias versteht vgl. auch 11 10 Hos 3 5. **22 f.** beweist weiter ebenfalls aus der Schrift, dass nur ein Rest sich bekehrt. Zuerst wird v. 22 nur der Sinn der Belegstelle und die Erklärung derselben gegeben: *Vertilgung ist beschlossen, flutend von Gerechtigkeit* d. h. mögen der Israeliten noch so viel werden, nur ein Rest bekehrt sich. Vertilgung ist nun einmal beschlossen, die der Gerechtigkeit Gottes in der Vernichtung der Gottlosen und dem Heil der Frommen Geltung schafft, vgl. bei Joel die Angst vor dem Gericht des jüngsten Tages und doch wieder die Sehnsucht nach dem Heil, das er bringt. Erst **23** bringt die Belegstelle 28 22 mit ganz geringen Änderungen, vgl. auch Zph 1 18. Auch dem Verfasser von Daniel war dieses Wort wichtig Dan 9 26 f. 11 36, aber auch ihm lag ein tröstlicher Sinn mit darin. Es ist die Anschauung der spätesten Zeit: ein kleiner Teil bekehrt sich vgl. Sach 13 9 Dan 12 1 2 und Jes 6 13b.

Der Abschnitt hat keine lebendige Beziehung zu den Ereignissen aus Jes's Zeit. שְׁאָר יָשׁוּב ist nicht der Sohn des Propheten, und der „Schläger Israels" ist bei Jes Jahwe, während hier Jahwe im Gegensatz zu demselben steht vgl. v. 20. Der Schläger ist in v. 20–23 nicht näher bezeichnet; nach dem Zusammenhang, in welchen die Verse gesetzt sind, ist Assur gemeint vgl. v. 6 16 24, aber das wirkliche Assur kann es nicht sein, „Ahas hat sich wohl auf Assur gestützt, wurde aber nicht geschlagen, und Hiskia wurde geschlagen, stützte sich aber nicht auf Assur" DUHM. Auch kann darin nicht ein Urteil über die Vergangenheit ausgesprochen sein, das sich in der Folgezeit nach den prophetischen Abmahnungen von jedem fremden Bündnis bildete, dass das Sichstützen auf Assur, wie auf jede fremde Macht, nur Schaden gebracht habe vgl. z. B. II Chr 28 16–23; der Schreiber kennt in seiner Gegenwart ein Sichstützen auf „Assur". Damit werden wir auf die Zeit der Syrerherrschaft gewiesen, in der ein grosser Teil der Juden sich auf das syrisch-griechische Wesen einliess, und Assyrien ist so viel wie Syrien, vgl. כְּתָב אַשּׁוּרִי „die assyrische Schrift" im Talmud = „die syrische resp. aramäische Schrift" und HERODOT, der nach VII 63 beide Namen für gleichbedeutend ansieht. Der Verfasser dieser Stücke (v. 16–19 kann ihm sehr wohl auch angehören), der nicht nur die Weissagungen der alten Pro-

pheten auf die Endzeit deutet, sondern wie Dan 9 2 in ihren Schriften studiert, ist ein Zeitgenosse des Verfassers Daniels und des Abfalls vieler Juden zum Griechentum; vgl. ferner zu dem ganzen Abschnitt Dan 9 27 und 11 34, sowie Sach 12 6 13 9 und zu v. 22[a] insbesondere noch Jes 48 18 f.

δ) 10 24–27[a] Der Trost Judas im Hinblick auf die messianische Zeit. **24** לָכֵן *Darum* d. h. um der Hoffnung willen, der soeben in v. 20–23 Ausdruck verliehen ist. *Zu meinem Volk, das in Zion wohnt* vgl. 30 19, und zu der spätern Bedeutung Zions, die sich auch hier Geltung verschafft, vgl. oben S. 27 f. zu 2 2–4. **24**[b] ist Relativsatz zu אַשּׁוּר vgl. 30 31. Über *Assur* s. zu v. 20–23. בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם = „in der Weise, wie sie in Ägypten beliebt ist“, „nach ägyptischer Methode“ kann sowohl, wie hier, *wie einst die Ägypter* (מִצְרַיִם, das Subjekt zu דֶּרֶךְ), als auch *wie einst gegen die Ägypter* (מִצְרַיִם, das Objekt des „Verfahrens“) bedeuten, letzteres v. 26 und Am 4 10. **25** Furchtlosigkeit ist bei solcher Hoffnung um so mehr am Platze, als die Zeit des Zornes bald vorüber ist: *Denn nur noch eine geringe, kleine Zeit* geht es vgl. 29 17, *so ist der Grimm zu Ende* vgl. 26 20 Dan 11 36. זַעַם ὀργή ist hier ein fester terminus technicus = der Grimm Jahwes ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, so dass das Suff. זַעְמִי (so Cheyne) nicht nötig ist; der Zorn Gottes über Israel, der eben immer noch nicht zu Ende ist, auch wenn man schon kurz nach dem Exil sein Ende erwartete vgl. Hag 2 6 Sach 1 2 und oben zu 5 25, geht erst zu Ende, wenn das letzte Gericht erfolgt und, wie der Schluss sagt, die Feinde vertilgt. Begreiflich ist es, dass er auch im NT noch als nicht vollendet galt; das Heil, wie es die Juden erwarten, war ja noch nicht gekommen vgl. Mt 3 7 Lk 3 7 Rm 5 9 ApkJoh 6 16 f. Statt תַּבְלִיתָם „Aufreibung“ lesen einige Handschriften תַּכְלִיתָם mit gleicher Bedeutung: *mein Zorn geht auf ihre Vertilgung.* Das Pluralsuffix ָם— kann nur auf אַשּׁוּר v. 24 bezogen werden, das jedoch vorher und nachher singularisch gefasst ist v. 24 und v. 26; daher ist die Lesung Luzzattos mit Delitzschs Verbesserung doch beachtenswert עַל תֵּבֵל יִתֹּם = mein Zorn über die Welt (vgl. 14 17 die von dem Weltreich geknechtete Oikumene) geht zu Ende. Mit כָּלָה steht auch 16 4 Thr 3 22 תַּם in Parallele (Cheyne). **26** Dass der Zorn zu Ende ist und das Heil kommt, zeigt die Niederwerfung der feindlichen Weltmacht: *Jahwe* עוֹרֵר (Pil. von עוּר erregen, in Bewegung setzen) *schwingt*, wie Abisai die Lanze II Sam 23 18, *die Geissel, wie als er Midian am Rabenfelsen schlug* vgl. 9 3 Jdc 7 25 Ps 83 10 12. **26**[b] bildet ein selbständiges Sätzchen, מַטֵּהוּ עַל־הַיָּם ist Subjekt, das Übrige mit ו eingeleitetes Prädikat. עַל־הַיָּם gehört als Qualifikation zu מַטֵּהוּ: *seinen Stab, den er einst über das Meer erhob* (Ex 14 16), den erhebt er auf ägyptische Weise s. oben zu v. 26. Stock und Stab stammen aus v. 5 (der Stock bekommt Schläge!), und die Anspielungen auf die Geschichte sind nach der Art eines Schriftgelehrten, nicht des Propheten vgl. oben auch 9 3. Winckler Untersuch. S. 177 nimmt Anstoss an der verschiedenen Bedeutung von בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם und an עַל־הַיָּם und konjiciert עֲלֵיהֶם יִשָּׂא mit Pluralsuffix wie in תַּבְלִיתָם v. 25; dann würde man doch eher annehmen, עלהימונשאו sei zusammengeflossen aus den Wahllesarten עֲלֵהֶם יִשָּׂא oder עָלָיו, und die letztere wäre vorzuziehen. Vgl. übrigens zu הַיָּם Sach 10 11. **27**[a] Wenn Jahwe Assur vernichtet,

dann *wird weichen seine Last von deinem Nacken* vgl. 9 3 14 25 *Und sein Joch von deinem Halse....* Das parallele Verb zu יָסוּר wird vermisst und ist in וְחֻבַּל zu suchen. Doch ist nicht blos mit DUHM יְחֻבַּל „es wird verdorben werden" anzunehmen, da das nicht = „zerbrochen werden" ist und keine gute Parallele zu יָסוּר bildet; sondern es ist mit W. ROBERTSON SMITH יֶחְדָּל (Pausa von יֶחְדַּל) vorzuziehen: „sein Joch **bleibt nicht** auf deinem Halse", חָדַל = aufhören zu sein, ablassen mit folg. מִן. Die letzten Worte gehören zum folgenden Abschnitt, s. dort.

Die Verse 24–27ª gehören in dieselbe Zeit wie v. 16–23. Jahwe zerbricht bald das Joch der [As-]Syrer und sein Volk ist frei. Der Verf. von Daniel berechnet die kurze Zeit bis dahin, hier genügt die Angabe, dass es noch eine kurze Spanne Zeit gehe. Nicht Juda ist der Name, mit dem das Volk genannt wird, sondern Israel v. 20 22, Jakob v. 20 und Bewohner von Zion v. 24. Juda im Gegensatz zu Ephraim gehört der Vergangenheit an.

ε) 10 27ᵇ–32 Der Heranzug eines von Norden kommenden Feindes gegen Jerusalem. Von 27ᵇ bleiben für den neuen Abschnitt die drei Worte עַל מִפְּנֵי־שָׁמֶן. Eine Verbindung mit וְחֻבַּל, das bereits als יֶחְדַּל zu v. 27ª gezogen wurde, giebt keinen verständigen Sinn, ob man übersetze: „verdorben ist das Joch vor Fettigkeit scil. zersprengt vom fetten Halse" oder „unbrauchbar, weil der Hals zu fett ist", oder gar „ein Junge (= עוּל, womit der Assyrer gemeint sein soll) ist vor Fett verdorben". Aber auch zum Folgenden sind sie nicht so, wie sie dastehen, zu gebrauchen. W. R. SMITH vermutete: עָלָה מִצָּפוֹן שֹׁדֵד „heraufzieht aus dem Norden ein Zerstörer", näher bleibt DUHM den überlieferten Konsonanten mit עָלָה מִפְּנֵי־רִמּוֹן „er zieht herauf von Pĕnē-Rimmōn" oder „vor Rimmōn weg". Das Pĕnē Rimmōn oder Rimmōn ist dann bei dem Felsen Rimmōn Jdc 20 45 47 und in dem heutigen *Rammōn,* östlich von Bethel (BUHL Geogr. S. 100, BÄDEKER Pal.⁴ S. 117), zu suchen. **28** *Er fällt über Ajjat her, Zieht durch Migron, Lässt zu Michmas sein Gepäck.* Die Perfekta sind prophetisch und handeln von der Zukunft. עַיַּת ist wahrscheinlich mit עַי Aj Gen 12 8, vgl. עַיָּה, עַיָּא Neh 11 31 I Chr 7 28, östlich von Bethel, מִגְרוֹן mit dem heutigen *Makrūn* (BÄDEKER Pal.⁴ S. 117) am Wege nach Michmas und מִכְמָשׂ (d. h. „Aufbewahrungsort" von כָּמַס „aufbewahren") mit *Machmās,* nordöstlich von *Dscheba',* identisch. **29** *Sie passieren den Pass* den Wādi Suwēnit; *In Geba machen sie Nachtquartier.* Da der Sinn der Verstärkung von לָנוּ durch מָלוֹן nicht einzusehen ist, kann die Zeile als Rede der Feinde gefasst werden: „Geba ist uns Nachtquartier". *Rama* (= *er-Rām* westlich von *Dscheba'*) *erschrickt, Gibea Sauls* (= *Tell-el-Fūl* südlich von Rama und Geba) *flüchtet.* **30** *Gelle laut, Bat-Gallim, Lausche, Laischa, Antworte ihr, Anatot!* So übersetzt, die Paronomasieen trefflich nachahmend, DUHM. Nur Anatot, das heutige *'Anātā,* Jeremias Geburtsort, ist bekannt, heisst aber kaum „das arme" עֲנִיָּה, wogegen schon die Stellung vor dem Namen spricht. Es ist mit LOWTH u. A. עֲנִיהָ = „antworte ihr scil. der Bath Gallim" zu lesen. **31** *Madmena macht sich auf und davon, Die Bewohner von Gebim flüchten;* beide Orte sind unbekannt, גֵּבִים bedeutet „Cisternen", die sonst als Bergungsort dienen, jetzt aber nichts helfen. **32** *Noch heute steht er in Nob,* das nahe bei Jerusalem gelegen haben muss, aber jetzt ver-

schwunden ist; לַעֲמֹד = *um Posto zu fassen* ist er noch heute in Nob. Überall klingt es in diesen Versen oder sind doch Anspielungen auf die Namen vorhanden. An Nob klingt nun weiter יְנֹפֵף Pil. von נוף an: *Er schwingt seine Hand Gegen den Berg der Tochter Zion Den Hügel von Jerusalem.* Es ist בַּת mit Kere, manchen Handschriften und den Versionen, nicht בֵּית zu lesen.

Das Urteil über die Herkunft dieser Verse hängt hauptsächlich davon ab, ob man Jesaja ein solches Spielen mit dem Klang und der Bedeutung von Ortsnamen zutraut oder nicht. Jes braucht kurze schlagende Paronomasieen an hervorragenden Stellen, um seine Worte unvergesslich zu machen 5 7 6 11 7 9; aber von solcher Spielerei und solchem Geklingel durch eine Reihe von Versen hin und noch ohne dass viel für den Gehalt gewonnen wird, giebt es bei ihm kein sicheres Beispiel, auch 10 16 gehört ihm nicht. In der ähnlichen Stelle mit solchen Anspielungen Mch 1 10–15 aber handelt es sich nicht nur um eine Marschroute und die Gleichklänge sind weniger gesucht und doch viel ernster. Mch 1 10–15 kann von Micha und doch Jes 10 27[b]–32 Jesajas unwürdig sein. Zudem legt der Abschnitt einen besondern Nachdruck auf Zion und Jerusalem, während Jes nicht nur für die Stadt, sondern auch für das Land fühlt. Endlich spricht die objektive Art, in der von den mit Krieg Überzogenen gesprochen wird, nicht für einen Propheten, der mitten in den Ereignissen steht, sondern eher für einen Dichter, der in Nachahmung der Wortspiele in Mch 1 den Heranzug des letzten Feindes gegen Jerusalem schilderte. Es ist daher Duhm zuzustimmen, der diesen Abschnitt für nichtjesajanisch hält; jedenfalls ist die Behauptung Giesebrechts Berufsbegab. S. 73 sehr gewagt, dass eine jesajanische Grundlage sicher anzunehmen sei.

Das Gedicht ist wahrscheinlich in Tristichen abgefasst, wovon das erste verstümmelt ist; das 1. Tristichon reicht bis עַיָּת v. 28, das 2. bis מַעְבָּרָה v. 29, das 3. bis Ende von v. 29, das 4. = v. 30, das 5. = v. 31 32[a] und das 6. = v. 32[b]. Diese Teilung hat den Vorzug, dass sie nicht offenbar parallele Verse auseinanderreisst wie v. 31[a] und [b] (Duhm), noch vor v. 30 den Ausfall eines Stichos annimmt (Cheyne).

ζ) 10 33 34 Das Schicksal des Feindes vor Jerusalem. Jerusalem fällt dem nordischen Feind nicht anheim, sondern vor seinen Thoren erleidet er durch Jahwe eine furchtbare Niederlage. Der Feind tritt hier wieder auf unter dem Bilde des Waldes vgl. v. 17–19. **33** *Siehe der Herr Jahwe der Heere Haut ab die Zweige der Krone mit Schreckensgewalt,* מְסָעֵף ist denominatives Pi. von סְעִיף „Ast“, „Zweig“ in privativem Sinn = *entästen.* Dass dies durch מַעֲרָצָה ἅπ. λεγ. *Schrecken* geschieht, ist auffallend; aber deswegen wird man nicht in בְּמַעֲצָד „mit der Axt“ (Duhm) ändern müssen, vgl. 2 12–21, bes. das Verb עָרַץ 2 19 21. Nach 2 12–21 scheint auch der Schluss des Verses gebildet zu sein: *Die hochgewachsenen Stämme werden gefällt Und die Hohen sinken zu Boden.* רָמֵי הַקּוֹמָה die Hohen an Wuchs d. h. hochgewachsenen Stämme. **34** *Das Dickicht des Waldes schlägt er nieder mit dem Eisen.* נִקַּף ist Pi. und יְהוָה dazu Subjekt; nimmt man ein Niph. an, so wäre der Plural נִקְּפוּ zu lesen. *Und der Libanon fällt* בְּאַדִּיר *durch einen Herrlichen* scil. durch Jahwe. Der Parallelismus des בַּבַּרְזֶל mit בְּאַדִּיר stört diese Fassung; man vermutet daher für בְּאַדִּיר den Namen eines Instrumentes (Duhm), und Gunkel nennt כַּשִּׁיל Ps 74 6, Cheyne fände קַרְדֹּם noch näherliegend. Aber Sach 11 2, mag אַדִּירִים dort auch Glosse sein, zeigt, dass die Cedern mit בְּאַדִּיר gemeint sind, und daher empfiehlt sich, mit Cheyne בְּאַדִּירָיו zu lesen = *in seinen Cedern sinkt der Libanonwald zusammen.* Die Parallele zu בַּבַּרְזֶל ist nun allerdings nicht besser, das führt auf den Gedanken,

בַּבַּרְזֶל, das unnötig ist und die Zeile zu sehr verlängert, könnte Glosse sein. Wenn es fehlte, vermisste man jedenfalls nichts. Die Cedern des Libanons, die hochgewachsenen Stämme samt dem Dickicht des Waldes repräsentieren die Feinde Zions, die heidnische Weltmacht vgl. 10 16–19 Sach 11 2 und ferner Dan 4: das Gesicht von dem gewaltigen Baume.

Die zwei Verse sind der notwendige Abschluss zu v. 27b–32, von dem Komponisten, dem auch v. 16–27a angehören werden und der v. 27b–32 in diese Schilderung des Gerichts über die Weltmacht anderswoher aufnahm, hinzugefügt, wie 5 30 zu 9 7 ff. Die göttlichen Titel sind dieselben wie v. 23 f., סִבְכֵי הַיַּעַר ist aus 9 17 entlehnt und das ganze Bild vom Walde später sehr beliebt Jes 32 19 Hes 31 1–14 Sach 11 1 f.

Die Gruppe 10 5–34 soll jetzt einen Zusammenhang bilden; das Prophetenwort wird ganz auf die Endzeit gedeutet und angewandt; zuerst das Wehe über das prahlerische „Assur" v. 5–15, dann seine Strafe und die Rettung der Wenigen im jüngsten Gericht v. 16–19 und v. 20–23; darum sollen die Getreuen nicht verzagen, das Heil ist nahe v. 24–26, der Feind zieht wohl von Norden heran v. 27–32, aber er fällt vor Jerusalems Thoren v. 33 f. Das Capitel enthält ein kleines Gemälde der Endzeit: die Wehen der Endzeit, die „antichristliche" Weltmacht vor den Thoren Jerusalems und ihre Vernichtung. Vgl. Hes 38 f. Jo 4 Sach 12 14 Dan 11 45.

b) 11 1–16 Das Glück Israels in der Endzeit nach dem Weltgericht.

α) 11 1–9 Der ideale König und sein Friedensreich. Der Abschnitt ist parallel der ersten Schilderung des idealen Königs 9 1–6, wenn schon hier auf andres das Hauptgewicht fällt. Zuerst ist v. 1 f. die Person und Ausrüstung des Messias, dann v. 3–5 seine Regierungsweise und zuletzt v. 6–8 die Folgen seines Regiments gezeichnet. v. 9 ist ein daran angefügter, den Inhalt zusammenfassender Vers. Strophisch gliedern sich die Verse 1–8 in vier Sechszeiler. Zum Text vgl. Beer ZATW 1898, 345—347.

Die erste Strophe v. 1 f. 1 Die Person des Messias. Wenn die Cedern der Weltmacht niedergeschlagen sind 10 33 f., dann geht aus dem Stumpfe Isais ein neues Reis hervor; nach der Besiegung der Weltmacht kommt der Messias und das Gottesreich. Jedenfalls ist diese Verbindung zwischen Cap. 10 und 11 im Zusammenhang jetzt nicht unbeabsichtigt. מִגֵּזַע יִשָׁי *aus dem Stumpfe Isais* d. h. aus der Familie Isais, dem Geschlechte der Isaiden, die aber wieder auf die Stufe zurückversetzt sind, wie sie vor dem Königtum Davids waren; die Familie ist noch da, aber die königliche Dynastie gestürzt, Isaiden giebt es noch, aber keine Könige mehr aus diesem Hause. Mit dem „Stumpfe und der Wurzel Isais" ist man deutlich in die Zeit des Exils versetzt, ein zweiter David soll erstehen; aber es ist zuviel in dem Ausdruck gefunden, wenn man darin eine Andeutung erblicken will, dass der Dichter den Messias nicht von David, sondern jedenfalls von einer Seitenlinie, einem andern Sohne Isais erwarte. Aus dem gebliebenen Stumpfe geht hervor *ein Reis* חֹטֶר „eine Rute" vgl. noch Prv 14 3; aus seinen Wurzeln *ein Zweig* נֵצֶר „ein Wurzelschoss" wie Dan 11 7. Für יִפְרֶה *bringt Frucht, geht hervor, wächst auf* scheinen LXX und die alten Versionen das von manchen Exegeten bevorzugte יִפְרַח *bricht auf, sprosst* gelesen zu haben; doch ist das nicht sicher und zu יָצָא kann פָּרָה ebenso gut parallel sein, wie פָּרַח, welches das Sprossen und Blühen eines bereits hervorgebrochenen Schosses bezeichnet. 2 Die Ausrüstung mit den Regententugenden durch den Geist Gottes. Auf den Sprössling aus dem Hause Isais *wird sich niederlassen der Geist Jahwes.* Dieser göttliche Geist verleiht dem König die Kenntnis des göttlichen Willens

und rüstet ihn aus mit hoher Kraft vgl. 31 3. Diese beiden Seiten werden in den folgenden Näherbestimmungen besonders hervorgehoben. Die Geistesausgiessung vgl. 32 15 61 1 Jo 3 1 ff. macht den Menschen zu einem Angehörigen des neuen Bundes oder, was dasselbe ist, zum Propheten d. h. zu einem, der Gott und seinen Willen kennt vgl. Jer 31 30-33. Dann wird der ideale König einmal *Weisheit* und *Einsicht* überhaupt besitzen, dass er seine Aufgabe erkennt, den Sinn und Zweck seines Amtes versteht; dann wird er auch Herrscherklugheit und Herrscherkraft (עֵצָה וּגְבוּרָה vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ und אֵל גִּבּוֹר 9 5) haben, sodass er klug die rechten Wege und Mittel zur Erfüllung seiner Aufgabe findet und auch die Kraft ihm nicht mangelt, diesen guten Rat zu verwirklichen, und schliesslich wird ihm die rechte religiöse Erkenntnis und Frömmigkeit d. h. das Verständnis für den Willen Jahwes und der rechte Respekt vor demselben nicht fehlen, sodass er regiert, wie es Gott von einem König verlangt.

Die zweite Strophe v. 3 f.: Sein gerechtes Regiment, das kein Unrecht duldet und die Armen schützt. 3 beginnt mit den Worten: וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה „und sein Riechen", wofür man gewöhnlich, um das Auffallende des Ausdrucks zu vermeiden, „sein Wohlgefallen" setzt, „ist an der Furcht Jahwes". Aber er ist ja selbst mit dem Geist der Gottesfurcht ausgerüstet, und es wird nach LXX ἐμπλήσει, vgl. Hes 24 13: ἐμπλήσω = הֵנִיחַ (Beer), zu lesen sein: וְהֵנִיחַ בּוֹ יִרְאַת יְהוָה „er wird auf ihm die Furcht Jahwes ruhen lassen". Somit ist v. 3ª Variante zu v. 2 und gehört nicht in den Text (so Bickell u. a.). Der ideale König sieht nicht nur auf das, was vor Augen ist, er geht den Dingen auf den Grund (vgl. Prv 25 2); er richtet nicht nach dem Schein oder auf Gerüchte und Hörensagen hin, sondern durchschaut die Streitsachen und den Sinn der Streitenden. 4 Das zweite אֶרֶץ ist Fehler für עָרִיץ *gewaltthätig, Wüterich,* nicht für עָרִיצִים, wie Cheyne will; es ist parallel zu רָשָׁע und nicht zu דַּלִּים. Die zwei Richtungen, in denen sich seine Gerechtigkeit bethätigt, sind 1) Fürsorge für die Niedrigen und Schutzlosen, die im Kampfe ums Dasein leicht bei Seite geschoben und vergewaltigt werden. Er hilft zum Recht den דַּלִּים *den Geringen* und den עַנְוֵי־אָרֶץ „den sich in die Lage demütig schickenden", „den in Ergebung den Druck duldenden"; besser ist es jedoch als Parallele zu דַּלִּים mit Cheyne, Kittel עֲנִיֵּי *die Gedrückten, Elenden* zu lesen. 2) Zurückdrängen der Bösen und Gewaltthätigen. Der ideale König הִכָּה *streckt nieder, tötet* durch das blosse Wort (wie Petrus den Ananias Act 5 9 f.), nicht durch den nachherigen Befehl zum Vollzug seines Urteilsspruchs. Er ist mit dem Geist, der Kraft ist, ausgerüstet (vgl. 31 3) und sein Wort hat Kraft, wie Gottes Wort vgl. oben zu 9 7, wie das Wort des Propheten, was man durch die Geistesausgiessung wird, vgl. Hos 6 5 PsSal 17 39 II Th 2 8 vgl. ApkJoh 11 5 f.

Die dritte Strophe v. 5 f.: Die gerechte Regierung und ihre Folgen. 5 *Gerechtigkeit* und *Treue* d. h. Gewissenhaftigkeit in seinem Thun, verleihen dem idealen König Kraft und Bereitwilligkeit zum Einschreiten, zum Handanlegen; darum sind sie mit dem *Gürtel* verglichen, der zur Arbeit, wie zum Kampf die Kraft zusammenhält und bereit macht, der König ist immer, wie

ein Vater, bereit zu helfen und Ordnung zu schaffen vgl. אֲבִי־עַד 9 5. Die Versionen übersetzen das doppelte אֵזוֹר mit zwei verschiedenen Ausdrücken; es ist daher anzunehmen, dass das eine der beiden אֵזוֹר aus חֲגוֹר verschrieben ist. **6** Solche Regierung sorgt für den Frieden vgl. שַׂר־שָׁלוֹם 9 5; und zwar wird Frieden herrschen, wo jetzt Krieg ist: die Natur wandelt sich um in der messianischen Zeit; die Raubtiere geben ihre Art auf und fallen nicht mehr über die Weidetiere her. Für Israel liegt das goldene Zeitalter nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft. וְגָר *zu Gast ist,* als Gast, Fremdling wohnt *der Wolf bei dem Lamme Und der Parder lagert beim Böckchen.* Die Spezialfeinde haben sich ausgesöhnt und Frieden geschlossen. Statt zwei Tieren nennt die dritte Zeile deren drei, darunter מְרִיא „ein Stück Mastvieh“, „Mastkalb“, das dem vorher schon genannten עֵגֶל einigermassen entspricht. Diesem Zuviel gegenüber steht ein Zuwenig; es fehlt das Verb, das LXX gelesen hat: βοσκηθήσονται. Danach ist רָעִים einzusetzen: *Rind und Löwe weiden zusammen,* aber „und Mastvieh“ zu entfernen, das auch durch seine Stellung vor καὶ λέων in LXX zeigt, dass es in v. 6 keinen sicheren Platz hat. *Ein kleiner Knabe leitet sie,* macht ihren Führer, ohne vor dem Junglöwen Angst zu haben.

Die vierte Strophe v. 7 f.: Die weitere Schilderung des paradiesischen Friedens. **7** *Kuh und Bärin* תִּרְעֶינָה „werden weiden“; aber das blosse „weiden“ ist zu schwach und nach רָעִים v. 6 auffallend, es ist daher mit de Lagarde das ת doppelt zu schreiben: תִּתְרָעֶינָה = *sie werden sich befreunden, werden zu Kameraden* Prv 22 24. יַחְדָּו gehört zum Folgenden: *Neben einander lagern ihre Jungen. Der Löwe frisst Stroh wie die Rinder,* lässt somit von seiner Raubtiernatur; zu תֶּבֶן *Stroh* als Viehfutter vgl. zu I Reg 5 8. **8** *Der Säugling spielt an der Höhle der Otter Und der Entwöhnte streckt* (הָדָה ἅπ. λεγ. „führen“, „ausstrecken“), *seine Hand aus nach der* מְאוּרַת צִפְעֹנִי. Beide Worte sind nicht sicher. צִפְעֹנִי muss allerdings eine giftige Schlangenart bezeichnen, aber es ist unsicher, welche; die Übersetzung „Basilisk“ ist kaum richtig. Noch unklarer ist מְאוּרַת; man denkt an Ableitungen von אוֹר und übersetzt „Auge“, „Feuerauge“, „Augenstern“, „Lichtort“ u. drgl. Jedoch das parallele חֻר „Höhle“ spricht gegen diese Fassung, wie die alten Übersetzungen (LXX: κοίτη, Vulg. caverna vgl. Beer). Nach diesen ist der Sinn „Lager“, der trefflich passt, zu vermuten; das heisst aber מְאוּרַת nicht, und so wird ein Fehler vorliegen. Cheyne liest daher dafür מְעָרַת „Höhle“, Beer noch besser מְעוֹנַת „Lager wilder Tiere“ vgl. Am 3 4 Ps 104 22 Hi 37 8 38 40. Also ist zu übersetzen: *nach dem Nest der Natter.* Im Reich des Messias ist alles umgewandelt: kein Unrecht und keine Gewaltthat kommt mehr vor und auch die Tierwelt darf den Gottesfrieden des messianischen Reiches nicht stören, vgl. auch Hes 34 25 28 und Hos 2 20 (späte Stelle).

9 ein prosaischer Anhang zu v. 1–8, der in v. 9a den Abschluss hinzufügt, welcher sich in 65 25 nach einer ähnlichen aus 11 1–8 entnommenen Schilderung des Friedens unter der Tierwelt findet, und in v. 9b den Grund dieses glücklichen Zustandes aus Hab 2 14 beibringt: Allem Unrecht und aller Gewaltthat ist auf dem ganzen heiligen Berge gewehrt, weil die Gotteserkenntnis in reichem Masse im Lande vorhanden ist. Unter dem „heiligen Berge“ ist nicht

blos der Tempelberg, sondern das ganze heilige Bergland verstanden. In 65 25 ist der Anschluss besser als hier: dort versteht man, was Subjekt zu לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ ist, während hier nach dem Zusammenhang zunächst an יוֹנֵק und גָּמוּל zu denken wäre, natürlich aber das unbestimmte „man“, mit Negation „niemand“, „weder Menschen noch Tiere“, gemeint ist; ebenso ist dort die erste Person begründet, während sie hier weder mit v. 1–8 noch mit v. 9[b] harmoniert. Wie die Bezeichnung des Landes als eines „heiligen“ in späte Zeit weist, so ist auch unter der „Gotteserkenntnis“ nicht die, welche ein Hosea (6 6) oder Jeremia (31 33) fordert, gemeint, sondern die, welche die Welt von der Macht und Herrlichkeit Gottes machen wird, wenn er alle Feinde vor Jerusalem vertilgt hat, wie Israel Jahwe kennen lernte an seinen Strafgerichten der Wegführung ins Exil und der Zerstörung Jerusalems vgl. Hes 6 7 7 4 u. ö. und im PC z. B. Ex 7 5 14 4.

Der Vers 9 rührt von dem Diaskeuasten her, der die Abschnitte 10 5—11 16 zu einem Gemälde der Endzeit zusammenstellte und verband. Auch 10 16–27[a] hat er gerne fremden Stoff und fremde Bilder sich angeeignet; so thut er es hier v. 9 und zugleich bringt er damit noch eine Klammer nach, die 11 1–8 mit 10 5–34 spec. mit dem Gericht über die feindliche Weltmacht verknüpft.

Über die Herkunft von 11 1–8 ist schon durch unser Urteil über 9 1–6 entschieden. Die beiden Stellen sind einander inhaltlich so ähnlich (vgl. nur die Darlegung der Bedeutung der Namen von 9 5 in 11 2 ff.), dass sie mit einander stehen und fallen. Gleichwohl sei hier noch auf Einzelnes hingewiesen. Auch hier lassen wir die sprachlichen Indicien bei Seite, da ἅπαξ λεγόμενα und Parallelen, die allein aus späterer Zeit beizubringen sind, nicht einen vollständigen Beweis leisten können; dagegen sind folgende Punkte hervorzuheben:

1) Jesaja erwartet das Heil nicht vom Königtum vgl. oben zu 9 1–6 S. 94 f., und wo er mit den Königen seiner Zeit zu thun hatte, stellte er bestimmte Forderungen an sie, von denen er doch erwarten musste, dass sie dieselben erfüllen könnten. Hier aber ist alle Ausrüstung zum Königtum abhängig gedacht von der Geistesausgiessung.

2) Die bleibende Ausrüstung mit dem Geiste Jahwes ist ein Zeichen der späteren Zeit. Wohl sprang der Geist Jahwes in alter Zeit auf diesen und jenen, aber er verlieh ihm keine sittlichen Charaktereigenschaften. Vermittelt ist diese Erwartung einer Geistesausgiessung durch Jeremias Verheissung eines Herzens, das Gott kennt vgl. Jer 24 7 31 33 32 39, die durch Hesekiel aufgenommen ist Hes 11 19, welcher bereits von einem „neuen Geist“ redet. Somit steht der Verf. unseres Abschnittes bereits nach Hesekiel; das wird auch dadurch bestätigt, dass von da an die Ausgiessung des Geistes mehrfach erwähnt ist Jes 32 15 61 1 Jo 3 1 ff.; vgl. auch Ps 51 12 Sach 12 10 13 2.

3) Wie in 9 1–6 regiert kein Davidide mehr; das königliche Haus ist wieder das geworden, was es zu Isais Zeiten war, ehe David als König regierte. Und zwar fehlt hier noch mehr, als in 9 1–6, irgend eine Anknüpfung an geschichtliche Verhältnisse. Nichts ist vorausgesetzt, als der Zusammenbruch der davidischen Dynastie.

4) Ob die Darstellung des Gottesfriedens in der Natur in die alte Zeit passe, kann man fragen. Jesaja hat sonst keine ähnliche Schilderung und ihm lag die ethische Umänderung der Menschen näher als die Umwandlung der Natur der Tiere. Dagegen war es eine Hoffnung Hesekiels und Deuterojesajas, dass die Natur des Landes eine andere werde, wenn Israel zurückkehrt, und der Gedanke, dass damit eine Umwandlung auch der Natur der Tierwelt erfolgen werde, lag nahe. Vgl. Hes 34 25 28 Hos 2 20 (späte Stelle) Jes 65 25. Ferner ist daran zu erinnern, dass der Priesterkodex, der so gerne seine Ideale in die Vergangenheit trägt, hervorhebt, den Tieren hätten im Anfang nur Gras und Kraut als Nahrung gedient Gen 1 30.

Endlich gelingt es hier ebenso wenig wie 9 1–6 eine Zeit in Jesajas Leben ausfindig zu machen, die irgend für die Entstehung dieser Weissagung passen möchte. Selbst das hohe Alter Jes's, das uns unbekannt ist, hilft uns nicht; Jes müsste ganz mit seinen früheren Verkündigungen gebrochen und sich nicht nur zeitlich, sondern auch mit seinen Anschauungen in die Zeit versetzt haben, die auf Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja folgt, und Jes wäre dann eine merkwürdige Doppelgestalt, die einerseits ganz in der Zeit der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. v. Chr. lebt, andrerseits aber schon Ideen vertritt, zu denen erst Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja hinüberführen, die aber diesen seinen Nachfolgern noch verborgen waren. Es ist dem Schlusse nicht auszuweichen, dass 11 1–8 nicht von Jesaja herstammt; dann aber haben wir die Entstehung des Abschnitts in dieselbe Zeit mit dem ganz parallelen 9 1–6 zu verlegen, dies um so mehr, als Tritojesaja 65 25 den Abschnitt 11 1–8 kennt. Vgl. oben S. 95, sowie Hackmann, Cheyne, Volz.

β) 11 10–16 Die Folgen der Aufrichtung des messianischen Reiches auf die Völkerwelt und die Diaspora. Das Heil in Jerusalem und dem heiligen Lande übt seine Wirkungen aus auf die ganze Welt.

10 Der Messias heisst hier die „Wurzel Isais“, weil der Verf. 11 1 im Sinne hat; „Wurzel“ ist hier wie 53 2 soviel wie *Wurzelspross*. Aber seltsam ist das Bild immerhin, dass die Wurzel als נֵס *Fahne dasteht*. Doch die Völker verstehen das Zeichen vgl. 49 22: *sie kommen, um sich Weisung zu holen* = דָּרַשׁ אֶל־; der Messias ist „Organ der göttlichen Offenbarung“ wie David, der אִישׁ־הָאֱלֹהִים, in der Chronik II 8 14 Neh 12 24, und sie kommen als Schüler und nicht als Unterthanen, ganz wie 2 2–4. *Sein Wohnsitz wird* כָּבוֹד *Herrlichkeit*, also *herrlich sein*; vgl. dazu 4 2–6. Der Verf. unseres Verses vereinigt die Gedanken von 2 2–4 (Herbeiströmen der Heiden) und 4 5 f. (der herrliche Wohnort Jahwes) mit 11 1–8, ja er verbindet auch noch v. 11–16 damit, denn sein נֵס hat er aus v. 12. Der Vers ist demnach redaktionell und später als alle die genannten Abschnitte.

v. 11–16 Die Rückkehr der Zerstreuten und die Besiegung der Nachbarn. **11** ist prosaische Einleitung zu dem Gedichte v. 12–16. Der Redaktor hat auch hier sein שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר aus v. 16 entlehnt; er musste mit diesem Verse v. 12–16 noch besonders einführen, da es sich um ein anderes Ereignis handelt als v. 10. Zu יוֹסִיף *er wird wiederum* ist שֵׁנִית = „zum zweiten Mal“, das die LXX nicht aufweist, überflüssig, dagegen fehlt ein Verb, zu dem יָדוֹ Objekt ist; nach 49 22, wo Jahwe zum ersten Mal den Völkern winkt, wird hier שְׂאֵת für שֵׁנִית zu lesen sein: *wiederum wird er seine Hand erheben, um loszukaufen*. Beim ersten Loskauf denkt der Redaktor nicht an die Rettung aus Ägypten, an welche v. 16ᵇ erinnert, und bei welcher ja das ganze Volk, nicht nur ein שְׁאָר, beteiligt war, sondern an die Heimkehr der Deportierten aus dem babylonischen Exil; dabei unterscheidet er nicht zwischen Serubbabel und Esra, beides gilt ihm für eins und ist für ihn vergangen. Aber es bleiben noch viele übrig in Assur und Ägypten. Unter Assur, das schon lange nicht mehr existiert, ist Syrien zu verstehen vgl. zu 10 20–23, also die Diaspora aus Syrien und Ägypten wird zurückkehren. Die weiteren Namen nennen Teile von Ägypten: Patros d. i. Ober-Ägypten und Kusch d. i. Äthiopien, ferner von Syrien, dem Reich der Seleuciden: Elam, Sinear = Babylonien, Chamat am Orontes, und endlich die Inseln und Küsten des Mittelmeeres.

12 beginnt das Gedicht. Der Vers enthält den 1. Vierzeiler: Die jüdische Diaspora der ganzen Welt wird gesammelt. Zu נִדְחֵי *die Versprengten* Partic. Niph. von נָדַח ohne Dag. forte vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 20 m. Männer und Frauen, Israeliten und Judäer, alle ohne Ausnahme sollen heimkehren; dazu giebt Jahwe den Völkern das Signal (v. 10 versteht darunter den Messias), und sie bringen alle herbei vgl. 49 22 60 4 66 12. **13** Der 2. Vierzeiler: Die Feindschaft der Völker gegen Ephraim und Juda hat ein Ende, aber ebenso hört die gegenseitige Befehdung dieser beiden Stämme auf; die Endzeit bringt Frieden zwischen Ephraim und Juda vgl. Hes 37 15–22 Hos 2 2 (späte Stelle). אֶפְרַיִם ist Objekt von קִנְאַת parallel dem צֹרְרֵי יְהוּדָה, und v. 13ᵇ ist nicht Glosse zu v. 13ᵃ REUSS, DUHM, CHEYNE, sondern bringt den neuen Gedanken vom Frieden unter den beiden Rivalen bei. Die Vereinigung von Israel und Juda ist ein Stück der eschatologischen Erwartung und gerade in den Zeiten der Befehdung der Jerusalemer und Samaritaner lag es nahe, dies hervorzuheben, dass mit der Befehdung von Aussen auch die innern Fehden aufhören. An speziellere Ereignisse ist kaum zu denken, da auch v. 14 wieder einen der späteren Zeit geläufigen Gedanken Hesekiels aufgreift. **14** Der 3. Vierzeiler: Besiegung der Nachbarn vgl. Hes 25 35 f. Dass die Erfolge der Makkabäerzeit allerdings solche Erwartung anregten, kann nicht geleugnet werden. Statt בְכָתֵף ist בְּכֶתֶף stat. constr. zu lesen: „auf die Schulter der Philister“ d. h. auf das philistäische Schulterland, den philistäischen Abhang des Gebirges. Subjekt zu עָפוּ sind die vereinigten Judäer und Israeliten vgl. יַחְדָּו. Mit den בְּנֵי קֶדֶם „Orientalen“ sind vielleicht die Araber des Aretas gemeint, welche Alexander Jannäus nachmals besiegte. Vgl. auch Ps 60 9–11. **15** Die Erwähnung der Judäer und Israeliten in v. 12 hatte zu der Erinnerung an ihre zukünftige Verbindung und ihre Besiegung der Nachbarn geführt. Jetzt wird auf v. 12 zurückgegriffen; v. 15, der 4. Vierzeiler, redet von der Bereitung des Weges für die Heimkehr der Diaspora aus Ägypten und Assur. וְהֶחֱרִים „und er wird bannen“ passt nicht auf eine Meereszunge, es ist daher mit LXX, vgl. auch Sach 10 11, zu lesen: וְהֶחֱרִיב *austrocknen wird er* die ägyptische Meereszunge d. h. das Schilfmeer, wie einst bei dem Auszug aus Ägypten. Ob der Fehler nur auf der falschen Auflösung einer im Text gebrauchten Abkürzung החר׳ beruht (so PERLES Analekten S. 34), ist fraglich. Ähnlich, wie dem Schilfmeer, soll es dem Euphrat ergehen, damit die Heimkehr der Diaspora ja leicht werde. בַּעְיָם רוּחוֹ „durch die Glut seines Hauches“ ist bei der Unsicherheit der Bedeutung von בַּעְיָם zweifelhaft; aber wenn man das richtige בְּעֹצֶם רוּחוֹ = *mit der Kraft seines Hauches* dafür liest, so passt es nur zur ersten Zeile, zu der es eine Randglosse zu v. 15ᵃᵅ ist, die an Ex 14 21 15 8 erinnern sollte. Der Euphrat wird in sieben Bäche zerschlagen, damit die Heimkehrenden mit grösster Leichtigkeit in Sandalen hindurchwaten können. **16** Der 5. Vierzeiler: Die besondere Strasse für die Heimkehrenden, so dass auch der letzte Rest des Volkes, der von Assur übrig gelassen ist, nicht ausbleibt. Die Paronomasie zwischen שְׁאָר, אֲשֶׁר, יִשָּׁאֵר und אַשּׁוּר ist kaum blos Zufall. Von einer Strasse für die Heimkehrenden ist auch 40 3 und 35 8 die Rede; unser Verfasser hat als Epigone seine Stoffe der Überlieferung entnommen.

Cap. 11 ist das Komplement zu 10 5–34; wie letzteres die Wehen der messianischen Zeit, so schildert Cap. 11 das Glück und das Heil derselben: v. 1–8 das Kommen des Messias und seines Friedensreiches und v. 12–16 die Heimkehr der Diaspora und die Besiegung der Nachbarvölker. Diese beiden selbständigen Stücke, von denen das zweite in die Nähe der makkabäischen Erhebung gehört, hat die Redaktion der ganzen Eschatologie 10 5—11 16 durch die Verse 9–11 vermehrt: v. 9 ist der Abschluss von v. 1–8, dagegen v. 11 die Einführung von v. 12–16, und v. 10 knüpft v. 1–8 und v. 12–16 zusammen, zugleich hervorhebend, dass mit der Aufrichtung des Messiasreiches auch die Weissagungen von 2 2–4 und 4 2–6 sich erfüllen werden.

c) 12 1–6 Der freudige Dank der Geretteten nach dem Kommen des Heils.

Zwei kleine Lobpsalmen, die das Volk anstimmen wird, wenn das Heil der Endzeit gekommen ist; sie sind eingeleitet wie die in Jes 24—27 eingefügten Psalmen und verwandt mit Ex 15 Ps 105.

α) 12 1 f. Das erste Danklied. Zu der Einführung *an jenem Tage aber wirst du sprechen* d. h. wird man sprechen vgl. 25 9 26 1 27 2. Das Lied besteht aus zwei Strophen mit je vier ganz kurzen Zeilen. *Ich danke dir Jahwe Denn du zürntest mir Es wandte sich dein Zorn Und du strötetest mich.* Jetzt endlich nach dem Gericht und dem Kommen des Heils ist der Zorn Gottes vorüber vgl. zu 10 25. Für יָשֹׁב = Jussiv „er möge sich wenden“ ist ein perfektischer Sinn notwendig, Cheyne liest daher וַיָּשָׁב, noch näher liegt, falsche Dittographie des י von כִּי anzunehmen und שָׁב = „gewandt hat sich“ zu lesen. Notwendigerweise muss auch statt ותנחמני gelesen werden "וַתְּ mit Waw consec. 2 אֵל יְשׁוּעָתִי nimmt man besser nicht als Satz: „Gott ist mein Heil“, sondern als Stat.-constr.-Verbindung: *Fürwahr, Gott meines Heils.* Die Paronomasie אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד giebt Duhm wieder: *Ich traue und graue mich nicht.* Der Schluss ist = Ex 15 2, zu lesen ist זִמְרָתִי *mein Sang ist Jah!* יָהּ abgekürzte Form für יְהוָה, das unnötig zur Erklärung hinzugefügt und daher wie in 26 4 zu tilgen ist. Es fehlt auch richtig in Ex 15 2.

β) 12 3–6 Das zweite Danklied hat ausser der Einführung, wie das erste, noch eine grössere Einleitung, beide im Plural, weil nachher das Lied auch mit Plural beginnt und eine Mehrheit sich gegenseitig zum Singen und Danken auffordert. 3 Einleitung: Wenn sich alle Verheissungen von Cap. 11 erfüllen, dann herrscht Freude (vgl. 35 10) über das Heil, das sie erquickt, dann schöpfen sie aus den *Quellen des Heils,* vgl. Jer 2 13 Ps 36 10 und andrerseits Jer 33 9. מַעַיְנֵי (von מַעְיָן) mit zwei Pathach wie יַעַמְדוּ (von יַעֲמֹד ja'mod). 4 Schluss der Einleitung, wie v. 1. Die zwei Zeilen v. 4[a] sind = Ps 105 1 und die dritte Zeile v. 4[b] = Ps 148 13. Es ist vielleicht mit Bickell anzunehmen, dass הוֹדִיעוּ בָעַמִּים עֲלִילֹתָיו erst nachträglich von einem Leser aus Ps 105 1 hinzugefügt ist. Wir hätten dann bis v. 5 vier Zeilen und v. 6 wieder einen Vierzeiler mit so kurzen Versen wie in v. 1 f. קִרְאוּ בִשְׁמוֹ = *ruft seinen Namen an!* קָרָא בְּשֵׁם bedeutet: rufen mit der Aussprache des Namens, jemanden mit Namen rufen vgl. 43 1; im Kultus ist es Ausdruck für: anrufen, weil man in alter Zeit an heiliger Stätte eben den Namen der dort verehrten Gottheit rief. 5 *Singt Jahwe zu Ehren, denn er hat Hohes vollbracht.* Zu גֵּאוּת vgl. Ex 15 1 und Jes 26 10. Mit Kĕrē lies: מוּדַעַת *kundgethan sei!;* das Hof. ist besser als das Pu. מְיֻדַּעַת „wohl vertraut“, „befreundet“.

6 Die Bevölkerung von Zion kann sich freuen, denn Jahwe erzeigt sich gross durch das Glück, das Israel erfährt. Der Zorn Jahwes hat ein Ende und damit auch der Hohn der Völker; die Zeiten des Spottes und der Schande sind vorüber, gerühmt steht Israel unter den Völkern vgl. 4 2.

Die beiden Loblieder bilden einen guten Abschluss zu der Eschatologie von 10 5—11 16. Die Rettung, die die Heilszeit bringt, ist 11 16 mit der Rettung aus Ägypten verglichen, darum darf Israel wie Ex 15 jubeln. Aufs beste aber schliessen diese Lieder zugleich die Sammlung Cap. 1—12 ab; Jerusalem, von dessen Unglück in Cap. 1 ausgegangen war, wird hochgeehrt dastehen am Ende der Tage. Schon diese Stellung, die den beiden Liedern in der ganzen Sammlung zukommt, verhindert es, sie für Jesaja in Anspruch zu nehmen. Aber auch ohnehin ist es klar, dass sie nicht von Jesaja stammen, denn Jesaja hat bei den Psalmen keine Anleihen gemacht. Sie werden am ehesten ein Produkt desjenigen sein, der die Sammlung Cap. 1—12 veranstaltet und angeordnet hat. Wo wir sonst auf Verse stiessen, die von ihm stammen, begegneten uns ebenso überall Reminiscenzen aus andern Stücken vgl. z. B. 10 20–23 11 9–11.

II. Prophetieen über einzelne Völker und die gesamte Völkerwelt Cap. 13—27.

1) 13 1—14 23 Orakel über Babel.

Der Abschnitt enthält zwei für sich stehende Teile 13 2–22 und 14 4[b]–21, die beide in Strophen von je sieben Langversen im sog. Kina-Metrum (vgl. zu 1 21 S. 17) abgefasst sind, ferner eine Überschrift 13 1 und zwei redaktionelle Stellen 14 1–4[a] und 14 22 f.

Die Überschrift des Orakels 1 ist bei seiner Aufnahme unter die Weissagungen Jes's um den zweiten Teil אֲשֶׁר חָזָה יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ vermehrt worden. Mit dieser Beifügung sollte zugleich für das Urteil über die folgenden Orakel die Direktive gegeben werden, dieselben auch für jesajanisch zu halten. Die Zugabe entspricht nämlich ganz den Überschriften zu der ersten Abteilung 1 1 und 2 1. Dort *schaut* Jesaja der Sohn Amos' *ein Gesicht* (1 1), resp. *ein Wort* (2 1), hier *ein Orakel* מַשָּׂא. Welche Auffassung dieser Verbindung „ein Wort, ein Orakel schauen" zu Grunde liegt, ist zu 1 1 erörtert. מַשָּׂא, von נָשָׂא *heben* scil. קוֹל *die Stimme*, ist eine feierlichere Bezeichnung als דָּבָר und Subjekt dazu, wie zu הַדָּבָר in 2 1, ist Jahwe; somit: *Gottesspruch, Orakel über Babel.* Der Ausdruck ist von Jeremia (Jer 23 33–40) verpönt, weil dessen Zeitgenossen מַשָּׂא als „Last, lästiges Wort" deuteten; die Sammler haben sich daran nicht gekehrt, das Wort ruhig stehen lassen oder auch selber eingeführt, vgl. 15 1 17 1 Sach 9 1 12 Mal 1 1.

a) 13 2–22 Der Untergang Babels. Sechs Strophen.

Die erste Strophe v. 2–4: Die Sammlung und Musterung der Völker, die gegen Babel ins Feld rücken. 2 = zwei Langzeilen mit der Cäsur hinter גַּם und וְיָבֹאוּ: *Auf kahlem Berge hisst die Fahne, Ruft ihnen mit erhob'ner Stimme, Schwenkt die Hand, dass sie einziehen In die Pforten der hohen Herren!* Der Dichter fordert, wer rufen kann, auf, לָהֶם *ihnen* d. h. den Feinden Babels, unter denen nach v. 17 jedenfalls die Meder sich befinden, zu rufen. Sie sollen einziehen in die Pforten der נְדִיבִים, der Edlen, Adligen, hier

wohl, wie Hi 21 28, mit dem Nebensinne *der hohen, grossen Herren.* Als solche fühlten sich die Babylonier vgl. 47 7, und vielleicht liegt in dieser Bezeichnung Babels eine Anspielung auf Bab-ilu „die Gottes- oder Götterpforte", so Duhm. Die beiden Zeilen von 3 sind von sehr ungleicher Länge, dazu zerreisst לְאַפִּי in störendster Weise das Objekt von קָרָאתִי in zwei Stücke und ist die Einleitung des Objekts von צִוִּיתִי mit לְ ungewöhnlich. Es empfiehlt sich daher einmal, mit Duhm und Cheyne לְאַפִּי *zur Vollstreckung meines Zornes* hinter צִוִּיתִי in die erste Zeile heraufzunehmen, dann aber das לְ vor מְקֻדָּשָׁי zu tilgen, da es nach לְאַפִּי noch unerträglicher wäre und wahrscheinlich nur ein Rest des dort verlorenen לְאַפִּי ist. Möglich ist, dass noch mehr vor מְקֻדָּשָׁי ausgefallen ist, etwa עַם oder צָבָא. Jahwes Worte — denn Jahwe spricht v. 3 — lauteten somit: *Ich selbst habe entboten zur Vollstreckung meines Zorns Mein Heer der Geweihten, Auch aufgerufen meine Helden Meine stolz Aufjauchzenden.* *Geweiht, geheiligt* sind die Krieger; der Krieg ist von Altersher eine heilige Sache vgl. Ex 17 16 II Sam 11 11 Dtn 23 10–15: Jahwe zieht mit in den Krieg, ist der rechte Kriegsmann Ex 15 3 und Israels Kriege sind Jahwes Kriege. Auch hier ist es geradezu ein „heiliger" Krieg, der gegen Babel geführt wird. Die Meder vgl. v. 17 sind das geweihte Volk, Jahwes גִּבּוֹרִים Kerntruppen vgl. zu 3 2 und sie *jauchzen stolz auf* voll Mut und Siegeszuversicht, vgl. Zph 3 11 und zum ganzen Vers Jer 51 27 f. 4 = drei Langzeilen. Schon hört der Prophet, wie die Völker sich auf Jahwes Aufgebot regen, bald wird Jahwe, der schon längst nicht mehr blos der Kriegsherr Israels ist, vgl. zu 1 9, die medischen Völker mustern. דְּמוּת „Ähnlichkeit", gebraucht wie כְּ für *wie;* statt stat. constr. ist stat. abs. מַמְלָכוֹת zu lesen: *Horch! ein Lärm in den Bergen* natürlich in denen Mediens *Wie von zahlreichem Kriegsvolk, Horch! ein Brausen von Reichen, Von versammelten Völkern! Jahwe der Heere mustert Das Heer der Schlacht.*

Die zweite Strophe v. 5–8: Der Schrecken und die Angst vor dem heranrückenden Heere. 5 Nach der Musterung zieht Jahwe an der Spitze des Heeres heran, die Elamiter sind כְּלֵי זַעְמוֹ *die Werkzeuge seines Zornes,* um sein Gericht zu vollstrecken vgl. zu dem Bilde II Sam 1 27 und bes. Jer 50 23–25. Das Gericht bringt Verheerung *der ganzen Erde,* die man gewöhnlich auf den babylonischen Besitz limitiert, welcher sicher gemeint ist. Vielleicht ist כָּל־ hinzugefügt, weil an das Weltgericht gedacht wurde vgl. auch zu v. 6. 6 fällt in mehrfacher Hinsicht auf: An wen ist der Impera. הֵילִילוּ *jammert* gerichtet? Natürlich an die Babylonier, aber v. 2 ruft der Autor ganz andere auf und die dort Aufgerufenen würden am wenigsten über Babels Untergang klagen. Dann passt zu einem Imperativ die Einführung des folgenden Verses mit עַל־כֵּן wenig, man müsste denn die Anrede sich fortsetzen lassen. Ferner ist יוֹם יְהוָה sonst der Ausdruck für den Tag des Endgerichts, hier kommen aber nur die Babylonier in Betracht und ist es eher *ihr Tag* יוֹמָם vgl. Jer 50 27. Endlich findet sich der Vers auch in Joel: הֵילִילוּ in Jo 1 11 und der Rest in Jo 1 15. Vom Verf. unseres Capitels ist der Vers jedoch schwerlich aus Joel entnommen; das Umgekehrte liegt näher, da Joel auch sonst an unser Orakel, wie an andere Prophetenstücke anklingt vgl. Jo 2 6 mit v. 8, Jo 2 10ᵇ mit v. 10 13 und Jo 4 14

mit v. 4. Entweder ist der Vers somit von einem Spätern aus Joel hier eingesetzt oder doch nachträglich nach Joel geändert: das Weltgericht sollte hier geschildert sein; das konnte der Wunsch eines Späteren um so eher sein, als die Eroberung durch Cyrus Babel nicht den Untergang brachte. Dabei ist wohl möglich, dass ursprünglich v. 6 ähnlich lautete und von Joel eben nachgebildet wurde. Wie er lautete, kann nur Vermutung bleiben, vielleicht mit Vergleichung von Jer 50 27 הוֹי עֲלֵיהֶם כִּי קָרוֹב יוֹמָם כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא *Weh ihnen! denn nahe ist ihr Tag, Er ist wie Gewalt, die vom Gewaltigen kommt.* Die Paronomasie כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא ist ein zweites Prädikat zu יוֹם *er ist wie Gewalt* und die letzten zwei Wörter sind Relativsatz zu כְּשֹׁד. Unter שַׁדַּי kann Gott, aber doch auch ein Gewaltiger überhaupt zu verstehen sein. 7 enthält eine Langzeile; denn das אֱנוֹשׁ, das nur passte, wenn es sich ursprünglich schon um das allgemeine Weltgericht handelte, ist zu tilgen und לָבֵב für לְבַב zu punktieren: *Drum* (weil eine so gewaltige Macht heranzieht, gegen die jeder Widerstand aussichtslos ist) *werden alle Hände schlaff* Jer 50 43 Zph 3 16 *Und jedes Herz* aller Mut *zergeht.* Duhm und Cheyne sehen in unserem Vers die Anfänge zweier Zeilen, deren Rest verloren sei. 8 וְנִבְהָלוּ *sie sind bestürzt,* zu dem LXX צִירִים in der Bedeutung πρέσβεις *Boten* 18 2 als Subjekt fasst, ist der Rest einer Zeile, deren Ergänzung nicht möglich ist. Vielleicht deutet der Pasekstrich die Beschädigung noch an, die allerdings schon zur Zeit der LXX vorhanden war. Das Übrige bildet zwei gute Langzeilen: *Krämpfe* צִירִים *und Wehen* sind Objekt von יֹאחֵזוּן *bekommen sie* vgl. zu Hi 18 20, *Wie eine Gebärende winden sie sich; Einer starrt den andern an, Flammengesicht ist ihr Gesicht,* sie sind konsterniert und wie von Fieber ist ihr Angesicht in der Aufregung erglüht; vgl. Jo 2 6 Na 2 11.

Vollständig und sicher sind nur fünf Zeilen der Strophe erhalten: 2 (v. 5) + 1 (v. 7) + 2 (v. 8). Von einer der zwei übrigen ist וְנִבְהָלוּ v. 8 ein sicherer Rest und v. 6 ist entweder eine Umänderung oder ein Ersatz der andern. Die Verderbnis der Strophe rührt von der Absicht her, aus dem Unglückstag, der Babel vernichtet, den Tag des Weltgerichtes zu machen, das auch die Nachbildung unseres Capitels in Jer 50 f. noch nicht hier vorgefunden hat. Dieser Absicht dienen neben v. 6 (vgl. dazu oben) die Einschiebungen: כָּל־ v. 5 und אֱנוֹשׁ v. 7, vgl. noch zu v. 9.

Die dritte Strophe v. 9–12: Die Verheerung, die Jahwe anrichtet. 9 Nach v. 6 ist auch hier יוֹם יְהוָה, jedenfalls aber יוֹם eingesetzt; Jahwe kommt und sein Heer, darauf passt אַכְזָרִי *grausam* vgl. Jer 30 14 50 42 viel besser als auf יוֹם. Zu dem Waw concomitantiae = *mit* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 154 a Anm. b. Da das Suffix in חַטָּאֶיהָ genügt, ist wohl מִמֶּנָּה zu tilgen (so Duhm): *Schon kommt ein Grausamer In Grimm und Zornesglut, Die Erde zur Wüste zu machen Und die Sünder auf ihr zu vertilgen.* 10 Die Finsternis ist auch hier wieder das Bild für das Unglück vgl. 5 30 8 22 Am 5 18 Zph 1 15 und bes. Hes 30 18 32 7 f. im Orakel gegen Ägypten. Da die כְּסִילֵיהֶם *Orione* d. h. die grossen Sternbilder überhaupt doch auch zu den *Sternen des Himmels* gehören, ist wahrscheinlich כּוֹכְבֵי mit Duhm zu tilgen; das ist die einfachste Hilfe, wogegen es unnötig ist, mit Kittel die Orione durch כּוֹכְבֵיהֶם *ihre Sterne* zu ersetzen oder mit Cheyne für den ganzen Anfang des Verses zu lesen: עַיִשׁ וְכִימָה וּכְסִיל „der grosse Bär, die Plejaden (?) und Orion". Das כוכבי ist möglicher-

weise aus einem nach Hes 32 7 eingesetzten בְּכַבּוֹתָהּ „bei der Auslöschung resp. Vernichtung Babels" entstanden. Also: *Denn die Himmel und ihre Orione Lassen ihr Licht nicht leuchten, Finster ist die Sonne bei ihrem Aufgang Und der Mond ohne Glanz.* Das אורו ist Zufügung nach der ersten Zeile (DUHM). **11** Worte Jahwes, wie v. 3. תֵּבֵל *der Erdkreis* steht immer ohne Artikel, wie ein Nomen proprium vgl. 10 25. Entsprechend עֲוֹנָם lese man mit DE LAGARDE u. a. רָעָתָהּ *ihre* scil. der תֵּבֵל *Bosheit.* הִשְׁבַּתִּי ist „zur Ruhe setzen", „ein Ende bereiten", „austreiben" vgl. Dan 11 18, und אַשְׁפִּיל ist Hinzufügung nach 2 9 11 17 5 15, wie אורו v. 10 und אוֹפִיר v. 12 (so DUHM). *Heimsuchen will ich am Erdkreis seine Bosheit Und an den Gottlosen ihre Schuld Und austreiben den Übermut den Vermessenen Und den Hochmut den Tyrannen.* Die Babylonier sind die Bosheit der Welt, die רְשָׁעִים, זֵדִים und עָרִיצִים. **12** Die Vernichtung ist eine so gewaltige, dass *seltener sind die Menschen als Feingold Und Sterbliche als Golderz.* אוֹפִיר ist hinzugefügt; über die Lage von Ophir vgl. zu Gen 10 29 und I Reg 9 28.

Die vierte Strophe v. 13–16: Die panische Flucht aus Babel und das Schicksal derer, die vom Feinde erwischt werden. **13** Nicht nur verlieren die Gestirne ihren Glanz v. 10, selbst Himmel und Erde erzittern vgl. Jer 10 10 und zu 1 2. Für אַרְגִּיז l. nach LXX mit DUHM, da sich Jahwes Rede nicht weiter fortsetzt, יִרְגְּזוּ *es erbeben.* מִמְּקוֹמָהּ könnte hier hinzugefügt sein, wie die überschüssigen Worte v. 10 11 12; vgl. Jer 8 16 10 20 49 21 51 29 Jdc 5 4. Zu חֲרוֹן אַפּוֹ vgl. v. 9. **14** Mit einem Male stiebt dann das Völkergewimmel in Babel auseinander, die Kaufleute, die dort sich finden 47 15 Jer 51 44, die Völker, die dort zusammenkommen vgl. πάμμικτος ὄχλος AISCHYLOS Perser 53. Jeder denkt nur an sein Heil in der Flucht. v. 14ᵇ = Jer 50 16. וְהָיָה כְּ ist zusammenzunehmen = dann siehts aus, *dann gleicht alles einer gescheuchten Gazelle Und einer Herde, die auseinanderstiebt.* **15** Wer nicht fliehen kann, wie vor allem die Babylonier, die in Babel daheim sind, den ereilt der Tod; an Widerstand ist nicht zu denken. הַנִּסְפֶּה parallel zu הַנִּמְצָא, ist *der aufgegriffene, der erwischte.* DUHM stellt aus metrischen Gründen die Glieder um, hier war eine Verwechslung bei dem ähnlichen Zeilenanfang leicht. **16** Schrecklich ist das Schicksal der Angehörigen der Babylonier. Der Vers zeigt den Hass, der den Dichter gegen Babel erfüllt; so haben aber die Perser bei der Eroberung nicht gehaust. לְעֵינֵיהֶם *vor ihren Augen* Gen 23 11 kann sich mit seinem Suffix nicht auf die selben beziehen, wie das Suffix in עֹלְלֵיהֶם; die Durchbohrten sehen doch nicht mehr. Es ist jedenfalls etwas in v. 16ᵃ ausgefallen, wie auch im zweiten Langvers nach בָּתֵּיהֶם etwas zu fehlen scheint. Überhaupt ist der Inhalt des Verses demjenigen von v. 18 sehr verwandt. P. HAUPT bei CHEYNE schlägt vor, aus Sach 14 2, wo sich die zwei letzten Glieder von v. 16 wiederfinden, וְנִלְכְּדָה הָעִיר „und die Stadt wird eingenommen", in unseren Text zu übertragen und dann so zu ordnen, dass voran die Schändung der Frauen und die Zerschmetterung der Kinder und nachher die Eroberung der Stadt und die Plünderung der Häuser zu stehen kommen. Aber diese Reihenfolge leuchtet nicht ein und die Länge der Zeilen resp. Halbzeilen entspricht dem Metrum nicht. Für

תִּשָּׁגַלְנָה soll in der Synagoge nach dem Ḳĕrē תִּשָּׁכַבְנָה gelesen werden, weil man dies Wort später als weniger anstössig empfand.

Die fünfte Strophe v. 17–19: Die Meder sind der Feind, der das furchtbare Gericht vollzieht. **17** Die erste Zeile ist verstümmelt: es fehlt hinter מָדַי wohl ein zweiter Name, etwa וְאֶת־עֵילָם (Duhm). Die Meder sind Feinde, die wohl, wenn v. 16 (s. dort) ursprünglich ist, auch Lust am Plündern haben, aber doch nicht so, dass sie sich durch Geld loskaufen liessen, wie einst die Skythen in Ägypten. **18** Nur Trümmer sind von den zwei Zeilen, die offenbar v. 18ª repräsentieren sollte, erhalten. Es kann doch nicht heissen: „Und Bogen werden Jünglinge zerschmettern". וּקְשָׁתוֹת wird zur ersten Zeile gehören, die nach Jer 50 42 gelautet haben mag: *Bogen und Speer halten sie, Grausam sind sie,* so Duhm. Die für die zweite Zeile übrig bleibenden Wörter נְעָרִים תְּרַטַּשְׁנָה passen in keiner Weise zusammen: נְעָרִים kann nicht Subjekt, noch gut Objekt zu dem femininen Verbum sein; am ehesten ist ein feminines Subjekt, etwa נְעָרוֹת, zu erwarten und das Verbum im Passiv zu lesen, also vielleicht: וְאֶת־כָּל־נְעָרִים יְנַפֵּצוּ וּנְעָרוֹת תְּרֻטַּשְׁנָה *und alle Jünglinge zerschmeissen sie Und die Mädchen werden zerschmettert,* vgl. Jer 51 20–24. **18ᵇ** giebt die letzte Zeile, doch sind vielleicht die Glieder umzustellen, sowohl um des Metrums, als auch um der Klimax willen: Jünglinge (Mädchen), Kinder, Leibesfrucht, so Duhm, Cheyne. **19** Endlich wird Babel mit Namen genannt; wie über Sodom und Gomorrha, so soll über Babel *die Zier der Reiche, die stolze Pracht der Chaldäer* nicht nur eine gewöhnliche, sondern eine Elohim-Zerstörung ergehen vgl. Am 4 11 Jer 49 18 50 40 Dtn 29 22. Zu מהפכה vgl. auch 1 7.

Die sechste Strophe v. 20–22: Babel bleibt für immer eine von jedem Menschen gemiedene Trümmerstätte. **20** Zwei Zeilen, deren erste Jer 50 39ᵇ, deren zweite Jer 50 40ᵇ wiederholt ist: In Ewigkeit soll Babel von Menschen nicht besiedelt, noch bewohnt sein; nicht einmal vorübergehend werden *Araber* עֲרָבִי Steppenbewohner, Beduinen, die Jer 3 2 zuerst genannt sind, dort zelten oder ihre Karawanen sich lagern lassen. יַהֵל = יַאֲהֵל mit Synkope des א, denominativ von אֹהֶל, *das Zelt aufschlagen* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 68 k. Auch Hirten werden dort niemals für ihre Herden einen Lagerplatz wählen. **21** Es sind drei Zeilen, aber wieder fehlt den beiden ersten die zweite Hälfte. *Wüstentiere sollen dort hausen,* צִיִּים sind wahrscheinlich nach dem Arabischen *Wildkatzen. Ihre Häuser sollen angefüllt sein mit* אֹחִים ἅπ. λεγ., das doch wohl eher *Uhus,* als *Schakale* bedeutet. *Strausse sollen dort wohnen Und Satyre dort tanzen.* בְּנוֹת יַעֲנָה „Töchter der Wüste" ist Name für die Strausse, und שְׂעִירִים „Haarige" sind die Satyre, die bocksgestaltigen Dämonen, die in der Wüste wohnen, vgl. auch עֲזָאזֵל, ferner Tob 8 3 Mt 12 43 Lk 11 24 ApkJoh 18 2. Es ist altes Heidentum, das in diesen Gestalten fortlebt vgl. Lev 16 10 17 7 und Vergilius eclog. 5 73: saltantes Satyri; oft sind auch die Elohim der alten heiligen Kultstätten zu Dämonen und Gespenstern geworden. Zu dem Vers vgl. noch Zph 2 14 f. Jer 50 39 51 37 Jes 34 11–15. **22** Der Singular וְעָנָה stimmt nicht zu den folgenden pluralischen Subjekten; daher ist der Plural וְעָנוּ mit Duhm zu lesen, weniger gut ist trotz κατοικήσουσι in

LXX das von CHEYNE vorgeschlagene, aber in der Zeile vorher schon gebrauchte וְשָׁכְנוּ. *Es werden anstimmen* heulen *die* אִיִּים *Heuler,* womit dasselbe gemeint ist, wie mit תַּנִּים *Schakale,* für welche אִיִּים nur ein andrer Name ist. Diese Heuler und Schakale heulen zum Tanz der Satyren in den weiten Hallen, die vormals der Lustbarkeit der Babylonier dienten vgl. 47 1 58 13. Notwendig muss für בְּאַלְמְנוֹתָיו, dessen Suffix unverständlich und dessen Bedeutung sonst überall „Witwe“ ist, gelesen werden: בְּאַלְמְנוֹתֶיהָ *in ihren* nämlich Babels *Palästen* vgl. עִתָּהּ und יָמֶיהָ v. 22ᵇ. *Nahe herbei ist gekommen ihre Zeit Und ihre Tage ziehen sich nicht in die Länge,* d. h. die Zeit des Falles ist nahe. Lange ist es nicht mehr gegangen; Cyrus ist gekommen, aber Babel hat er nicht zerstört, dass Schakale dort ihre Konzerte aufführten und die Kobolde dazu tanzten. In dieser Hinsicht hat Cyrus der Erwartung des Dichters nicht entsprochen.

b) 14 1–4ᵃ Israels Zurückführung und Glück in der Heimat;
redaktionelle Überleitung von dem Gedicht über Babels Untergang 13 2–22 zu dem Lied über den Sturz des babylonischen Königs 14 4ᵇ–21. Die Verse sind Prosa, sehen in dem Zusammenbruch Babels, das für sie die Weltmacht überhaupt repräsentiert, den Anbruch der Heilszeit mit all ihrem herrlichen Glück für die Juden. An der heidnischen Welt wird die Rache vollzogen und Israel gelangt endlich zu der längst verheissenen Ruhe s. zu v. 3.

1 Da kein Zweifel daran möglich ist, dass Jahwe mit Israel Erbarmen (יְרַחֵם) und noch an ihm Wohlgefallen hat (בָּחַר vgl. Sach 1 17 2 16 3 2), dies auch deutlich manifestieren wird, so muss die Vernichtung der Weltmacht erfolgen. Die Liebe zu Israel ist der Grund (כִּי *denn*) für Jahwe, einzuschreiten, und für Israel, den Untergang „Babels“ sicher zu erwarten. Die weiteren Folgen dieses Erbarmens sind: Ansiedlung der Israeliten auf ihrem heimatlichen Boden (הִנִּיחַ = *hinsetzen, ansiedeln*), Anschluss von Fremden an Israel vgl. Sach 2 15 Jes 56 3–7, und selbst Verbindung dieser Proselyten mit Israel durch connubium (נִסְפַּח = *sich zugesellen* ist vielleicht doch verwandt mit מִשְׁפָּחָה, also = sich in die Sippe aufnehmen lassen). Wie dieses הִנִּיחַ geschieht, sagt **2**: Die Völker bringen die Israeliten heim und werden dort die Sklaven und Sklavinnen der Heimgebrachten vgl. 49 23 60 10 14 61 5. Grammatikalisch ist der Vers nicht glatt: Zuerst sind die Völker Subjekt; sobald aber die Juden auf heimatlichem Boden sind, werden sie das Objekt der Zurückgeführten, die sich die Heiden als Besitz aneignen (וְהִתְנַחֲלוּם) und so zu *Fängern ihrer Fänger* (Citat aus Jdc 5 12 vgl. dort) und zu Beherrschern ihrer einstigen Unterdrücker werden, vgl. auch das נֹגֵשׂ v. 4ᵇ. Dann aber wird mit samt der נַחֲלָה v. 2 einmal die längst verheissene Menucha מְנוּחָה *Ruhe* eintreten vgl. Dtn 12 9; der Frohndienst hat ein Ende 40 2, alle Qual und Unruhe und die harte Sklavenarbeit, womit Israel abgearbeitet wurde, sind vorüber; aus der „ägyptischen“ Sklaverei ist es endlich befreit vgl. zum Ausdruck הָעֲבֹדָה הַקָּשָׁה Ex 1 14 (PC). Den Israeliten also endlich die Entschädigung für ihre Leiden in einem Leben in Reichtum und Glück, den Heiden aber die Arbeit! 4ᵃ וְנָשָׂאתָ setzt וְהָיָה von v. 3 fort: dann können die Juden das Lied v. 4ᵇ ff. auf den König von Babel anstimmen. וְאָמַרְתָּ dient hier zur Einführung wie 12 1 vgl. dort.

c) 14 4^b–21 Der Gesang über den Sturz des babylonischen Königs.

Das Gedicht, das aus fünf siebenzeiligen Strophen, welche wie die in Cap. 13 gebaut sind, besteht, ist nicht ein spöttisches Klagelied auf den bereits gestürzten König, sondern eine Weissagung seines nahen Sturzes, den der Dichter als schon eingetreten darstellt und von dem er daher im Perfektum redet. Das Gedicht zeichnet sich durch poetische Schönheit, namentlich durch Darstellung wirkungsvoller Kontraste aus.

Die erste Strophe v. 4^b–8: Die Freude der ganzen Welt über den Untergang des Bedrückers. 4^b Über אֵיךְ *wie,* den Anfang eines Klageliedes, vgl. 1 21 zu אֵיכָה. Für מַדְהֵבָה, das unverständlich ist, wird nach LXX seit J. D. Michaelis fast allgemein מַרְהֵבָה = *Toben, Wüten* gelesen vgl. das Verbum רָהַב 3 5 und das Nomen רַהַב 30 7. Es bezeichnet dann gut das herrische übermütige Wesen, mit dem die Babylonier die Völker bedrückten. Da der babylonische König vom Dichter nachher überall angeredet ist vgl. v. 8 ff. bes. v. 12, könnte man versucht sein שָׁבַתְּ zu lesen; doch scheint die objektivere dritte Person am Anfang wirkungsvoller: *Wie ist still geworden der Bedrücker, Stille das Wüten!* 5 שָׁבַר klingt an שָׁבַת an und giebt so trefflich den Grund des שָׁבַת, wie wenn es dies Wort verbessern sollte. Für משְׁלִים ist nicht mit Guthe der Singular zu lesen, der babylonische König hat viele Herrscher zu seinen Diensten und die Singulare מַכָּה und רֹדֶה v. 6 beziehen sich auf מַטֵּה und שֵׁבֶט *Stock* und *Scepter* in v. 5. 6 סָרָה bedeutet hier *Aufhören, Ablassen,* also בִּלְתִּי סָרָה *unaufhörlich.* Für מֻרְדָּף „Verfolgung" wird seit Döderlein das notwendige, רֹדֶה entsprechende מִרְדַּת *Knechtung, Unterjochung* gelesen, eine Nominalbildung wie מִקְנָה „Kauf" von קָנָה; ebenso muss für das Perfektum חָשָׂךְ nach בְּלִי ein Nomen, also wohl der Inf. חֲשֹׂךְ *ohne Einhalt, ohne Schonung* punktiert werden. 7 Die ganze οἰκουμένη freut sich und bricht in Jubel aus vgl. 44 23 49 13 55 12. 8 Auch die Cypressen und Cedern des Libanons freuen sich; jetzt bleiben sie verschont, da der babylonische Herrscher, der für Kriegsmaterial und Luxusbauten auch unter den Waldungen Verheerungen anrichtete, sich gelegt hat; vgl. 37 24.

Die zweite Strophe v. 9–11: Die Aufregung der Unterwelt bei der Ankunft des Königs. 9 Auf Erden ist es mit dem Sturze des Königs still geworden, nun wird es dafür lebendig und herrscht Aufregung in der sonst so stillen Unterwelt. Schĕōl ist personificiert, aber nicht etwa als Göttin gedacht, sondern als Land gefasst; gerade so werden Länder personifiziert vgl. 7 2. *Drunten gerät deinetwegen Scheol in Aufruhr Deiner Ankunft entgegen.* שְׁאוֹל ist immer femininisch; daher sind עורר und הקים nicht als Perfekta, sondern als Infinitive zu lesen: עוֹרֵר und הָקִים (Bickell u. a.). Die Infinitive schildern die Unruhe Scheols, die die Schatten *aufstört* und *aufjagt* von ihren Thronen. Die Schatten heissen רְפָאִים; man bringt gewöhnlich diesen Namen mit רָפָה *schlaff* in Verbindung und vergleicht damit das griech. καμόντες. Die Ableitung ist jedoch nicht sicher, es heissen auch die Riesen der Urzeit רְפָאִים. Ob nun aber diese als die „Erstlinge des Totenreiches" den Bewohnern des Totenreichs überhaupt den Namen gegeben (Duhm), oder ob umgekehrt רְפָאִים, ursprünglich „Totengeister" bezeichnend, naturgemäss bei der Nachwelt der Name für die in Scheol befindliche „Urbevölkerung" geworden sei (Stade

Gesch. Isr. I 420, Schwally Leben nach dem Tode 64 f.), ist schwer zu entscheiden; jedenfalls verdient es Beachtung, dass auch die Phönizier die Schatten Rephaim nannten. Die Schatten, die einst עַתּוּדִים, *Leithämmel,* also Führer, auf Erden waren vgl. Jer 50 8 Sach 10 3, haben auch in Scheol ihre Throne. Vgl. über die Bedeutung dieser Stelle für unsere Kenntnis von Scheol S. 128 f. **10** Nach יַעֲנוּ fehlt etwas zur Vervollständigung des ersten Halbverses, vielleicht ein בְּשִׂמְחָה: *Sie alle stimmen an mit Freuden* oder: mit Staunen, *Und sagen zu dir* v. 10b und v. 11: *Auch du,* von dem wir ganz anderes hörten durch die neuen Ankömmlinge in Scheol und demgemäss auch ganz andres erwarteten, *bist siech geworden wie wir, Bist uns gleich geworden.* Mit der Klage über das Elend und die Trostlosigkeit in Scheol mischt sich bei diesen Worten die Freude, den als Genossen des Elends zu wissen, der so hoch und gross auf Erden gewesen war. **11** *In Scheol hinab ist deine Majestät gestürzt, Das Rauschen deiner Harfen.* Wo einst seine Harfen rauschten, da führen jetzt Satyre, Uhus und Schakale den Tanz auf 13 21 f., und drunten in der Unterwelt darf er nicht einmal auf dem Throne sitzen, wie die andern Könige; er ist als ein besiegter und gestürzter König gestorben und unbegraben geblieben. Wie ein Verworfener liegt er da, keine Pietät hat sich um seinen Leichnam bekümmert. Fäulnis und Verwesung ist sein Lager, Gewürm seine Decke; so ist der Boden der Unterwelt für den, der kein Grab hat und in seinem Felsengrab nicht bestattet ist. Für יֻצַּע Hoph. von יצע „Würmer werden dir unterbreitet" vgl. 58 5, Konstruktion des Passivs mit Objekt des Aktivums, liest man besser ein Substantivum, entweder Stat. abs. יָצוּעַ *Lager* (so Duhm) oder stat. constr. יְצוּעַ *unter dir ist ein Lager von Fäulnis Und deine Decke ist Gewürm.* מְכַסֶּה ist Substantivum, wie יְצוּעַ.

Die dritte Strophe v. 12–15: Der Kontrast zwischen Wollen und Erfolg, der schon in v. 11 von den Schatten hervorgehoben ist, wird hier vom Dichter selber weiter ausgeführt. **12** beginnt mit אֵיךְ wie die erste Strophe v. 4b, vgl. auch zu v. 20. Der Gegensatz: ein himmlisches Glanzgestirn — in die Unterwelt hinabgeschlagen; ein unter den Sternen thronender König — in die „Hölle" gefahren. Mit הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר wird der König angeredet; er heisst הֵילֵל, offenbar von der Masora falsch punktiert = „heule" für הֵילָל *Glanzstern,* d. i. wie בֶּן־שָׁחַר *Sohn des Frühlichts, Sohn der Aurora,* zeigt, der Morgenstern, LXX ἑωσφόρος, Vulg. Lucifer. Tertullian und Gregor der Grosse, die hier den Sturz des Satans beschrieben fanden, haben damit dem Satan zu dem Namen Lucifer verholfen. Aus der Morgenröte geboren ist er ein Halbgott und wollte ein ganzer Gott werden v. 13. Für den Vergleich eines Königs mit einem Sterne vgl. Num 24 17 Apk Joh 22 16 und zu Hes 32 7. Vor נִגְדַּעְתָּ ist mit Budde אֵיךְ aus der ersten Zeile zu wiederholen: *Wie bist du zu Boden gefällt* חוֹלֵשׁ עַל־גּוֹיִם! Nach Ex 17 13 wird חולש gewöhnlich gefasst = „schwächend", „niederstreckend"; aber dort steht das Objekt mit אֶת־ und sonst bedeutet חָלַשׁ „schwach, hinfällig sein" vgl. Hi 14 10, חָלַשׁ Jo 4 10. Darum ist die Übersetzung „Niederstrecker von Nationen" kaum haltbar, man müsste denn wohl כָּל־ für על oder מוֹשֵׁל für חולש lesen, oder um einen ähnlichen Sinn zu erhalten, der LXX folgend שׁוֹלֵחַ vermuten und mit Einsetzung oder Ergänzung von יָד

übersetzen: *der die Hand ausstreckte nach den Völkern.* Es hat daher viel für sich, mit Gunkel Schöpf. und Chaos S. 132 חוֹלֵשׁ zu behalten, aber = *starr* (in der Leichenstarre) *daliegend* zu fassen und für גּוֹיִם, das als falsche Auflösung der Abkürzung גוי״ oder als Textverderbnis anzusehen ist, גְּוִיֹּת *Leichen* zu lesen. Dass dann לָאָרֶץ *in die Erde, zu Boden* hier die Tiefen der Erde, die Unterwelt, meint, ist zuzugeben, aber dass אֶרֶץ ganz speciell auch die Unterwelt bezeichne, damit nicht erwiesen. Somit lautet v. 12b: *Wie bist du zur Erde hinabgeschlagen Starr daliegend auf Leichen!* Dass nun irgend ein Mythus vorhanden war, der an den hellaufleuchtenden, aber bald verschwindenden Morgenstern sich anknüpfte (vgl. auch Phaethon), ist sehr wohl möglich (Gunkel a. a. O. S. 132—134); unser Dichter spielt dann auf denselben an: Der König, von dem er spricht, ist auch ein solcher Aurorasohn, der in die Hölle fährt, leichenstarr auf den Leichen der Erschlagenen liegend. **13** Um so grösser ist der Kontrast, als der König, wie jener Aurorasohn, den Himmel erstürmen und sich einen Platz auf dem Götterberge verschaffen wollte. *Hoch über den Gottessternen* und *im äussersten Norden* ist der הַר מוֹעֵד, *der Versammlungsberg,* der Ort, wo die Götter sich versammeln, der Götterberg, wo der König hinstrebte. Der Götterberg, der somit der höchste Berg der Erde ist und im Norden liegt, ist vielleicht an dem Nordpol gedacht, um den die Sterne kreisen und der so über denselben zu liegen scheint (Gunkel). Die Anschauung, dass die Götter auf dem Götterberg im Norden wohnen, ist die des Aurorasohnes; der הַר הָאֱלֹהִים der Israeliten lag im Süden am Horeb vgl. Ex 3 1. **14** *Ich steige über die Wolkenhöhen, Dem Höchsten mich gleichzustellen.* Von den Wolken sind die Sterne verhüllt, so wohnen über den Wolken die Götter; für בָּמֳתֵי *bāmŏtē* ist wohl besser בָּמֹתֵי zu schreiben vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 87 s. עֶלְיוֹן *der Höchste* ist eine später beliebte Bezeichnung Gottes in Psalmen z. B. 18 14 21 8 46 5 50 14 etc. und in Daniel z. B. 3 26 32 4 14 21 etc., sie findet sich aus ungefähr gleicher Zeit, wie hier, Thr 3 35 38 Dtn 32 8, und vor dem Exil nur Num 24 16, wenn diese Stelle vorexilisch ist vgl. Diehl Erkl. von Ps 47 S. 7—10. **15** In schneidendem Gegensatz zu diesen allerhöchsten Aspirationen steht der wirkliche Ausgang; kurz und schlagend wird er beschrieben, eingeleitet mit אַךְ = nichts von alledem, was du hoffst, *nur* das hast du erreicht: *in Scheol bist du hinabgestürzt In die tiefunterste Grube.* Scheol ist einer Cisterne בּוֹר zu vergleichen, also = in Scheol, wo sie am tiefsten ist. Statt droben in der Höhe beim Höchsten langt der Aurorasohn drunten im tiefsten Abgrund an, wo Moder sein Lager und Würmer seine Decke sind.

Die vierte Strophe v. 16–19: Das Staunen der Menschen über diesen unglaublichen Wandel seines Geschickes. **16** Der Sturz des gewaltigen Königs, die Betrachtung seiner starr und unbegraben daliegenden Leiche, erfüllt die Menschen mit Staunen, und ihn betrachtend fragen sie nachdenklich: *Ist das der Mann, der die Welt erzittern machte, Der Reiche erschütterte!* **17** setzt die Rede der erstaunten Menschen fort: *Der den Erdkreis zur Wüste machte Und seine Städte zerstörte.* Wie 13 22 ist das Suffix unrichtig, man hat עָרֶיהָ zu lesen, weil תֵּבֵל stets femininum ist; dagegen sind אֲסִירָיו *seine* des Königs *Gefangene.* Da פָּתַח nicht mit persönlichem Objekt gebraucht wird,

so ist nach Jer 40 4 Ps 102 21 105 20 das Pi. פִּתַּח zu punktieren = zu einem machen, dem geöffnet ist, also = befreien, freigeben: *seine Gefangenen gab er nicht frei.* Für den Schluss der Zeile ist בָּיְתָה *nach Hause* zu wenig und könnte eher noch zur ersten Hälfte vor die Cäsur gehören. So urteilt DUHM und sieht in den Anfangsworten von v. 18 כָּל־מַלְכֵי גוֹיִם den Abschluss der Zeile und die Erklärung zu אֲסִירָיו, „lauter Völkerkönige". Aber dazu passt es dann nicht, dass im Folgenden diese Völkerkönige als in Ehren begraben, und zwar in ihrer Heimat, erscheinen. Dann wird sich eher eine Umstellung empfehlen: Es ist nämlich אִישׁ בְּבֵיתוֹ als Abschluss von v. 17, wo es noch durch בָּיְתָה markiert ist, heraufzunehmen, zugleich aber für בְּביתו notwendig לְביתו zu lesen: *Seine Gefangenen gab er nicht frei, Keinen in seine Heimat* (so BUDDE, CHEYNE). Diese Wiederherstellung des Textes ist viel besser und einfacher als die Vermutung von GRÄTZ, PERLES, KITTEL, es sei zu lesen: לַאֲסִירִים לֹא פִּתַּח בֵּית הַכֶּלֶא = den Gefangenen öffnete er nicht das Haus des Gefängnisses. 18 Der Dichter nimmt wieder selber das Wort und zeigt den Gegensatz zwischen den Königen der Welt und dem von Babel. Zu Anfang ist כָּל־ mit CHEYNE zu tilgen, da es neben dem folgenden כֻּלָּם überflüssig ist: *Die Könige der Völker allesamt Ruhen in Ehren.* אִישׁ בְּבֵיתוֹ gehört zu v. 17 vgl. dort. 19 וְאַתָּה *Du aber bist hingeworfen* bildet einen guten Gegensatz zu der ehrenvollen Bestattung aller Völkerkönige; aber was folgt, ist in Unordnung und unmöglich als Fortsetzung: „*aus* deinem Grabe" geht nicht, weil von einer Grabschändung nicht die Rede ist; „ohne Grab" müsste hebräisch jedenfalls ohne Suffix stehen, und „fern von deinem Grabe" thut dem מִן Gewalt an. Dass auch כְּנֵצֶר נִתְעָב לְבֻשׁ den Zusammenhang verwirrt, zeigt der Versuch den Text zu übersetzen: Du aber bist hingeworfen aus deinem Grab, wie ein verabscheuter Zweig, überkleidet mit Erschlagenen! Das ist doch sehr schwer verständlich; man nehme daher mit DUHM die den Sinn verwirrenden Worte מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר נִתְעָב לְבֻשׁ heraus und lese das übrigbleibende unter Einsetzung eines בְּ, das verloren gegangen sein muss, vor הֲרֻגִים zusammen, so ergeben sich für v. 19 folgende zwei Zeilen, die die Strophe gut abschliessen: *Du aber bist hingeworfen unter Erschlagene, Schwertdurchbohrte, Hinabfahrend zu den Steinen der Grube Wie ein zertretenes Aas.* Nur wird man mit GUNKEL und CHEYNE für die auffallenden „Steine der Grube" lesen אַדְנֵי בוֹר *der Fussboden* von Scheol cf. Hi 38 6, und endlich wird יוֹרְדֵי mit sog. Jod compaginis, bezüglich auf אַתָּה, zu punktieren sein (so DUHM): *Du fährst hinab zum Boden der Grube Wie ein zertretenes Aas,* während alle Könige ausser dir in Ehren ruhen v. 18. Die in v. 19 ausgeschalteten Worte bilden mit v. 20 und v. 21

die fünfte Strophe: Ein Grab bleibt ihm versagt und seine Familie wird ausgerottet. Das ist das Ärgste, was ihm widerfahren kann, aber ihm auch nicht erspart wird. Der Rest des 19. Verses ist mit DUHM und CHEYNE auf die erste und zweite Zeile so zu verteilen, dass לְבֻשׁ der zweiten, dagegen מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר נִתְעָב als Schluss der ersten zugerechnet wird. Für die erste Zeile fehlen somit noch zwei Wörter, von denen vermutlich nach dem Anfang der ersten und dritten Strophe das erste אֵיךְ *wie* lautete. Als das zweite passt dem Sinne nach gut das Verbum נִגְזַרְתָּ „du bist ausgeschlossen", „abgeschnitten"

II Chr 26 21 Jes 53 6 Ps 88 6, welches DUHM einsetzt: *Wie bist du doch ausgeschlossen von deinem Grabe,* das bereits für dich bestimmt und als ein prächtiges Königsgrab hergestellt war, *Wie ein verabscheuter Spross!* נֵצֶר ist wie 11 1 zu fassen, doch ist die Vermutung SCHWALLYS ZATW 1891, 258, es sei כְּנֵפֶל *wie eine Fehlgeburt* zu lesen, beachtenswert, da die Fehlgeburt in kein Grab kam vgl. Hi 3 16. Für die zweite Zeile ist weit mehr zu ergänzen, da nur לְבוּשׁ noch übrig bleibt. DUHM denkt, es könnte nach לְבוּשׁ ein בֹּשֶׁת weggefallen sein, sodass der Schluss der zweiten Zeile ursprünglich gewesen wäre: *bekleidet mit Schande;* dann könnte mit BICKELL und DUHM der Anfang etwa folgendermassen in Parallele zur ersten Zeile hergestellt werden: אֵיךְ שָׁכַבְתָּ מִכָּבוֹד und die Zeile lauten: *Wie liegst du ohne Ehren da Bekleidet mit Schande.* **20** Der Anfang fehlt; denn das Suffix in אִתָּם hat kein Wort, worauf es sich bezieht. Im jetzigen Text müsste man an die „Schwertdurchbohrten", „die zur Grube Fahrenden" denken, aber dann wäre es nicht zu verstehen, warum nur der König nicht begraben würde oder warum man auf diese gewundene Art sich ausdrücken sollte, wenn der Sinn wäre, dass alle Erschlagenen und der König mit ihnen unbegraben bleiben. Da man im Grabe „sich zu seinen Vätern, seinen Vorfahren legt", so ist mit DUHM אֲבוֹתֶיךָ am Anfang hinzuzusetzen: *Deine Väter, nicht vereinigst du dich Mit ihnen im Begräbnis; Denn dein Land hast du verderbt, Dein Volk erschlagen.* Die tyrannische Herrschaft, unter der das eigene Volk und Land des Königs litt, ist der Grund seines Sturzes und der Ausrottung seines Geschlechts, seiner ganzen Sippschaft: *In Ewigkeit soll nicht* d. h. nie mehr *genannt werden* זֶרַע מְרֵעִים, wofür nach LXX der Singular מֵרַע zu lesen ist (der Plural stammt aus 1 4), *Die Sippschaft des Bösewichts.* **21** Auch hier ist wegen בָּנָיו *seine Söhne* und LXX der Singular אֲבִיהֶם für אֲבֹתָם ursprünglich: *Richtet her für seine Söhne eine Schlachtbank Wegen der Missethat ihres Vaters;* von den Söhnen eines solchen Vaters ist nichts gutes zu erwarten: *damit sie nicht aufstehen, die Welt einzunehmen Und den Erdkreis zu erfüllen* — mit עָרִים = „mit Städten", das wäre doch nicht schrecklich; man vermutet daher, עָרִים sei entweder Aramaismus für צָרִים „Bedränger" oder Fehler für עִיִּים „Trümmer" oder für עָרִיצִים „Tyrannen". Das ist alles kaum richtig; da das Wort den Vers zu lang macht, auch wenn man mit BUDDE פְּנֵי streichen dürfte, wird es einfach Glosse zu פְּנֵי תֵבֵל sein (DUHM). „Die Erde erfüllen" vgl. Gen 1 28 Ex 1 7.

d) 14 22 f. Die Gewissheit der Zerstörung Babels;

ein späterer Zusatz, der weder zu Cap. 13 noch zu 14 4b–21 ursprünglich gehört, sondern wie 14 1–4a eine nachträgliche Versicherung ist, dass die Weissagung vom Untergang Babels sich erfüllen muss, auch wenn sie mit der persischen Eroberung nicht gekommen ist. Mit dreimaligem נְאֻם יְהוָה wird der Beschluss Jahwes, Babel auszurotten, sicher gestellt.

22 Das עֲלֵיהֶם hat wohl nicht bloss die Angehörigen des Königshauses, sondern die ganze babylonische Sippschaft זֶרַע מְרֵעִים v. 20 im Auge, ob nun der Plural in v. 20 f. schon damals, als der Zusatz beigefügt wurde, oder erst später, am Ende eingeführt von dem, der v. 22 f. hinzufügte, gelesen wurde. Bis auf den Namen soll Babel verschwinden und mit Stumpf und Stiel ausgerottet

werden. Beachte die Allitteration in diesen sprichwörtlichen Redensarten: שֵׁם וּשְׁאָר *Namen und* Rest *Nachkommen* und נִין וָנֶכֶד *Schoss und Spross* (Kind und Kegel) vgl. Gen 21 23 Hi 18 19. **23** Zu v. 23^a vgl. 13 21. Hier wird statt der dort aufgezählten Tiere der קִפֹּד genannt, nach der Bedeutung des entsprechenden Wortes in den verwandten Dialekten *der Igel*, nach GUTHE, CHEYNE die Rohrdommel, weil קִפֹּד 34 11 und Zph 2 14 in Gesellschaft von Vögeln erscheint. Wie Kehricht wird Babel von Jahwe hinweggefegt, und als Kehrbesen dient dabei הַשְׁמֵד *die Vernichtung*.

Die durch 14 1–4^a mit einander verbundenen und durch 14 22f. abgeschlossenen zwei Dichtungen Cap. 13 und 14 4^b–21 sind ursprünglich unabhängig von einander, obschon sie in dieselbe Zeit, nämlich in die Zeit des babylonischen Exils kurz vor Deuterojesaja, als die Meder und Perser mit Cyrus an ihrer Spitze sich regten, also wohl in das letzte Jahrzehnt vor der Eroberung Babels, und vielleicht auch demselben Verfasser gehören. Sicher stammt auf alle Fälle aus dieser Zeit Cap. 13 die Prophezeiung vom Untergang Babels; denn Babel und Medien sind mit Namen genannt vgl. 13 17 19, und die in der zweiten und dritten Strophe durchscheinende Beziehung auf das Weltgericht ist erst später hinzugekommen vgl. oben zu 13 5–8 und 9. Dass Babel nicht so schlimm von den Siegern behandelt wurde, wie der Dichter erwartete, hat die redaktionellen Stellen 14 1–4^a und 14 22f. veranlasst; im übrigen liegt in dieser Verschiedenheit von Weissagung und Geschichte ein Beweis dafür, dass wir eben in Cap. 13 Weissagung haben und vor 539 v. Chr., dem Jahre der Einnahme Babels, stehen.

Auch bei der Dichtung über den Sturz des babylonischen Königs 14 4^b–21 spricht alles dafür, dass wir diese Entstehungszeit anzunehmen haben. Wohl ist der Name von Babel nicht genannt; aber schon der Redaktor hat die Dichtung so verstanden vgl. 14 4 und 22f., dass sie auf den letzten babylonischen König, also auf Naboned 555—539, zu beziehen sei. Dass er grosse Bauten herstellte, wozu er die Erzeugnisse des Waldes nicht schonte, vgl. v. 8, ist sicher, und ebenso wird von ihm v. 20 gesagt werden können, da er über seinen Bauten sein Land vernachlässigte und mit Revolutionen unter dem eigenen Volke zu thun hatte. Übrigens ist schon der Umstand, dass die Babylonier Cyrus mit offenen Armen empfingen, für v. 20 ein Beweis. Gleichwohl ist neuerdings die jesajanische Herkunft der Dichtung behauptet worden. Wie wenig dies aber im Texte einen festen Anhalt hat, zeigt das Schwanken über die Person des Königs, welche gemeint sei. Nachdem nämlich WINCKLER Altorient. Forsch, I, 193f. und W. H. COBB Journ. of Bibl. Lit. 1896, 18ff. in dem König zuerst Sanherib sehen wollten, soll jetzt nach WINCKLER a. a. O. V, 414 eher an Sargon zu denken sein. Jedenfalls kann man darin, dass beide durch Mörderhand fielen, nicht etwa eine Erfüllung der Prophezeiung sehen; denn diese verhiess einen Sturz des ganzen Königshauses und einen Tod in verlorener Schlacht v. 19 21. Selbst die Annahme, dass 14 4^b–21 eine exilische Komposition auf Sanheribs Tod sei (vgl. 37 22–29), ist unmöglich; dann würde man grössere Übereinstimmung mit der Geschichte erwarten müssen; denn dass Sanheribs Geschlecht auf dem assyrischen Throne blieb, konnte man im Exile doch noch nicht gut vergessen haben. Vgl. hierzu bes. CHEYNE Recent Study of Isaiah in Journ. of Bibl. Lit. 1897, 131—135. Zum Metrum vgl. BUDDE ZATW 1882, 12—15, bes. aber BICKELL und DUHM.

Neben Hes 32 17 ff. ist die Dichtung 14 4^b–21, bes. v. 9–11, für die Kenntnis der Anschauungen über Scheol von hohem Interesse. Aus den beiden Stellen ist ersichtlich, dass man zur Zeit des Exils die Schatten in einem grossen Totenreich unter der Erde vereinigt dachte. Dort unten sind sie beisammen, ein schattenhaftes Abbild des einstigen Lebens, saft- und kraftlos, ohne Farbe und Ton, aber noch mit ein bischen Wissen von den Vorgängen auf Erden und der Möglichkeit, Schadenfreude zu empfinden über das Unglück früherer Feinde, ausgestattet. Diese Vorstellung liegt in der Mitte zwischen der alten Vorstellung einer gewissen Verbindung von Seele und Leib, einer Art Traumlebens im Grabe, aus dessen Ruhe die Seelen durch Zauber I Sam 28 oder durch schreckliches

Ergehen der Nachkommen Jer 31 14 aufgestört werden konnten, und der späteren Belebung Scheols durch allerlei Unterschiede, die hervorgerufen wurden durch die Ausdehnung der Vergeltungstheorie auf die Bewohner von Scheol selbst schon vor der Zeit des künftigen Heils und der letzten Entscheidung.

2) 14 24–27 Jahwes Plan über Assur.

Zwei Vierzeiler: der erste = v. 24[b] 25[a]; der zweite = v. 26f. **24** *Geschworen hat Jahwe der Heere wie folgt* (vgl. zu 5 9) leitet das kurze Orakel ein, das wirklich mit einem Schwure beginnt: אִם לֹא = *fürwahr* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 149 b. דִּמָּה vgl. 10 7 bedeutet hier *sich ausdenken, planen*, ganz parallel mit יָעַץ; ebenso ist das sog. Perf. proph. כֵּן הָיָתָה *so geschiehts* parallel mit הִיא תָקוּם *das kommt zu Stande, verwirklicht sich* vgl. 7 7. Das Femininum steht beidemal für unser Neutrum vgl. auch Hes 39 8. Worin dieser von Jahwe gefasste Plan besteht, zeigt **25**: לִשְׁבֹּר *zu zerbrechen*, das von דִּמִּיתִי und יָעַצְתִּי abhängig ist und durch das Verbum fin. אֲבוּסֶנּוּ *zu Boden treten will ich ihn* fortgesetzt ist. Die Vernichtung Assurs erfolgt auf den palästinensichen Bergen im Lande Jahwes, wie die Eschatologie das Weltgericht in der Nähe Jerusalems erwartet vgl. zu 10 12 32f., zum Beweise, dass Jahwe der Vollstrecker ist. הָרַי *meine Berge* sagt Jahwe niemals bei Jesaja von seinem Lande, aber Jes 65 9; bei Hesekiel heisst Palästina הָרֵי יִשְׂרָאֵל vgl. Hes 39 2f., und wie nahe den Späteren unser Ausdruck lag, zeigt die Lesart der Masora Hes 38 21 und Sach 14 5.

Mit der Vernichtung der assyrischen Macht wird Israel befreit v. 25[b]; da jedoch diese Worte sich fast genau in 10 27 wiederfinden und zu den unter sich nicht einmal kongruierenden Suffixen in מֵעֲלֵיהֶם und שִׁכְמוֹ das notwendige Beziehungswort „die Israeliten" fehlt, sind sie hier ein Randcitat aus 10 27. Auch wenn man שִׁכְמָם *ihre Schulter* läse und die prosaische Wiederholung יָסוּר als das Metrum störend tilgte, bliebe die Beziehungslosigkeit der Suffixe auffallend.

26 redet der Prophet und bestätigt, dass זֹאת *dies*, nämlich was Jahwe v. 24[b] 25[a] geschworen hat, der Weltplan sei und dass nach diesem die Weltgeschichte dirigiert werde. Gemeint ist aber nicht, dass, wie es Assur ergehe, so es einem Volke nach dem andern gehen werde; sondern Assur repräsentiert die Weltmacht überhaupt, und das Ziel ist das Gericht über dieselbe auf den Bergen Palästinas. Zur ausgereckten Hand vgl. 5 25 9 11 etc. **27** beweist die Ausführung dieses Planes und das Kommen des Weltgerichts mit der Allmacht Gottes: Jahwes Plan ist unumstösslich, vgl. zu וּמִי יָפֵר 8 10, und seine Hand kann niemand hindern, vgl. zu וּמִי יְשִׁיבֶנָּה 43 13 und ferner Dan 4 32.

Dieses kurze Stück, das vom Plane Jahwes redet, vor Jerusalem die Weltmacht zu vernichten, ist von der höchsten Bedeutung für die Kenntnis von Jes's Anschauungen, wenn es wirklich von Jesaja stammt. Dann geht einmal jener bekannte Zug im eschatologischen Gemälde, welcher das Weltgericht in die Nähe Jerusalems verlegt, auf Jes zurück, und andrerseits schreibt dann Jes Jahwe einen Plan zu, als dessen Ziel er das Weltgericht und nicht das Heil nennt. Dass sich Ähnliches in Jesaja gehörenden Stellen nicht findet (zu 18 5f. vgl. diesen Kommentar), spricht nicht sicher gegen Jesaja als den Verfasser; dagegen ist aber manches andre in diesen Versen, das den Abschnitt von Jesaja herzuleiten verbietet: 1) Nach Jesaja ist der Plan Jahwes das Heil vgl. 8 17 und das Gericht über Juda und Israel vgl. 10 6 22 11, nicht über die Völker; 2) Für Jesaja ist das

Weltgericht nicht, wie für die Späteren, die Kehrseite des Heils, dass das erstere ohne weiteres für das letztere gesetzt werden könnte; 3) Jes's Bestreben und Aufgabe ist es, den Glauben an das Gericht über Juda und Israel und nicht den Glauben an das allgemeine Weltgericht zu fördern, vgl. 5 9, wo Jahwe schwört, sein eigenes Volk zu richten; 4) Für Jesaja erfüllt Jahwes Herrlichkeit die ganze Welt und ist sie nicht nur in der grösseren materiellen Macht verbürgt; auch ist sie ihm nicht erst am assyrischen Weltreich aufgegangen (vgl. zu Cap. 6), so dass der Ort des Gerichts ihm noch den Beweis für Jahwe als den Vollstrecker desselben bringen müsste; 5) Der Abschnitt hat, auch wenn er nicht nur „aus jesajanischen Phrasen zusammengeleimt“ ist, soviele und nahe Parallelen im Buche Jesaja (vgl. oben die Erklärung), dass er sich von den originalen Stücken Jes's sehr unterscheidet; und 6) endlich klingt der Beweis des Glaubens an das Weltgericht für Jesaja zu theoretisch. Mit Recht gilt das Stück daher Stade ZATW 1883, 16; Oort ThT 1886, 193 und Hackmann 106f. für nichtjesajanisch.

Bei dem lehrhaften Inhalt des Abschnitts kann über die Entstehungszeit schwer etwas Bestimmtes gesagt werden. Seit Hesekiel wird das Weltgericht vor Jerusalem erwartet s. zu 10 12; von da an ist das die bleibende Anschauung vgl. Dan 11 45. Der Abschnitt wird am besten in das zweite Jahrh. v. Chr., in die Nähe des Danielbuchs und der makkabäischen Erhebung, gesetzt; da ist Assur-Syrien die Weltmacht vgl. zu 10 16–34 und hoffte man auf die Niederwerfung der feindlichen Heere in den Bergen Judäas.

Der Abschnitt ist ein Seitenstück zu 8 9f. vgl. dort, und folgt hier passend auf das Orakel, das Babels sicheren Untergang prophezeit vgl. 13 1—14 23 bes. 14 22f.: dort der Spruch Jahwes über Babel, hier sein Schwur über Assur. Nach alledem ist es deutlich, dass man 14 24–27 nicht mit Cheyne als Abschluss von 10 5–15 ansehen kann; dort ist ja auch der Plan Jahwes die Bestrafung seines Volkes und nicht die Vernichtung der Weltmacht.

Die hier auf kurzen Ausdruck gebrachte Erkenntnis von dem Plan Gottes in der Weltgeschichte, geht in letzter Linie auf die Propheten des 8. Jahrh. v. Chr., bes. auf Jes, zurück. Das Ziel ist das Heil vgl. Jes 8 17 22 11 Jer 29 11 Deuterojes 55 8f.; aber während für die Früheren das Heil durch das Gericht über das Volk Israel herbeigeführt wird, tritt den Späteren von Hes an der Gedanke an das Gericht über die Welt in den Vordergrund, durch das erst das nun wieder viel weniger geistig gefasste Heil vorbereitet wird. Promiscue kann daher das Weltgericht oder das Heil gesagt werden vgl. auch dazu den ganzen Abschnitt 10 5—12 6.

3) 14 28–32 Das Schicksal der Philister.

Vier Vierzeiler, von denen der vierte (= v. 32, s. dort) verstümmelt ist. Die Überschrift **28** giebt als Datum des Orakels das Todesjahr des Königs Achaz an, vgl. 6 1. Dieselbe findet offenbar irgend einen Zusammenhang zwischen dem Tode Achaz' und dem Inhalt des Orakels (vgl. S. 132); jedoch zeigt das späte הַמַּשָּׂא (vgl. zu 13 1), dass sie auf den Redaktor zurückgeht und daher für die Erklärung von v. 29–32 nicht massgebend sein darf. Aus dem ῥῆμα der LXX auf ein ursprüngliches הַדָּבָר für הַמַּשָּׂא zu schliessen und an Ursprünglichkeit dieser corrigierten Überschrift zu denken, ist verfehlt, vgl. ῥῆμα מַשָּׂא z. B. 15 1 17 1.

Erste Strophe **29**: Philistaeas unberechtigte Freude darüber, dass der Stock, der ihm Schläge versetzte, zerbrochen ist; denn an seine Stelle tritt nur ein schlimmerer Feind. Dass der neue Bedrücker ein Sohn des früheren sei, ist nicht gesagt, sondern nur, dass er derselben Wurzel, aus der die Rute hervorging, entstamme. Das Pflanzenbild wird dann mit dem Bilde aus der

Tierwelt vermischt: Aus der Schlangenwurzel wächst eine *Natter* (vgl. 11 8) hervor und reift sich aus zu einem *geflügelten Drachen* (vgl. zu 6 2).

Zweite Strophe **30**: Während die Judäer wohlbehalten bleiben, werden die Philister vernichtet. Die בְּכוֹרֵי דַלִּים „die Erstgeborenen der Armen“ erklärt man als „die Allerärmsten“, ähnlich wie Hi 18 13 den „Erstgeborenen“ des Todes als „die schlimmste Seuche“. Aber die Unterscheidung zwischen den „Allerärmsten“ und den אֶבְיוֹנִים „Bedürftigen“ ist unverständlich. Man lese daher entweder בְּכָרַי „auf meinen Auen“ Koppe u. a. resp. בְּכָרִי „auf meiner Aue“ Dillmann oder da כַּר überall, wo man ihm die Bedeutung „Aue“ giebt, unsicheren Textes ist 30 23 Zph 2 6 Ps 37 20 65 14, mit Cheyne בֶּהָרַי *auf meinen Bergen* (das zu בהורי wie Gen 49 26 verschrieben war und so zu בכורי werden konnte). Dadurch erhält man eine sehr wohl angebrachte Ortsbezeichnung, und da der Redende Jahwe ist, wie וְהֵמַתִּי v. 30b zeigt, sind die Armen und Geringen Judäer und zwar die treuen demütigen und ergebenen Anhänger Jahwes, wie v. 32 und in so vielen Psalmen. Ganz anders als den Treuen Jahwes ergeht es den Philistern: diese werden, vom Feinde belagert, verhungern und was von ihnen übrig bleibt, erschlagen. Die beiden Verba וְהֵמַתִּי und יַהֲרֹג stehen nicht in Kongruenz; der Drache, den man zum Subjekt des zweiten macht, liegt zu fern (v. 29), man hat daher אֶהֱרֹג, die erste Person, zu lesen. Ferner ist das „Verhungern einer Wurzel“ doch unglaublich und daher, dem *Rest* שְׁאֵרִית entsprechend, mit LXX זַרְעֵךְ *dein Same, deine Nachkommen* zu lesen: Deine Familien hungere ich aus durch Belagerung und was nicht vor Hunger stirbt, wird dem Schwerte erliegen.

Dritte Strophe **31**: Der Feind naht von Norden her, drum: *Heule Thor! schreie Stadt! Verzage* (נָמוֹג der Inf. abs. für den Impera.) *ganz Philistäa!* שַׁעַר bedeutet vielleicht Ortschaft überhaupt, wie in dem deuteronomischen Ausdruck „in deinen Thoren“. Flecken und Städte, soviele in Philistäa sind, sollen erschrecken; denn *der Rauch* der verbrannten Ortschaften und doch wohl nicht nur der Wachtfeuer kündigt den von Norden anrückenden Feind an. וְאֵין בּוֹדֵד בְּמוֹעָדָיו fasst man gewöhnlich, ohne dass מוֹעֵד = *Versammlung, Schar* sicher wäre: *und keiner vereinzelt sich unter seinen Scharen;* Buhl im Lexikon denkt dafür an מוֹקְדָיו = „unter seinen Feuerherden“, eher dürfte בְּעַמּוּדָיו zu lesen sein = *unter seinen Kolonnen,* da עַמּוּד zu עָשָׁן nicht übel passte vgl. Ex 13 22 Jes 9 17 und wir auch von „Heersäulen“ sprechen. In kompakter Heeresmasse, die sich nicht auflöst, zieht der Feind heran.

In der vierten Strophe **32** sind die beiden letzten Zeilen vollständig; aber v. 32a ist zu kurz für die zwei ersten und hat auch kein Subjekt zu יַעֲנֶה, da das unbestimmte *man* zu unbestimmt ist. Duhm vermutet, dass עַמִּי *mein Volk* am Ende der ersten und כִּי יָבוֹאוּ *wenn sie kommen* am Ende der zweiten Zeile abgefallen sei; Cheyne dagegen setzt als Subjekt מֶלֶךְ עַמִּי *der König meines Volkes* und an den Anfang der zweiten Zeile אִם יְדַבְּרוּ לוֹ *wenn zu ihm sprechen.* Vgl. hierzu noch S. 132. Sicher aber dürfte sein, dass der Vers von philistäischen Boten spricht, die nach Jerusalem kommen, um zur Hilfe gegen den Feind aus dem Norden aufzufordern; v. 32b giebt die abweisende Antwort (כִּי ist recitativ): *Jahwe hat Zion gegründet Und dort sind die Elenden seines*

Volkes geborgen. Nach Jesaja ist Jerusalem eine Gründung Davids 29 1; erst später, als Zion eine so hervorragende Stelle in der israelitischen Religion erhalten hatte, dass sich alles Heil der Zukunft an dasselbe knüpfte vgl. zu 2 2 8 9f. 10 12ff. 54 1–17 etc., hiess es eine Gründung Jahwes Ps 87 1 vgl. Jes 66 2, und vertraute, wer dort wohnte, dem göttlichen Schutze vgl. zu 4 5f. Für Jesaja war nicht Zion, sondern der „Glaube" die unverrückbare Gründung Jahwes 28 16. Auf eine spätere Zeit weist auch עֲנִיֵּי עַמּוֹ d. h. nicht „die Ärmsten seines Volkes", als ob ein andrer Teil seiner Anhänger keine Bergung fände, sondern, da עַמּוֹ die Apposition des übergeordneten Nomens bildet, „die Armen, die sein Volk sind", „seine Anhänger, die eben die Elenden, Armen, Niedrigen genannt werden". Zu diesem religiösen Begriff ist עָנִי erst nach dem Exil geworden, Jesaja und auch Jeremia (vgl. Jer 5 4) gebrauchen עָנִי, אֶבְיוֹן und דַּל in dem eigentlichen Sinn von *elend, bedürftig, niedrig.*

Deutliche Anzeichen, die die Erklärung hervorgehoben hat, sprechen dafür, dass das Orakel über Philistäa nicht von Jesaja stammt: Die Gründung Zions durch Jahwe vgl. v. 32; die Bezeichnung der Getreuen Jahwes mit dem Namen: die Armen, Elenden, Niedrigen vgl. v. 30 32; ferner ist zu erwähnen, dass Jahwe von Palästina resp. Judäa wieder *meine Berge* resp. *meine Auen* sagt v. 30 s. oben zu v. 25. Da alle diese Indicien zugleich über das Exil hinunter weisen, so ist für v. 32 der Konjektur Cheynes, sofern sie מֶלֶךְ einsetzt, nicht zuzustimmen.

Das Orakel setzt voraus, dass eine Macht, die Philistäa sehr schwer gedrückt hatte, gestürzt worden ist. Die Hoffnung Philistäas, dass ihm nun eine Zeit der Freiheit bevorstehe, kann aber der Autor unseres Abschnittes nicht teilen; er sieht einen gewaltigen Feind in Phalanx von Norden her anrücken, der alle Freiheitsgelüste Philistäas niederschlägt, und giebt andrerseits davon Zeugnis, dass in Jerusalem keine kriegerische Stimmung herrscht, dass dort die Jahwe getreue Gemeinde sich geborgen weiss und jede Teilnahme an dem von Philistäa geplanten Widerstande ablehnt. Man wird Duhm zustimmen müssen, dass dies „der Situation Palästinas nach der Schlacht von Issos (333 v. Chr.) und vor der Einnahme von Tyrus und Gaza durch Alexander" entspricht. Unter Artaxerxes Ochos (361—338 v. Chr.), der den phönizischen Aufruhr dämpfte und Ägypten eroberte, wird auch Philistäa, ob es am Aufruhr teilnahm oder nicht, genug zu leiden gehabt haben, um sich über den Zusammenbruch der persischen Macht zu freuen.

Wie der Redaktor dazu kam, das Orakel auf das Todesjahr Achaz' zu datieren (v. 28), ist schwerlich zu erraten. Gewiss ist nur das eine, dass ihm das Orakel als jesajanisch galt. Aber zweifelhaft bleibt, ob er einen kausalen Zusammenhang oder nur ein chronologisches Zusammentreffen des Sturzes des Philisterfeindes mit dem Tode Achaz' annimmt. Im ersteren Fall wäre schon sonderbar genug Achaz die zerbrochene Rute und Hiskia der geflügelte Drache v. 29; zudem aber hat Achaz die Philister nicht geschlagen nach II Chr 28 18f., während allerdings II Reg 18 8 erzählt, dass Hiskia Gaza eroberte. Im letzteren Falle bietet sich die Möglichkeit, die Niederlage Sargons, der im Jahre 721 oder 720 bei Dūr-ilu von den Elamitern, den Bundesgenossen Merodach-Baladans, geschlagen wurde, mit dem Tode Achaz' gleichzeitig sein zu lassen, so Winckler Untersuch. 135—142, Cheyne. Aber ob der Redaktor etwas von dieser Niederlage Sargons wusste, ist sehr fraglich, und bei der allgemeinen Unsicherheit über die Auffassung, die der Redaktor von diesem nichtjesajanischen, von ihm aber Jesaja zugeschriebenen Stücke hatte, ist es jedenfalls unberechtigt, nach 14 28 den Tod Achaz' auf c. 720 v. Chr. zu datieren. Lässt man die Überschrift aus dem Spiel, so würde man bei der Annahme jesajanischer Herkunft des Orakels doch eher an das Jahr 705 v. Chr. denken, in dem Sargon starb und Hiskia dazu neigte, am Bündnis gegen Assur teilzunehmen. Dann könnte man in 14 29–32 eine an den König gerichtete Warnung des Propheten sehen. So W. Robertson Smith The Prophets of Isr.[2] 319.

4) 15 1—16 14 Das Schicksal Moabs.

1 enthält neben der Überschrift *Orakel über Moab* zwei Zeilen, die wahrscheinlich den Refrain bilden, der jeder einzelnen Strophe des folgenden Gedichtes in einer der beiden Variationen vorangestellt werden sollte. Dadurch würden die Zeilen der Strophen des Klageliedes auf die beliebte Siebenzahl (vgl. Cap. 13 f.) gebracht und das zu Anfang der Strophen sich wiederholende עַל־כֵּן immer neu seine Begründung vor sich haben (Duhm). Genannt werden die beiden moabitischen Festungen עָר מוֹאָב und קִיר מוֹאָב, die erste am linken Arnonufer, später mit dem südlicher gelegenen רַבַּת מוֹאָב verwechselt, dem daher der Name Areopolis gegeben wurde, die zweite Kir-Moab, wohl identisch mit Kir Chareset 16 7 11 und jedenfalls das heutige *el-Kerak,* in dem südlichen Moabitergebiet. Beide Festungen, wenn es sich nicht vielleicht doch nur um eine handelt und der eine Name nur Variante des anderen ist, sind *in der Nacht* l. בְּלֵיל überwältigt, also wohl ganz unerwartet überrumpelt worden. Liest man בְּלֵיל den stat. constr. = „in der Nacht, da Ar Moab überwältigt wurde", so ist das Kīna-Metrum (s. zu 1 21) zerstört, das die Übersetzung fordert: *Dass in der Nacht überwältigt, Ar Moab vernichtet ist!* כִּי steht interjektionell, hier = *fürwahr!* oder = *ach! dass.*

Erste Strophe v. 2–4a: Die Bestürzung und Klage im nördlichen Moab. 2 beginnt mit verderbtem Text, denn weder „er steigt hinauf zum Haus" noch „das Haus steigt hinauf" giebt einen Sinn; nach Jer 48 18 ist mit Duhm zu lesen עָלְתָה בַּת דִּיבוֹן = *Hinaufsteigt Bat-Dibon Zu den Höhen, um zu weinen.* Dibon, das nicht weit nördlich vom Arnon liegt, hört zuerst vom Fall der beiden festen Städte; bald vernehmen es auch die nördlicheren Teile: *Auf Nebo und auf Medĕba Jammern die Moabiter.* Nebo ist der Dschebel Nebā in der Nähe der Nordspitze des toten Meeres, auch in der Mešaʿinschrift Z. 14 genannt (נבה), und Mēdĕba, heute die Ruinenstätte Mādebā (in der Mešaʿinschrift Z. 8 מהדבא), liegt gleichfalls auf einer Anhöhe; dort besassen die Moabiter die Heiligtümer, die auch Mešaʿ בָּמָה (במת) nennt. Heute finden sich noch Steinkreise (Gilgal) auf dem Nebo Bädeker Paläst.[4] 175. Für ייליל l. יְיֵלִיל, s. Ges.-Kautzsch[26] § 70 d, ebenso v. 3 16 7. Die Zeichen der Trauer der Moabiter sind von denen der Israeliten nicht verschieden: Eine Glatze auf dem Haupte (ראשיו für רָאשָׁיו punktiert Ges.-Kautzsch[26] § 96) und Abscheren des Bartes. Die Lesart schwankt zwischen גְּרוּעָה *geschoren,* so auch Jer 48 37, und גְּדוּעָה *abgeschnitten;* das letztere empfiehlt sich durch seinen treffenden Sinn „rasch mit der Schere abgezwackt", die Änderung legte Jer 48 37 nahe. 3 Der Genuswechsel in den Suffixen kann nicht richtig sein; es ist überall das Masculinum zu lesen: גַּגּוֹתָיו und בִּרְחֹבֹתָיו. Ferner fehlt hinter עַל־גַּגּוֹתָיו ein Wort, vermutlich nach Jer 48 38 und LXX κόπτεσθε: מִסְפֵּד *Trauer* (Duhm). Damit schliesst die erste Zeile des Verses: *Auf ihren Gassen umgürten sie sich mit Sacktuch* ein weiteres Zeichen der Trauer, *Auf ihren Dächern ist Trauer.* יֹרֵד בַּבֶּכִי „herabsteigend in Weinen" = *in Thränen zerfliessend* ist vielleicht doch nicht gut hebräisch; Jer 9 17 Thr 1 16 3 48 fehlt בְּ und ist עַיִן Subjekt zu יָרַד. Cheyne liest daher nach 22 4 הָמַר = *bitter* (*weinend*) für יֹרֵד; vgl. Perles Anal. 51, der

ירד Hiph. von dem unsicheren רוד, wie Ps 55 3 = *wehklagen* lesen möchte. Die 4a genannten Städte liegen noch nördlicher, allein יַהַץ, auch auf Meša'stein Z. 19 genannt, oder יַהְצָה Jdc 11 20 ist noch nicht wiedergefunden und vielleicht mehr nach Osten hin gelegen. *Chešbon,* heute Ḥesbān, liegt etwa 2 Std. nördlich von Mādebā und *Elále,* jetzt Chirbet el-'Āl, noch 35 Minuten nördlicher Bädeker Paläst.[4] 173. Für נִשְׁמַע hat Jer 48 34 נָתְנוּ ohne Unterschied für den Sinn.

Zweite Strophe v. 4b–6: Die Verzagtheit und Flucht der Moabiter. 4b עַל־כֵּן *darum* wird am besten verständlich, wenn der Refrain v. 1 davor wiederholt wurde; jedenfalls schlägt es auf v. 1 zurück. Der Text lautet: „Darum schreien die Gerüsteten Moabs"; aber nach dem Folgenden: *Seine Seele zittert ihm* ist besser mit LXX חַלְצֵי *die Lenden* und יָרְעוּ *zittern, beben* zu lesen: *Darum zittern die Lenden Moabs, Zittert ihm seine Seele.* 5 Behält man לִבִּי bei, so kann man übersetzen: „Von Herzen bejammere ich Moab". Dann spricht der Dichter sein Mitgefühl aus; aber das stände hier so ganz verloren unter der Schilderung der Klage der Moabiter, dass man lieber לִבּוֹ liest: *Sein Herz jammert Moab* d. h. im Innersten erschüttert jammert Moab. Weiter ist für בְּרִיחֶהָ „ihre Riegel" zu lesen בְּרִיחֹה *sein Flüchtling,* בְּרִחַ collect.: *seine Flüchtlinge sind schon in Zoar* an der Südostspitze des toten Meeres vgl. Gen 19 22 = Chirbet eṣ-Ṣāfia. עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה „das dritte Eglat" ist wahrscheinlich Glosse aus Jer 38 34; möglich ist, dass es drei Ortschaften Eglat nebeneinander gab, Wellh. Deutsche LZ 1890, 31 erinnert an das von Alexander Jannaeus eroberte und neben dem nachher genannten Choronaim (Ὀρῶναι) von Josephus Ant. XIII, 15, 4 aufgezählte Τελίθων. כִּי wie v. 1 = *ach! den Aufstieg von hal-Luchit In Thränen ersteigen sie ihn;* הַלּוּחִית = Λουειθά, nach dem Onomasticon zwischen Rabbat-Moab und Zoar gelegen. Auf der Flucht kommen sie noch weiter nach Süden: *Ach! auf dem Weg von Choronaim,* das näher bei Zoar und nach Jer 48 5 34 an einem Abhang liegt, nach welcher Stelle vielleicht für דֶּרֶךְ, dem *Aufstieg* entsprechend, מוֹרַד = *auf dem Abstieg von Choronaim* zu lesen ist. Für יְעֹעֵרוּ lies das Pilpel יְעַרְעֵרוּ von עור *sie erheben* Ges.-Kautzsch[26] § 72 cc, weniger gut ist יְרֹעֲעוּ Pilel von רוּעַ „sie schreien" (de Lagarde, Cheyne). זַעֲקַת שֶׁבֶר = *Klage über den Zusammenbruch,* über den völligen Untergang. 6 *Ach! die Wasser von Nimrin,* nach dem Onomasticon am Wege von Choronaim nach Zoar gelegen, *Werden Wüsteneien sein;* alles, was die Bebauung des Landes hervorbrachte, *ist* nach dem Wegzug der Bewohner *verschwunden* = לֹא הָיָה, zumal wenn die Feinde die Gegend verwüsten, wie II Reg 3 25.

Dritte Strophe v. 7–9: Nochmals die Flucht der Moabiter. 7 Zu עַל־כֵּן s. v. 4b. עָשָׂה ist Relativsatz zu יִתְרָה, das hier nicht, wie Jer 48 36, im stat. constr. steht, vgl. 29 1 und Ges.-Kautzsch[26] § 155 h: Das Erübrigte, *die Ersparnisse, die sie gemacht.* Für עָשָׂה ist wegen der folgenden Plurale ־תָם und יִשָּׂאוּם auch der Plural עָשׂוּ zu lesen. וּפְקֻדָּתָם *und ihre verwahrte Habe,* d. h. die Gegenstände von Wert, die man in Verwahrung nimmt, schliesst die erste Verszeile; die zweite ist sehr kurz und wenn man nicht die Cäsur vor יִשָּׂאוּם annehmen will, verstümmelt. Beide Zeilen bilden ein syntaktisches

Ganzes, die erste enthält das Objekt, die zweite das Verbum, aber mit Wiederaufnahme des Objekts durch das rückbezügliche Suffix in יִשָּׂאוּם: *Über den Weidenbach tragen sie sie* (scil. ihre Habe und Ersparnisse). Ob man נַחַל הָעֲרָבִים *Weidenbach* mit dem נַחַל הָעֲרָבָה Am 6 14 identifizieren darf, ist fraglich; ebenso ist es nicht sicher, wo dieser Bach zu suchen ist. Immerhin ist es wahrscheinlich, dass mit dem „Weidenbach" der Wādi el-Achsa, der im Süden in das tote Meer fliesst und die Grenze zwischen Moab und Edom bildet, und nicht ein Wādi an der Nordostecke des toten Meeres (so Hoffmann ZATW 1883, 115) gemeint ist. Zu den v. 5 und 6 genannten Ortschaften passt die südliche Lage am besten; über die Grenze bringen die Moabiter nach Edom ihre Habe in Sicherheit. 8 כִּי = *ach!* wie v. 1 5f. *Ach! es geht herum das Geschrei An der moabitischen Grenze* d. h. kein Teil bleibt verschont, es kreist das Geschrei und teilt sich allen Bezirken mit. Die nachher genannten Ortschaften sind unbekannt: Wenn אֶגְלַיִם = Αἰγαλείμ im Onomosticon ist, so liegt es 6 Meilen südlich von Areopolis, also noch im Lande drinnen. Man erwartet aber die Nennung von Grenzpunkten wegen עַד. Vor dem zweiten Namen בְּאֵר אֵלִים, den man mit בְּאֵר der Lagerstätte der Israeliten an der moabitischen Grenze Num 21 16–18 identifiziert, vermisst man eine Präposition, entweder עַד oder בְּ; will man nicht das eine oder das andere als ausgefallen betrachten, so empfiehlt sich die Annahme Perles' Anal. 39, die beiden Worte zusammen zu lesen und בְּ als Präposition vor dem Eigennamen אראלים = Erelajim anzusehen. Sicher ist eine Ortschaft dieses Namens nicht bekannt, aber auch שְׁנֵי אֲרִיאֵל מוֹאָב II Sam 23 20 kann einen Ortsnamen enthalten (zu הִכָּה mit dem Objekt einer Stadt vgl. II Reg 3 19) und אראלים so gut wie בָּמוֹת Num 21 19f. zum Namen einer Stadt geworden sein vgl. zu אֲרִיאֵל 29 1. Also vielleicht: *Bis Eglaim dringt ihr Gejammer Und in Erelajim* (oder *Arielajim*) *jammern sie.* Beides werden Ortschaften an der moabitischen Grenze sein. 9$^{a\alpha}$ Der Anfang giebt eine annehmbare Zeile: *Ach! die Wasser von Dimon Sind voll Blut;* aber Dimon ist ebenfalls unbekannt, wenn es nicht = דִּיבוֹן der heutigen Ruinenstätte *Dībān* nördlich vom Arnon ist. Man müsste dann an die Teiche von Dībōn denken, da es sonst um die Wasser Dimons schlimm stände, und annehmen, dass wegen des Gleichklangs mit דָּם der Name in דִּימוֹן verändert sei. Auch מַדְמֵן Jer 48 2, an das man gedacht hat, ist unbekannt. Die letzte Zeile der dritten Strophe ist verdrängt durch die schwer verständlichen letzten Worte, die man zu dem das Gedicht unterbrechenden Einschub, der sich bis 16 6 erstreckt, wird rechnen müssen.

Der spätere Einschub 15 9$^{a\beta}$ 16 6: Die Abweisung der bei einem neuen Gericht in Zion hilfesuchenden Moabiter. Dass der Text 9$^{a\beta b}$ nicht in Ordnung ist, zeigt die wörtliche Übersetzung: „denn ich werde zu Dimon Hinzugefügtes setzen, den Entronnenen Moabs einen Löwen und dem Rest des Landes"; dass es sich um einen Einschub handelt, beweisen das „göttliche Ich", das hier mit einem Mal auftritt, und das Imperf. אָשִׁית, das zeigt, dass nicht mehr der Dichter über das eingetroffene Unglück klagt, sondern dass von der Zukunft geweissagt wird. Erklärt man den Anfang: „denn ich verhänge neues Unglück über Dimon", so ist das נוֹסָפוֹת mit אָשִׁית tautologisch,

während man wirklich ein Wort für „Unglück" erwartete, und warum Dimon allein neues Unglück treffen soll, ist auch schwer zu verstehen; ich sehe daher עַל־דִּימוֹן נוֹסָפוֹת als eine Glosse zu dem späteren Einschub an, die besagt, dass der Abschnitt 15 9aβ—16 6 bei der von Dimon handelnden Stelle hinzugefügt sei = *bei „Dimon" hinzugefügt.* Dadurch gewinnt man für die übrigbleibenden Worte eine mögliche Konstruktion und bei geringen Änderungen einen guten Sinn; denn der masoret. Text lautet dann: *denn ich bestelle für die von Moab, welche sich retteten, einen Löwen Und für den Rest des Landes.* Der „Löwe" ist dann das Bild für den neuen verderblichen Feind, und nur das אֲדָמָה „Land" ist schwierig; LXX liest אַדְמָה Ἀδαμά d. i. eine der fünf zerstörten Städte im Thale Siddim, aus denen Lot, der Stammvater der Moabiter, gerettet wurde vgl. Gen 10 19 14 2 8 19 30–38. Danach könnten die aus der Katastrophe 15 1 ff. geretteten Moabiter „der Rest von Adma" heissen. Doch ist diese Gedankenverbindung gesucht und nicht mit 1 10 zu erklären, sodass ich lieber אֱדֹם für אֲדָמָה vermute: *denn einen Löwen bestelle ich für die geretteten Moabiter Und für die übriggebliebenen Edomiter.* So ist der Sinn verständlich und viel weniger am Texte zu ändern, als bei den Konjekturen Hoffmanns ZATW 1883, 104 und Bachmanns Untersuch. 100. 1 in Cap. 16 ist sehr dunkel. Man übersetzt: „Sendet das Lamm des Beherrschers des Landes etc.", das soll heissen: die dem Landesherrn als Tribut zukommenden Lämmer. Aber weder wer die Redenden, noch wer die Angeredeten sind, ist ersichtlich; LXX setzt, um mit אָשִׁית zu uniformieren, die erste Person, näher liegt die dritte Person Plur. mit vorgesetztem ו: וְשָׁלְחוּ *dann werden sie senden.* Schwerlich richtig ist nun weiter: das Lamm oder nach der früheren Konjektur Cheynes אֶשְׁכָּר Hes 27 15 den Tribut des Landesherrn; LXX ὡς ἑρπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν liest כְּרֶמֶשׂ לָאָרֶץ oder כְּרֶמֶשׂ, was ein Bild sein könnte für das Durcheinander der Flüchtlinge, die wie ein Heuschreckenschwarm sich ins Land ergiessen. מִסֶּלַע מִדְבָּרָה entw. *vom Fels in die Wüste* oder *von Selaʿ in die Wüste.* Da vorher Edom genannt ist (s. zu 15 9) und הַסֶּלַע die Bezeichnung einer Örtlichkeit in Edom vgl. II Reg 14 7 II Chr 25 11 f., wenn auch nicht sicher = Petra, ist vgl. Buhl Edom. 34 f., so wird *Selaʿ* Nom. propr. sein und dann sind zu וְשָׁלְחוּ die Edomiter Subjekt und ist zu übersetzen: *und senden werden sie, wie einen Insektenschwarm über ein Land,* (ihre Flüchtlinge) *von Selaʿ nach der Wüste* (die Edom von Juda trennt) *zum Berge der Tochter Zion.* Noch einfacher ist es, wenn mit Cheyne מַלְאֲכֵי אֶרֶץ „Boten des Landes" statt כר מושל ארץ gelesen werden dürfte. 2 vergleicht die moabitischen Gemeinden (בְּנוֹת מוֹאָב vgl. בַּת־צִיּוֹן v. 1) mit aus ihrem Neste aufgescheuchten Vögeln. Der Schluss מַעְבָּרוֹת לְאַרְנוֹן *Furten am Arnon* steht ganz verbindungslos, man wird das letzte ב von מוֹאָב davor zu wiederholen haben בְּמַ״ = *an den Furten des Arnon.* Duhm lässt v. 1 und v. 2 ihren Platz wechseln, da v. 3 ff. offenbar das am Schluss von v. 1 genannte צִיּוֹן angeredet ist und וְהָיָה gut 15 9 fortsetzt. Das ist um so richtiger, als auch 15 9 Edom in zweiter Linie erscheint und die Schlüsse von v. 1 und 2 einander graphisch so ähnlich sind, dass das Auge des Schreibers von לְאַרְנוֹן auf בַּת־צִיּוֹן abirren und so v. 1 zuerst ausgelassen werden konnte; ein Versehen, das nachher bemerkt und durch

Nachtrag von v. 1 am Rande gut gemacht wurde. Der Zusammenhang von 15 9aβb und 16 1 f. ist folgender: Wenn Jahwe den Löwen über die Reste Moabs und Edoms herfallen lässt, dann wenden sich beide nach Zion um Hilfe, vor allem um Schutz der Flüchtlinge. **3** — v. 4a Rede der Flüchtlinge an Zion. Mit Ḳĕrē ist הָבִיאִי und mit Kĕtīb עֲשִׂי zu lesen; ein Wechsel hat keinen Sinn. פְּלִילָה = Entscheid eines Schiedsrichters, eines Unparteiischen, eines פָּלִיל; es ist kaum an Vermittlung zwischen den Feinden und den Verfolgten gedacht, sondern an den raschen Entscheid, den Zion unparteiisch darüber treffen soll, ob die Flüchtlinge Schutz verdienen. Diesen fordern die weiteren Imperative: *Mach deinen Schatten* (vgl. 4 6) *gleich der Nacht Mitten am hellen Tag! Verbirg die Versprengten, Die Flüchtigen verrate nicht!* Vielleicht ist für נִדָּחִים zu lesen נִדְּחֵי אֱדֹם „die Versprengten Edoms“ vgl. v. 4 נִדְּחֵי מוֹאָב. **4**a ist für eine Verszeile zu lang und für zwei zu kurz. מוֹאָב, das die Mas. mit Unrecht von dem vorausgehenden Worte trennt, gehört mit diesem (נִדְּחֵי gelesen) zusammen: *die Versprengten Moabs.* Das ist nun wahrscheinlich der Schluss der ersten Verszeile und davor ein Wort, viell. נִרְדָּפִים „die Verfolgten“ oder ähnliches, ausgefallen. יָגוּרוּ = sie mögen bei dir weilen als גֵּרִים Schutzbefohlene! הֱוִי = הֱיִי.

4b Lässt man v. 4b und v. 5 die Fortsetzung der Rede der Flüchtlinge sein, so reden diese von der messianischen Zeit (vgl. 9 6 mit v. 5) und setzen dabei voraus, wovon bis dahin nichts verlautet hat, dass auch das Land Palästina von einem Verwüster heimgesucht sei v. 4b. Lehnt man den messianischen Sinn von v. 5 ab und bezieht הָאָרֶץ auf das Land der Geflüchteten, dann ist der Zusammenhang der Aufrichtung des Reiches Davids mit dem Verschwinden des Verwüsters aus Moab nicht klar, letzteres müsste denn schon vorher zum judäischen Reiche gehört haben, was wiederum durch das dringende Gesuch um Gewährung von Schutz ausgeschlossen ist. Es bleibt nichts anderes übrig: v. 4b und v. 5 reden vom messianischen Reich, aber die Redenden sind nicht Moabiter, sondern Judäer. So hat auch die Masora die Worte verstanden und darum bereits v. 4a die Moabiter angeredet sein lassen: Moab ist um Beschützung der flüchtigen Juden (נִדָּחַי „*meine* Versprengten“) v. 4a ersucht. Die Judäer wollen nur eine kurze Zeit in Moab גֵּרִים sein; *denn* leitet die ganze Periode bis zu Ende von v. 5 ein; v. 4b giebt die Grundlage an, auf der v. 5 sich erhebt, also ist v. 4b als Vordersatz zu v. 5, als dem Nachsatz, zu übersetzen: *denn ist nicht mehr da* הַמֵּץ „der Bedrücker“ (ἅπ. λεγ. von מִיץ „auspressen“ vgl. das Subst. מִיץ Prv 30 33), wofür aber, da die folgenden Nomina ohne Artikel stehen, zu lesen ist חָמֵץ vgl. 1 7 Duhm oder nach Ps 71 4 חֹמֵץ *der Gewaltthätige* Perles, Cheyne, *ist es aus mit dem Verwüster* l. שֹׁדֵד für שֹׁד „Verwüstung“, *sind fort die Zerstörer aus dem Lande* l. auch hier mit Cheyne wegen des Plurals תַּמּוּ den Plur. רֹמְסִים (das מ von מִן ist doppelt zu schreiben); vgl. 29 20. **5** *Dann wird aufgerichtet durch Huld ein Thron* d. h. wenn das jüngste Gericht gehalten ist v. 4b, so wird durch Gottes Huld das messianische Reich aufgerichtet. *Und sitzen wird auf ihm in Beständigkeit* d. h. ohne dass jemals wieder die Herrschaft unterbrochen und gestürzt würde, wie es im Jahre 586 v. Chr. durch die Zerstörung des judäischen Reiches geschehen ist, *im Zelte Davids Ein Richter, sowohl nachfragend dem Recht, wie eifrig zur Gerechtigkeit.* שֹׁפֵט „Richter“ ist Bezeichnung des Königs; an seiner Königswürde ist kein Zweifel, da er in Davids Zelte thront.

6 Die abweisende Antwort der Judäer an die zufluchtsuchenden Moabiter. Sie geht über v. 4b und 5 auf v. 4a zurück; die Moabiter werden abgewiesen wegen ihres Hochmutes und ihrer Unzuverlässigkeit, die die Israeliten genug erfahren hatten vgl. Dtn 23 4–7 Jer 48 26 27. Unser Vers findet sich

wieder Jer 48 29 f. גא *hochmütig* = גֵּאָה, wie Jer 48 29 zu lesen ist. לא־כֵן = *Unwahrheit.*

Dieser „Zusatz zu Dimon“ על־דימון נוספות 15 9aβ—16 6 ist nicht einheitlich. Abgesehen von 16 4b 5 redet er von dem neuen zukünftigen Unglück, das den Rest von Moab und vielleicht von Edom treffen soll. Der Name Edom ist im Zusammenhang mit der Elegie über Moab in 15 9 in אֲדָמָה verdorben, ist 16 1 wohl ebenso, wie in v. 3 weggefallen und möglicherweise ist auch 16 6 גא מאד an Stelle eines ursprünglichen גאות אֱדם getreten. Die nach Juda Flüchtenden sollen dort keine Aufnahme finden. Der schon durch die Weglassung von אֱדם verstümmelte Text wurde noch später so gelesen, als ob in v. 4 es sich um die Bitte von Judäern handelte, die vor einem Zerstörer in Moab Zuflucht suchten. Dieses Verständnis führte zu der Glosse v. 4b 5, die unter dem Zerstörer den letzten Feind verstand, welcher vor der messianischen Zeit gegen Jerusalem zieht, also an die „Wehen des Messias“ dachte. Ein sicherer Bestandteil der Elegie auf Moab folgt erst in v. 7.

Vierte Strophe v. 7f.: Die Klage der Moabiter über die Vernichtung ihrer Reben. Auch 7 beginnt לָכֵן = עַל־כֵּן *darum* die neue Strophe. Zu יְיֵלִיל vgl. 15 2. לְמוֹאָב ist nicht = über Moab, sondern = *gegen* Moab: *Die Moabiter jammern, einer zum andern: Sie alle jammern. Um die Traubenkuchen von Kir-Hareset seufzen sie, Völlig niedergeschlagen.* Für תֶּהְגּוּ „ihr werdet seufzen“, das sowohl wegen der zweiten Person, als wegen des Imperf. unhaltbar ist, l. הָגוּ 3. pers. perf. Duhm; das ת ist unrichtiges Dittogramm des vorhergehenden. *Traubenkuchen* fehlen jetzt zum Herbstfest. Es sind Kuchen aus gepressten Weintrauben und feinem Mehl, wie sie auf Cypern in der Festzeit noch heute bereitet werden; der alte kultische Gebrauch der Phönizier hat sich also dort in der christlichen Kirche erhalten. Auch in Moab werden sie zum Kult des Herbstfestes gehört haben, wie sie gleichfalls David am Jahwefest unter das Volk verteilen liess II Sam 6 19 und Hosea als zum Baalkult gehörig erwähnt Hos 3 1. Jer 48 31 sind daraus אַנְשֵׁי „Männer“ geworden. *Kir-Hareset* ist = Kir Moab vgl. 15 1. 8 Da שַׁדְמוֹת stat. constr. plur. von שְׁדֵמָה auch Dtn 32 32 von Weinpflanzungen gebraucht ist, ist nicht mit Cheyne dafür סְמָדַר *Traubenblüte* Cnt 2 15 zu setzen; auch braucht אֻמְלַל, das substantivisch = *Verwelktes* steht, nicht an den Anfang gestellt zu werden. *Sibma* liegt in der Nähe von Hesbon, vgl. 15 4. בַּעֲלֵי גוֹיִם ist Objekt zu הָלְמוּ; *Völkerherren,* denen der Weinstock von Sibma Wein lieferte, wurden *überwältigt* d. h. berauscht (vgl. 28 1 und lat. *saucius*) von seinen Edeltrauben, l. mit Ḳerē שְׂרֻקֶּיהָ von שָׂרֹק *seine Roten* scil. Trauben. Wie zu הָלְמוּ, ist שְׂרֻקֶּיהָ auch zu den folgenden Verben נָגָעוּ und תָּעוּ Subjekt: *Die Beherrscher der Völker—Berauschten seine Rottrauben, Bis Ja'zer* fünfzehn Meilen nördlich von Hesbon *reichten sie, Schweiften zur Wüste* im Osten. So üppig und fruchtbar war die Rebe von Sibma, dass sie auch dort gedieh, wo die Kultur ein Ende nimmt. נָגָעוּ und תָּעוּ reimen. *Seine Absenker breiteten sich aus, Rückten vor bis zum Meer* d. i. zum toten Meer, nicht über das Meer vgl. Jer 48 32 עַד־יָם, ferner Ps 80 9–12.

Fünfte Strophe v. 9f.: Der Dichter stimmt selber mit ein in die Klage Moabs. 9 Mit Ja'zer weint auch der Dichter, doch wohl nicht, weil er dort zu Hause war. Für אֲרַיָּוֶךְ lies אֲרַוֶּךְ Stade Gr. § 634 e von רָוָה mit doppeltem

Obj.: *Ich überströme dich mit meinen Thränen, Hesbon und Eleale;* zu diesen Namen vgl. 15 4. *Denn in deinen Herbst und dein Herbsten Schlug ein Hurra ein;* נָפַל בְּ wie 9 7. קַיִץ Obsternte und קָצִיר Getreideernte, wofür Jer 48 32 בָּצִיר bietet, sind hier von der Weinlese gebraucht. הֵידָד (vgl. v. 10 Jer 25 30 48 33), das frohe Jauchzen der Winzer bei der Weinlese, bedeutet hier den Hurraruf des Kriegers beim Angriff, so auch Jer 51 14. Der Feind ist auch ein Kelterer vgl. 63 3 Jo 4 13 ApkJoh 14 18–20 und hier erfolgte der feindliche Überfall zur Zeit der Weinlese. **10** Da war es ein anderes Einheimsen אָסִיף: *Eingeheimst wurde Freude und Lust Aus dem Fruchtgelände,* so giebt DUHM durch Alliteration den Reim von גִּיל und כַּרְמֶל wieder. *Und in den Weinbergen ist kein Jauchzen, Kein Jubeln; Wein in den Keltern keltert man nicht,* הַדֹּרֵךְ „der Kelterer" ist nachträgliches und unnötiges Subjektsexplikativ; *Das Hurra* (vgl. v. 9) *ist verstummt,* l. הָשְׁבַּת für die 1. Person הִשְׁבַּתִּי, die hier, wo der Dichter redet, nicht angeht. In der ganzen Elegie spricht auch nirgends Gott.

11 der Anfang einer neuen Strophe mit עַל־כֵּן (s. v. 7 9), von der aber nur anderthalb Zeilen noch erhalten sind; da jedoch v. 10 auch gut den Abschluss der Elegie bilden kann, hat man in v. 11 nur eine Variante zu v. 7 zu sehen vgl. Jer 48 31. Auch der Eigenname קִיר חָרֶשׂ ist unvollständig, l. קִיר חֲרֶשֶׂת v. 7: *Darum mein Innerstes über Moab Braust es gleich einer Zither Und mein Inwendiges über Kir-Hareset......,* in der Trauermelodie schafft sich sein tiefes Mitgefühl Ausdruck.

Ohne Zusammenhang mit v. 11 steht **12**, eine Bemerkung, die erklärt, dass alles Rufen auf der Bama, also im Heiligtum des Gottes Kamos, nichts helfen wird vgl. 15 2. Der Untergang der Moabiter ist unabwendbar und eine פְּלֵיטָה wird es nicht mehr geben, der Vers gehört zu der Zufügung 15 $9^{a\beta}$— 16 4^a 6. כִּי נִרְאָה ist fehlerhafte, vom Schreiber stehengelassene Dittographie des folgenden כִּי נִלְאָה *wenn Moab sich abmüht* vgl. I Reg 18 28. וְלֹא יוּכָל ist Nachsatz und יָכֹל steht absolut = *durchsetzen,* also *so wird es nichts ausrichten,* d. h. sein Gebet und Flehen auf der Bama wird ihm nichts helfen. Mit וְלֹא יוּכָל ist kurz die Erfolglosigkeit aller kultischen Bemühungen Moabs ausgesprochen; eine Ergänzung ist unnötig, es trifft aber den Sinn, wenn EWALD und CHEYNE den Anfang von Jer 48 13 וּבֹשׁ מוֹאָב מִכְּמוֹשׁ + מִבְטַחוֹ = „und Moab wird an Kamos, auf den es sein Vertrauen setzte, zu Schanden" hinzufügen.

13 f. abschliessende Bemerkung, dass innerhalb der nächsten drei Jahre das von Jahwe bestimmte Geschick Moabs sich erfülle. **13** מֵאָז *vorlängst;* an Jahrhunderte hat man dabei nicht zu denken vgl. II Sam 15 34. **14** *In drei Jahren als den Jahren eines* שָׂכִיר d. h. eines Gedungenen, aber gemeint ist nicht ein Tagelöhner, sondern *ein Söldner, Mietssoldat* vgl. Jer 46 21, den man eben auf drei Jahre zu dingen pflegte. Somit innerhalb der dreijährigen Dienstzeit eines Söldners *wird gering gemacht die Herrlichkeit Moabs mit all ihrem vielen Lärm* (zu dem כְּבוֹד מוֹאָב vgl. 10 16 21 16 den Kabōd Assur und Kedars) *und ein klein Weniges* (vgl. 10 25 29 17), *Ohnmächtiges der Rest sein.* Zu v. 13 f. vgl. bes. 21 16 f.

Die verschiedenen Bestandteile. Dem Abschnitt 15 1—16 14 liegt eine Elegie über einen Überfall Moabs zu Grunde, durch den die Hauptstädte Ar- und Kir-Moab in die Hände des Feindes gerieten und Moab verwüstet wurde. Zu dieser Elegie gehören sicher 15 1^{b}–$9^{a\alpha}$ und 16 7–10; unvollständig ist die dritte Strophe, der die letzte Zeile fehlt vgl. 15 9, dagegen kann der Ansatz zu einer neuen Strophe 16 11 nur die Variante der noch erhaltenen vierten Strophe sein s. zu 16 11, und nicht auszumachen ist, ob dem Einschub 15 $9^{a\beta}$—16 6 eine Strophe der Elegie hat weichen müssen. Die Elegie ist dann, wie in Jer 48, wo sie eine viel ausgeführtere und durchgreifendere Bearbeitung erfahren hat, von einem Überarbeiter in eine Weissagung umgewandelt worden, welche neues definitives Unheil über Moab (und Edom s. oben zu 15 9—16 6) in Aussicht stellt; dieser Überarbeitung gehören an 15 $9^{a\beta}$—16 4^{a} 6 12. In diesen Einschub ist dann, vielleicht in Folge der Textverderbnis in 16 4, oder doch in Folge unrichtiger, von der Masora jetzt noch vertretener Auffassung von 16 4 die Glosse 16 4^{b} 5 hineingeraten, welche unter dem Verwüster den letzten Feind Jerusalems versteht s. zu 15 9—16 6. Schliesslich ist der zu einer Prophetie umgedeuteten Elegie ein Nachwort beigefügt, welches die Erfüllung der Prophetie in den nächsten drei Jahren verspricht 16 13 f.

Entstehungszeit. Die Nachschrift gilt noch vielen Erklärern für jesajanisch und daher die Elegie für älter als Jesaja. Aber die wahren alten Propheten sind nicht Männer, die die Worte Früherer übernommen und bestätigt haben vgl. zu 2 2–4. Sie berufen sich weder auf das geschriebene Gesetz noch auf eine prophetische Weissagung der Vorzeit, sondern auf den lebendigen Gott, der ihnen nicht Briefe zu schreiben braucht, sondern mit ihnen reden kann. Schon aus diesem Grunde ist es nicht anzunehmen, dass Jesaja mit einer Nachschrift auf ein altes Orakel über Moab sein Siegel gedrückt habe. Zudem finden die für jesajanisch gehaltenen Ausdrücke in 16 13 14 Parallelen nur in ähnlichen redaktionellen Stücken des Buches Jes vgl. bes. 21 16 f. und ist die Elegie selber nicht alt.

Hitzig hat allerdings die Vermutung aufgestellt, dass 15 1—16 12 von dem Propheten Jona ben Amittaj herstamme, der dem israelitischen König Jerobeam II. die Wiedergewinnung des einst von Omri eroberten, aber nachher durch Meša᾿ den Moabiterkönig den Israeliten entrissenen moabitischen Gebietes voraussagte II Reg 14 25. Dass es unmöglich sei, einen Angehörigen des Volkes, welches den Sieg über Moab davontrug, zum Urheber der so innige Sympathie mit den Überfallenen bezeugenden Elegie zu machen (vgl. 16 9–11), hat man seither eingesehen, aber gleichwohl daran festhalten wollen, dass sich die beiden Capitel auf den Siegeszug Jerobeams beziehen, also etwa in die Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. gehören. Wäre dann der Dichter ein Judäer, der den Israeliten ihren Erfolg missgönnte? Doch es ist einfach durch die Elegie selber ausgeschlossen, dass die Israeliten unter Jerobeam II. die Feinde waren. Die Überrumpelung erfolgt nicht von Norden, noch von Süden, sondern von Südosten. In der Nacht werden, ohne dass die Moabiter vom Ausrücken der Feinde eine Ahnung gehabt hätten, die beiden Hauptstädte überwältigt und die Kunde davon verbreitet sich nordwärts nach Dibon, Nebo, Medeba, Hesbon, Eleale und Jahaz vgl. 15 1–4. Dass die Moabiter aber nach Zoar und der edomitischen Grenze fliehen 15 5 7, ist nicht zu verwundern, wenn der Feind die Mitte des Landes mit den beiden Hauptstädten besetzt hat. Die Feinde, von denen die Elegie handelt, kamen aus der arabischen Wüste; also sind es weder Israeliten, noch Assyrer, weder Chaldäer, noch Perser, sondern von Südosten her einfallende arabische Nomaden. Nun ist aus Mal 1 1–5 bekannt, dass diese im 5. Jahrh. v. Chr. Edom gänzlich verwüsteten vgl. auch Obadja, und schon Hes 25 4 5 10 f. hat Ammon und Moab mit den בְּנֵי קֶדֶם gedroht. Im fünften Jahrhundert drängten somit die Araber, die später als Nabatäer bekannt sind, nach Norden, und es ist höchst wahrscheinlich, dass ungefähr um die gleiche Zeit mit dem durch Maleachi und Obadja bezeugten Vorstoss gegen Edom ein Einfall in das moabitische Land ausgeführt wurde. Zudem erfolgte dieser Raubzug, wie in Edom, auch in Moab im Herbst (16 9) und stimmt es zu diesen Feinden, was Diodorus 19 94 von den Nabatäern berichtet, nämlich dass sie es als ein Verbrechen betrachteten, Getreide, Bäume und Wein zu pflanzen: Sie waren also noch die richtigen Nomaden, die daher

auch gerade der Weinkultur so verderblich wurden, vgl. die Nasiräer und Rekabiten Jer 35. Das alles lässt es als das Wahrscheinlichste erscheinen, die Elegie über das Unglück Moabs in das fünfte Jahrhundert v. Chr. zu verlegen. Dass die Sympathie mit Moab dieses Jahrhundert nicht unmöglich macht, beweist das Buch Ruth.

Die Überarbeitung der Elegie zu einer Prophetie kann bald erfolgt sein, wie auch schon Mal 1 4 f. für Edom eine neue endgiltige Verwüstung angedroht ist. Die Stimmung der Juden gegen die Moabiter war schon im 5. Jahrh. nicht überall die des Verf. von Rt. Einen neuen Beweis des moabitischen Hochmuts brauchen wir nicht zu suchen; die Juden *hatten gehört* (16 6 שָׁמַעְנוּ), wie die Moabiter bei der Katastrophe Jerusalems und nachher sie von oben herab behandelten vgl. auch Zph 2 8–11 (nicht von Zephanja, beachte auch dort שָׁמַעְתִּי). Übrigens hatte auch der Moabiter Sanballat aus Choronajim sich zu Nehemias Zeit nicht so benommen, dass das Verhältnis ein besseres werden musste Neh 2 10; vgl. ferner für die Stimmung gegen Moab Dtn 23 4–7 und Gen 19 30–38. Wenn die Vermutung zu 15 9—16 4 (vgl. die Erklärung) richtig ist, dass mit סֶלַע ein edomitischer Ort gemeint sei und dass jener Einschub auch Edom bedrohe, so kann die Überarbeitung nicht nach dem 4. Jahrh. erfolgt sein; denn am Ende desselben hatten sich die Nabatäer bereits fest in Edom niedergelassen.

Die Nachschrift 16 13 f. endlich stammt aus einer Zeit, da man in Kürze die verheissene Demütigung Moabs erwartete. Ist dabei Rücksicht auf den Inhalt der Prophetie genommen und ein Feind von Süden erwartet, so wäre wieder an die Nabatäer zu denken, die sich im 2. Jahrh. im Osten des toten Meeres festsetzten. Was dabei die Söldnerjahre zu thun hätten, sähe man nicht ein. Es kann daher mit 16 13 f. überhaupt nur irgend welche Demütigung Moabs gemeint sein und darum ist die Vermutung Duhms nicht von der Hand zu weisen, 16 13 f. stamme aus der Zeit, da die Juden selber wünschten und hofften, die Moabiter zu demütigen, aus der Zeit Alexanders Jannäus (104—78 v. Chr.), der mit seinen Soldtruppen die Moabiter unterwarf, allerdings aber bald nachher wieder an die Nabatäer verlor Josephus Ant. 13, 13, 5; nur ist es möglich, dass die Bemerkung schon unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.) beigefügt wurde, der die makkabäische Politik der Eroberung kräftig fortsetzte, das moabitische Medaba (vgl. 15 2) eroberte und als der erste der jüdischen Fürsten seine Kriege mit Söldnern führte, s. Josephus Ant. 13, 8, 4 und Schürer Zeitgesch. I 208 f.

Bes. Litteratur zu Cap. 15 f.: Hitzig Des Prof. Jonas Orakel über Moab 1831; Oort ThT 1887, 51—64; Baudissin StK 1888, 509—521; Schwally ZATW 1888, 207—209; Bleeker Jeremia's Profetieën tegen de Volkeren 1894, 140—145.

5) 17 1—11 Der Untergang von Aram und Ephraim.

Die Überschrift *Ausspruch über Damaskus* (zu מַשָּׂא vgl. 13 1) nennt nur einen Teil des bedrohten Gebietes, obschon von den drei (resp. vier s. 18 5 f.) achtzeiligen Strophen nur die erste auf Damaskus geht.

Erste Strophe v. 1b–3: Die Zerstörung von Damaskus. 1 2 *Bald ist Damaskus als Stadt verschwunden Und in Trümmer für immer versunken; Seine Städte fallen Herden anheim, Zu einem Lagerplatz, wo niemand sie aufschreckt.* מִן nach מוּסָר hat den Sinn von מֵהְיוֹת = Damaskus ist weggeschafft, dass es nicht mehr Stadt ist. Das ἅπ. λεγ. מְעִי erklärt man gewöhnlich als Synonymon von עִי = *Schutthaufen.* Dann stände das folgende מַפָּלָה rein tautologisch; da jedoch מְעִי in LXX fehlt, ist es als ein Versehen des Abschreibers, der noch einmal מֵעִיר schreiben wollte, zu tilgen de Lagarde u. a. Zu dem femin. הָיְתָה ist דַּמֶּשֶׂק Subjekt, vielleicht ist daher מוּסָרָה ebenfalls im Femin. zu lesen Duhm. 2 „Verlassen sind die Städte von Aroʿer“ ist unhaltbar; denn wenn auch verschiedene ʿAroʿer bekannt sind, so

je eines in Juda I Sam 30 28, in Moab Num 32 34 und in Ammon Jos 13 25, und leicht ebenfalls eines in Syrien existieren mochte, so kann es sich hier nicht um die Bezirksstädte einer unbekannten Ortschaft, sondern um die der Hauptstadt Damaskus handeln. LXX bietet hier auch keinen Namen, nach der Übersetzung von עֲזֻבוֹת aber εἰς τὸν αἰῶνα; demgemäss vermuten DE LAGARDE, CHEYNE u. a.: עֲזֻבוֹת עָרֶיהָ עֲדֵי עַד = „verlassen sind ihre Städte für immer". Die Schwierigkeit bleibt nur die, dass LXX עזבות im Singular übersetzt und die zweite Verszeile (von לַעֲדָרִים an), besonders im Vergleich mit der letzten von v. 1 וְהָיְתָה מְפָּלָה, unverhältnismässig lang erscheint; DUHM liest daher עֲזֻבַת עֲדֵי עַד וְעָרֶיהָ, und zieht עֲזֻבַת עֲדֵי עַד zum ersten Verse, lässt also mit עָרֶיהָ die dritte bis תִּהְיֶינָה reichende Zeile der Strophe beginnen. Das wird das Richtige treffen, nur sieht עֲזֻבוֹת so aus, als ob es aus v. 9 nach der Gleichung v. 3b: Aram = Israel, heraufgenommen sei, und daher wird das Ursprüngliche sein: וְהָיְתָה מַפָּלָה עֲדֵי עַד = Zeile 2, עָרֶיהָ לַעֲדָרִים תִּהְיֶינָה = Zeile 3. Dadurch werden die Stichen untadelhaft und am Sinne ist nichts auszusetzen. וְרָבְצוּ ist gutes Perf. consec. mit עֲדָרִים als Subjekt. 3 *Ephraim verliert sein Bollwerk Und Damaskus die Königsmacht, Und der Rest Arams geht unter; Denn ihm ergehts wie den Israeliten.* נִשְׁבַּת bedeutet *zum Aufhören, Nimmersein gebracht werden* und מִן *von weg* s. v. a. מִהְיוֹת לְ = so dass Ephraim es nicht mehr hat. Damaskus ist das Bollwerk Ephraims gegen Assur und der Prophet meint mit מִבְצָר nicht die Festungen in Ephraim. מַמְלָכָה = die Königsherrschaft, die Machtstellung eines selbständigen Königreichs. Nach שְׁאָר אֲרָם d. i. *das übrige Syrien* bietet LXX Alex. ἀπολεῖται, das fehlende Verbum, das als יֹאבַד *geht unter* in den Text einzusetzen ist; יאבד konnte leicht in כִּכְבוֹד verderben DUHM. Von כִּכְבוֹד sind vielleicht die beiden ersten Buchstaben als כִּי כְ zu halten: *denn wie die Israeliten werden sie sein,* d. h. denn Aram und Israel ergeht es ganz gleich; jedenfalls ist dieser Sinn dem Inhalt des Orakels entsprechend. נְאֻם יַהְוֶה צְבָאוֹת ist eine ausserhalb der Strophe stehende Bemerkung, die auch bei der zweiten v. 6 wiederkehrt.

Zweite Strophe v. 4–6: Die Vernichtung von Israel. 4 וְהָיָה wird auch hier, wie v. 7 und 9, fehlen dürfen; es folgt in v. 5 noch oft genug. בַּיּוֹם הַהוּא hat hier einmal eine Berechtigung; denn wenn Damaskus fällt, stellt sich bei Israel die Schwindsucht ein. Immerhin ist es nicht unmöglich, dass trotzdem die Redaktion auch hier bei בַּיּוֹם הַהוּא wie bei וְהָיָה eingegriffen hat. *Bald ist Jakobs* d. h. Ephraims vgl. 9 7 *Herrlichkeit gering Und schwindet das Fett seines Fleisches* vgl. 10 16 Hos 5 12. Ephraim fühlte sich offenbar noch mächtig und machte sich breit. 5 Die Abnahme der Macht Ephraims ist so gewaltig, dass sie mit der Ernte verglichen werden kann, bei der nur ein paar verlorene Ähren im Felde oder Beeren in den Zweigen des Baumes übrig bleiben; sie kommt also völliger Vernichtung gleich. וְהָיָה כְּ *dann wird es sein wie, es kommt dann heraus wie* kann mit folgendem Inf. אֱסֹף = *beim Zusammennehmen* oder Part. מְלַקֵּט = *wenn einer sammelt* stehen. קָצִיר bedeutet sonst *den Schnitt, die Ernte,* daher ist hier mit BUHL Lex. קֹצֵר *Schnitter* zu lesen, da von *seinem Arm* זְרֹעוֹ nachher die Rede ist. Im Morgenland werden die Ähren abgeschnitten d. h. das Getreide wird nicht sehr tief am Boden ge-

schnitten, da man keinen grossen Wert auf das Stroh legt (Benzinger Archäol. § 32 S. 209). Das Thal Rephaim in der Nähe von Jerusalem nach Bethlehem hin konnten die Judäer gut kennen, für die demnach der Prophet zunächst seine Rede über Damaskus und Israel bestimmte. Merkwürdig aber ist, dass LXX hier den Namen verkennt und dass שִׁבֳּלִים wiederholt (v. 5a und 5b) erscheint. Dazu kommt, dass 6 בּוֹ beziehungslos steht; es kann doch nicht auf „das Thal Rephaim“, noch auf מְלַקֵּט, noch auf das entfernte יַעֲקֹב v. 4, sondern nur auf זַיִת *Ölbaum* gehen, das nachfolgt. Das alles erweckt nicht die beste Meinung von v. 5b und seiner Ursprünglichkeit. Es ist daher vielleicht כְּנֹקֶף זַיִת heraufzunehmen und für v. 5b zu lesen וְהָיָה כְּנֹקֶף זַיִת, das den neuen Vergleich des Gerichts über Israel mit dem Abklopfen der Ölbäume d. h. dem Abklopfen der noch nicht ganz reifen Oliven, welche das bessere Öl als die ausgereiften geben (Benzinger a. a. O. S. 212), einleitet (vgl. 24 13). Israel schwindet zusammen, wie das Getreide bei der Ernte und die Oliven am Ölbaum: *Es geht wie beim Abklopfen des Ölbaums, Es bleibt daran eine Nachlese: Zwei, drei Beeren zuoberst am Wipfel, Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums.* Es sind nur *Beeren* גַּרְגְּרִים, keine rechten Oliven, die daran bleiben; *zwei, drei* will sagen: eine kleine unbestimmte Zahl, *vier, fünf* eine etwas grössere, aber gleichfalls unbestimmbare Anzahl vgl. II Reg 9 32 Prv 6 16. Am Schluss ist mit anderer Wortabteilung zu lesen בִּסְעִפֵּי הַפֹּרִיָּה; in הַפֹּרִיָּה liegt eine deutliche Anspielung auf Ephraim vgl. Gen 49 22. Ob am Ende in רְפָאִים eine Verschreibung für אֶפְרַיִם vorliegt? Endlich ist wahrscheinlich אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל an die Stelle von צְבָאוֹת getreten, da die Unterschrift in beiden Strophen doch wohl gleichlautete, s. zu v. 3.

7 f. ist eine spätere Einfügung, die sich ziemlich gedankenarm ausnimmt und wenig in den Zusammenhang passt. Wenn alles weggerafft ist und nur soviel Menschen übrig sind, wie die paar Beeren am Ölbaum, hat es keine grosse Bedeutung zu sagen, dass diese wenigen Menschen auf ihren Schöpfer und nicht auf ihre Machwerke schauen. Der Interpolator denkt offenbar bei den Menschen nicht an die wenigen übrigbleibenden Israeliten, sondern an die Menschen überhaupt und er sieht in der Weissagung vom Gericht über Aram und Ephraim eine Prophetie auf das letzte Gericht, das die Menschheit zur Erkenntnis der Macht Jahwes und der Nichtigkeit der Götzenbilder bringt. Jahwe heisst der Schöpfer der Menschheit עֹשֵׂהוּ, ein Gedanke, wie er von Deuterojesaja an geläufig war vgl. 51 13 54 5 27 11; auch die Nichtigkeit des Götzendienstes ist ein Deuterojesaja beliebtes Thema. In diesem Einschub sind als noch spätere Glossen הַמִּזְבְּחוֹת und וְהָאֲשֵׁרִים וְהַחַמָּנִים auszuscheiden, so schon Stade ZATW 1883, 10—13. *Die Altäre* sind hier verworfen, weil es viele sind; denn dass sie von Menschenhand erstellt sind, kann sie nicht unbrauchbar machen, es gab keine anderen. Die Stelle meint aber ursprünglich mit *Menschenwerk* weder die Altäre noch die Ascheren und Sonnensäulen, sondern Götzen oder Gottesbilder. Die *Ascheren* sind die Baumpfähle, die heiligen Pfähle, die zum Ersatz für die heiligen Bäume, in denen die Gottheit hauste, im semitischen Heidentum und im Jahwismus, selbst im Tempel zu Jerusalem bis auf Josia an der heiligen Stätte nicht fehlten vgl. II Reg 23 6 Dtn 12 3 16 21; und die *Chammanim* sind eine spätere Species der alten Masseben, der heiligen Steine, die wie die Ascheren das Kennzeichen einer heiligen Stätte, ursprünglich gleichfalls der Sitz der dort wohnenden Gottheit, waren. Die Species der *Chammanim* scheint eine künstlichere Art von Masseben und von den Phöniziern übernommen zu sein; es waren Spitzsäulen, die, weil dem בעל חמן resp. dem Sonnenkult geweiht, חַמָּנִים *Sonnensäulen* hiessen. Die Übernahme derselben durch die Israeliten wird in die letzte Zeit des judäischen Reiches zu setzen sein, da der Name zuerst bei Hes

6 4 6 und Lev 26 30 auftaucht. Neben den Ascheren erscheinen sie, wie hier, noch 27 9 II Chr 14 2 4 34 4 7, zum Beweis, dass man sie auch im nachexilischen Israel noch sehr wohl kannte; vgl. zu Hes 6 4.

Dritte Strophe v. 9–11: Für Israel giebts keine Rettung mehr. **9** Dass der masor. Text verdorben ist, wird allgemein anerkannt: „die Verödung von Dickicht und Wipfel" ist doch zu sonderbar; aber ebenso fällt „die Städte seines Bollwerks" auf, da nachher in dieser Strophe von Israel in der zweiten Pers. femin. Sing. die Rede ist. LXX hilft aus der Not; denn sie setzt den trefflichen Text voraus: יִהְיוּ עָרַיִךְ עֲזֻבוֹת כַּעֲזוּבַת הָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי = [*An jenem Tag*] *werden deine Städte verlassen sein, Wie die Ruinen der Amoriter und Chiwwiter.* Nur ist nicht völlig sicher, ob die Chiwwiter wegen חֹרֶשׁ vorwegzunehmen sind (Guthe, Cheyne) oder ob LXX völlig im Recht ist, da die Masora doch nicht gut den „Wipfel" vor „dem Walde" stehen lassen konnte (Duhm). Die Amoriter sind die bekannteren, so nennt Amos und der Elohist die Kanaaniter überhaupt; hier sind daneben die Chiwwiter genannt, zu denen nach Jos 11 19 die Bewohner von Gibeon gehörten, welche II Sam 21 2 zu den Amoritern gerechnet werden. Von den Städten dieser vorisraelitischen Bevölkerung sind nur *Ruinen* עֲזוּבַת (vgl. 6 12) geblieben.

9$^{a\beta}$ Erst nach der Korrektur von v. 9$^{a\alpha}$ versteht man, wer zu עָזְבוּ Subjekt ist; zugleich aber erkennt man, dass der prosaische Relativsatz: „welche sie verlassen haben vor den Israeliten" eine Glosse ist, die noch den unverderbten Text vor sich hatte. וְהָיְתָה שְׁמָמָה hängt nicht mit dem Relativsatz zusammen, sondern erklärt die Hauptaussage „und es wird eine Wüstenei sein", nämlich wenn deine Städte so zu Ruinen geworden sind, wie die der Amoriter. Diese Erklärung ist aber ziemlich überflüssig, erinnert an das ähnliche eingeschobene Sätzchen 1 7 und kann, da sie v. 10^{a} als Unterlage dient, nur mit v. 10^{a} zusammen beurteilt werden. **10^{a}** rechtfertigt die Verwüstung Ephraims, aber in sehr allgemein gehaltener Begründung, die nicht Jes's Art ist, und in Ausdrücken, die mehr der Art des Deuteronomiums und der Psalmen entsprechen: Gott „vergessen" und seiner nicht „gedenken" klingen fast, wie wenn es sich um eine Gedächtnissache und einen Unterrichtsstoff handelte, sind auch im Dtn und der dtn'istischen Litteratur beliebt vgl. Dtn 6 12 8 11 14 18 19 32 18 Jdc 3 7 I Sam 12 9, ferner שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ Ps 50 22 Hi 8 13 (die Stellen Hos 2 15 8 14 13 6 können das hohe Alter von v. 10^{a} nicht beweisen); *Gott des Heils* findet sich oft in den Psalmen Ps 18 47 25 5 27 9 62 8 vgl. Mch 7 7 Hab 3 18; und *Fels der Macht* wie hier heisst Gott Ps 31 3 71 3 vgl. צוּר מַחְסִי Ps 94 22, צוּר יְשׁוּעָתִי resp. צ" יִשְׁעֵנוּ Ps 89 27 95 1, צ" עֻזִּי Ps 62 8. Jedenfalls ist hier schon lange nichts mehr zu bemerken davon, dass צוּר *Fels* auch im eigentlichen Sinne einst Gottesname war; die jüdische Litteratur ist dann noch weiter gegangen und hat צוּר gar mit יָצַר in Verbindung gebracht, also = *Bildner, Schöpfer* gefasst vgl. Wiegand ZATW 1890, 85—96. Alle die genannten Parallelen zeigen, dass in v. 10^{a} die Glosse eines Späteren vorliegt, der die Gründe für das Gericht Ephraims nachbringen wollte; zu dieser Glosse gehören nun auch die letzten Worte von v. 9 (s. dort). Endlich spricht für sekundäre Herkunft sowohl, dass dann auch die dritte Strophe acht Zeilen hat, als auch, dass sich עַל־כֵּן v. 10^{b} viel besser an v. 9^{a}, als an v. 10^{a} anschliesst.

10^{b} *Darum magst du dir nur Adonisgärten anlegen Und dir Reben der Fremde setzen.* נַעֲמָן *lieblich* ist der Beiname des Gottes Adonis, der, ursprünglich ein babylonischer Gott תַּמּוּז vgl. Hes 8 14, in ganz Westasien verehrt wurde vgl. für Palästina den Stammnamen *n'mana* = נַעֲמָן auf der Liste der Eroberungen des Königs Dhutmes III. (c. 1500 v. Chr.), ferner die Eigennamen: נַעֲמָה die Schwester Tubal-Kains Gen 4 22, אֲבִינֹעַם der Vater Baraks

Jdc 4 6, אֲחִינֹעַם Frauenname I Sam 14 50 25 43. Hauptsächlich wurde Adonis aber in Syrien vgl. II Reg 5 1 und in Phönizien-Cypern vgl. Namen wie בתנעם, גרנעם verehrt (s. Kerber Hebr. Eigenn. 54—57). Das Bündnis mit Syrien hatte, da politische Bündnisse, gerade wie eheliche Verbindung mit fremden Frauen, fremdem Gottesdienst Vorschub leisteten vgl. 10 4 I Reg 11 1-9 16 31 f. Dtn 7 3 f. Mal 2 11 Neh 13 23-27, natürlich dem Adoniskult in Israel neuen Eingang verschafft. Da besonders Frauen den Adonis verehrten, redet der Prophet in dieser Strophe Israel mit der zweiten Pers. femin. an. Die bei den Adonisfesten eine hervorragende Rolle spielenden Adonisgärten Ἀδώνιδος κῆποι d. h. „Blumentöpfe mit allerhand künstlich getriebenen Pflanzen, Blumen etc., welche ebenso schnell, wie sie gewachsen waren, wieder verwelkten" (Kerber), nennt Jes נִטְעֵי נַעֲמָנִים; der Plural von נַעֲמָנִים weist nicht auf eine Mehrzahl von Adonis hin, das zweite Wort hat nur auch den Plural, wie ein solcher Doppelplural bei zusammengesetzten Begriffen vorkommt vgl. Ges-Kautzsch[26] § 124 q und z. B. קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין „die Heiligen des Höchsten" Dan 7 18. Zu dem Suffix in תִּזְרָעֶנּוּ muss man wohl annehmen, dass dem Propheten ein Begriff wie גַּן *Garten* im Sinne lag; übrigens muss man dann zugleich das Masc. der zweiten Pers. im Imperf. für das Femin. gelten lassen, wie 57 8 Jer 3 5 Hes 22 4 23 32 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 47 k. Daher ist doch vielleicht תִּזְרָעִין ו femin. ohne Suff. zu lesen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 47 o. Das ו gehört dann vor בְּיוֹם. זְמֹרַת זָר *Absenker, ein abgeschnittenes Schoss eines Fremden* d. h. ein aus der Fremde hergeholtes, einem Fremden, nämlich Adonis geweihtes Schoss, und zwar ist auch hier זְמֹרַת wie gewöhnlich das Schoss eines Weinstocks. Die drei letzten Wörter allitterieren. 11 *Und gleich am Tage, da du pflanzest, magst du es grossziehen Und am folgenden Morgen deinen Setzling zum Blühen bringen.* תְּשַׂגְשֵׂגִי ist das Pilp. von שׂוּג, und bedeutet *einzäunen,* wenn שׂוּג mit סוּג verwandt ist, dagegen *gross, hochziehen,* wenn es mit שָׂגָה zu vergleichen ist. Das letztere ist vielleicht schwieriger, giebt jedoch den besseren Sinn. בַּבֹּקֶר bedeutet *am folgenden Morgen* vgl. Gen 19 27 20 8 21 14 etc. Mit נֵד beginnt der Nachsatz, der fehlte, wenn man עַד *bis* mit LXX dafür setzte. נֵד ist schwerlich intransit. Partic. von נוּד, sondern als richtiges Partic. oder Perf. נָד zu punktieren: *weg, fort ist,* vielleicht ist sogar, da man das Verb נוּד hier im Sinne von נָדַד fassen muss, noch das Perf. נַד resp. נָדַד empfehlenswerter: *Weg, fort ist die Ernte am Tage des Siechtums* l. נַחֲלָה von חָלָה *krank sein,* oder geradezu מַחֲלָה *Krankheit.* *Und unheilbarer Schmerz* .... Diese letzte Zeile der Strophe ist verstümmelt; LXX hat sie nicht verstanden, aber weist vielleicht auf ein ursprüngliches לְפָנַיִךְ *vor dir* oder חָלְיֵךְ *deine Krankheit.* Der Sinn von v. 10ᵇ 11 ist: Mögen die Israeliten noch so rasch Adonispflanzen, die ihnen Heil bringen sollen, aufziehen und ihre ausländischen Reben zum Blühen bringen, am Tage des Siechtums ist die Ernte dahin; kein Heilkraut ist für die Krankheit, die sie ergriffen hat, gewachsen. Die Schwindsucht Israels v. 4 ist unheilbar. Wäre das der ursprüngliche Schluss des Orakels, so träte er sehr abrupt und unvermittelt ein. Vgl. aber zu 18 5 f.

Der Abschnitt 17 1-11 enthält drei achtzeilige Strophen; den beiden ersten ist am Ende die Unterschrift נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת v. 3 6 beigesetzt. Fremde Bestandteile sind v. 7 f.,

sowie v. $9^{a\beta b}$ 10^{a}; auch in v. 5 ist nicht alles in Ordnung und die Einführungen der 2. und 3. Strophe mit בַּיּוֹם הַהוּא sind wohl redaktionell. Die Zeit der Entstehung ist genau zu fixieren. Syrien und Ephraim haben sich verbündet, sind also nicht mehr Feinde, wie bei der grossen Rede gegen Israel 9 7 ff. vgl. 9 10 f.; aber sie stehen auch noch nicht im Felde gegen Jerusalem wie Cap. 7. Also ist die Rede kurz vor 734 v. Chr. gesprochen. Wie in den ältesten Reden ist der Feind nicht mit Namen genannt, aber deutlich genug ist der Assyrer angekündigt, wenn Damaskus das Bollwerk Ephraims heisst 17 3. Die Redaktion vgl. v. 7 f. sieht auch hier wieder eine Prophezeiung des jüngsten Gerichts; das Komplement zu dieser redaktionellen Anschauung bringen v. 12–14.

6) 17 12–14 Das Gericht über das Völkermeer vor Jerusalem.

12 Der Lärm, den die Völkerscharen bei ihrem Anmarsch gegen Jerusalem und in ihrem Lager vor der Stadt verursachen, wird in trefflichem Bilde, hinter dem Gunkel Schöpf. und Chaos 100 f. einen alten Mythus von der Vernichtung des Urmeers erkennt, mit dem Rauschen und Tosen des wogenden Meeres verglichen. Im zweiten Teile ist nach LXX das Adjekt. כַּבִּירִים zu לְאֻמִּים (schon Gen 25 23 27 29 vorkommend, aber sonst in späterer Zeit gebraucht) zu versetzen; dann sind auch die Verse vollständig gleich gebaut: *Ha! ein Tosen vieler Völker Wie Meerestosen tosen sie Und ein Rauschen grosser Nationen Wie Wasser rauschen, rauschen sie.* Zum ganzen Vers vgl. Jo 4 14 und zu כַּבִּיר s. auch 16 14 28 2. 13 bis יִשָּׁאוּן ist aus Versehen des Schreibers der Schluss von v. 12 wiederholt. Allerdings ist dadurch vor וְגָעַר בּוֹ, das für einen Halbvers zu kurz ist, etwas verdrängt; vielleicht irgend eine Hervorhebung des Subjektes Jahwe; Duhms וְהוּא יִגְעַר בּוֹ ist wohl auch noch zu kurz, möglich ist וַיהוָה הוּא יִגְעַר בּוֹ. *Wenn Jahwe* dieses Völkermeer *bedroht,* dann hat das seine Wirkung vgl. Ps 2 5, das Wort Jahwes ist eine Kraft vgl. 9 7 11 4, *Dann flieht es in die Weite und ist gejagt:* erst mit וְרֻדַּף sollte dem Versbau gemäss die Mitte des masor. Verses bezeichnet sein. מִמֶּרְחָק = *weithin* bei Verben der Bewegung, vgl. 22 3 23 7; zu dem Fliehen vor Jahwes Scheltwort vgl. Ps 104 7. *Wie* gedroschene *Spreu auf den Bergen* auf der luftigen Höhe, wo man die Dreschtenne am liebsten anlegte vgl. Benzinger Archäol. § 32 S. 209, *vor dem Winde, Wie Staubräder* d. h. aus Blättern etc. gebildete Räder *vor der Windsbraut,* sodass keine Spur mehr von dem ganzen Völkermeer zu finden ist vgl. Dan 2 35. 14 *Zur Abendzeit, da herrscht Entsetzen* in Jerusalem; *Bevor der Morgen anbricht, ist es nicht mehr* nämlich das Völkermeer. *Das ist das Geschick unserer Plünderer Und das Loos unserer Räuber.* Zu den *Plünderern* und *Räubern* vgl. 14 2 die שֹׁבִים und נֹגְשִׂים der Juden.

Wer diese Verse in Zusammenhang mit Jes's Rede gegen Syrien und Ephraim sieht, muss die Plünderer und Räuber auf die Syrer und Ephraimiten beziehen; dann läge bereits ein Hinweis auf den Zug gegen Jerusalem vor und Cap. 17 fiele in das Jahr 734 v. Chr. (Hitzig). Aber 17 1–11 droht den Feinden ein anderes Geschick als v. 12–14. Cheyne verlegt darum die Verse in das Jahr 723 v. Chr., wo man in Jerusalem einen Einfall der Assyrer gefürchtet, Jesaja aber die Rettung der Stadt, gegen die er in prophetischer Vision die Feinde heranziehen sah (10 28–32), verheissen habe, und Duhm denkt an die Zeit Sanheribs, da die Assyrer Juda verwüstet hatten, also an 701 v. Chr. Aber nach 1 2–17 und 22 14 hat Jes um 701 v. Chr. anders geurteilt, und wie 10 28–32 (s. dort) nicht in das Jahr 723 v. Chr. weist, so ist auch die ganze Annahme Cheynes hier nicht zu billigen; überhaupt sprechen die vielen Völker und die grossen Nationen, mögen sich

auch die verschiedensten Völkerschaften im Gefolge des assyrischen Heeres befunden haben, nicht für die Assyrer vgl. Stade ZATW 1883, 16, und das Ganze ist doch, so treffend die Schilderung ist, ein späteres Wort, das von dem vergeblichen Angriff der Völkerwelt auf Jerusalem handelt, vgl. z. B. 5 30 10 33 f. Jo 4 14, ferner bes. Ps 46 und 104 7. Auch nach Jes hat man gut hebräisch und in trefflicher Darstellung geschrieben vgl. z. B. Deuterojes., und die Glätte der Sprache unseres Abschnitts erinnert mehr an Joel als an Jesaja. Endlich ist es der späteren jüdischen Anschauung entsprechend, dass die Feinde der Juden *ihre Plünderer* und *Räuber* genannt werden vgl. schon Sach 2 2 12 f., dann bes. Jo 4 2–6, ferner Jes 14 2 und 60 14, an welch letzterer Stelle die Heiden die Bedrücker und Verächter Israels heissen. Da dem Abschnitt keine Beziehung auf ein historisches Ereignis zu Grunde liegt, da er vielmehr von einem Ereignis der Endzeit redet und der Hoffnung der nachexilischen Gemeinde Ausdruck verleiht, ist eine genauere Datierung schwer möglich. Das Stück ist von dem Diaskeuasten hergesetzt, um dem Gerichte v. 1–11 die Hoffnung auf die Rettung Jerusalems beizufügen.

7) 18 1–7 Zwei jesajanische Stücke mit redaktionellen Zusätzen, die das prophetische Wort auf die Ereignisse der Endzeit deuten. Über die Schwierigkeiten, welche das Capitel der Auslegung bereitet, wenn sie darin eine ursprüngliche Einheit sehen will, vgl. zu v. 5.

a) 18 1–4 Abmahnung von einem Bündnis mit Äthiopien.

Dass unter dem fremden Volke, das Gesandte nach Jerusalem schickte, um ein Bündnis in Anregung zu bringen, die Äthiopen gemeint sind, ergiebt sich aus der Schilderung derselben und ihres Landes vgl. zu v. 1 und v. 2. Ein späterer Zusatz ist v. 3 (vgl. zu demselben); das Übrige bildet drei Vierzeiler.

Der erste Vierzeiler v. 1 und v. 2$^{a\alpha}$ (bis מַיִם): Anrede an das Land, das die Boten gesandt hat. 1 Die wahrscheinlichste Übersetzung von הוֹי אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם ist noch immer *Ha! Land des Flügelgeschwirrs* d. h. Land der Insektenschwärme; denn צִלְצַל ist als stat. constr. von צְלָצַל anzusehen und als *Geschwirr, Geklirr* zu deuten vgl. צָלַל *klirren, schwirren,* צֶלְצְלִים *Cymbeln* und צְלָצַל *Grille* oder *Heuschrecke* Dtn 28 42. Dagegen setzt die Erklärung: *Land des Doppelschattens* = Land der ἀμφίσκιοι, wo der Schatten bald nach Norden, bald nach Süden fällt, eine Tautologie von צלצל, das schon als Verdopplung von צֵל *Schatten* den Doppelschatten bezeichnen soll, mit כְּנָפַיִם voraus, das man wieder nur gezwungen = *nach zwei Seiten* auslegen kann, und die Fassung: *Land der beflügelten Kähne* (vgl. LXX) nimmt den Gedanken von v. 2 vorweg, gerade wie die Konjektur Cheynes: כְּלֵי כְנָפַיִם = *beflügelte Fahrzeuge.* Diese Charakterisierung passt allerdings nicht nur auf Äthiopien, da die südlichen Länder bes. solche, die nicht wasserarm sind, an Mücken und Fliegen keinen Mangel haben; aber die Tsetse-fliege weist doch am ehesten auf Äthiopien vgl. zu 7 18, und die Kaufleute mögen noch in ihren Erzählungen über dieses Land übertrieben haben, um Konkurrenten von demselben fernzuhalten (Duhm). Die geographische Bestimmung des angeredeten Landes: *Das jenseits der Ströme von Kusch liegt* ist nicht sehr präcis und trägt ganz den Charakter der ähnlichen Glossen in 7 18. Dazu kommt, dass Zph 3 10 der ganze Halbvers ohne אֲשֶׁר sich wörtlich wiederfindet, und zwar in Verbindung mit Worten, die an 18 7 erinnern. Da Zph 3 10, wie 18 7, nicht original ist, wird auch in אֲשֶׁר מֵעֵבֶר לְנַהֲרֵי־כוּשׁ die Hand eines Glossators nicht zu verkennen sein, der die Lage des „Landes des Flügelgeschwirrs“ näher bestimmen wollte. Wenn wir *jenseits*

d. h. südlich *der Ströme von Kusch* nicht zu genau nehmen und an Kusch selber denken dürfen, so wird der Glossator recht haben; auch ist nach v. 2 Äthiopien, das Land im Süden Ägyptens mit der Hauptstadt Napata (ungefähr 18° nördlicher Breite), gemeint. Unter den נְהָרִים werden der weisse Nil und seine Zuflüsse Astaboras und Astapus (blauer Nil) zu verstehen sein; amplifikativen Plural = Nil (so Haupt) braucht man daher nicht anzunehmen. Nach Ausscheidung der Glosse v. 1b kann man aber nicht mit v. 2 fortfahren, da dadurch die parallelen Zeilen auseinander gerissen würden; man hat vielmehr vom Ende von v. 2 אֲשֶׁר בָּזְאוּ נְהָרִים (ohne אַרְצוֹ, das nach der Versetzung notwendig hinzukommen musste) *das Ströme durchschneiden* heraufzunehmen. Dabei ist das ἅπ. λεγ. בָּזָא *durchschneiden* zweifelhaft, das von Cheyne dafür konjicierte קְרָעוּהוּ *zerreissen* (mit masc. auf אֶרֶץ bezüglichen Suffix) jedoch nicht sicherer. 2 הַשֹּׁלֵחַ *das entsandte,* das Partic. hat kein Tempus und das Masculinum bezieht sich auf אֶרֶץ im Sinne des dort wohnenden Volkes; übrigens ist das Participium fast einem Nomen *der Absender* gleich. יָם *Meer* = Nil wie 19 5, und צִירִים d. h. solche, welche mit der Antwort sich wenden, zurückkehren = *Boten* vgl. bei Marti Aram. Gr. Gloss. 76* unter צִיר; eine Änderung in צִיִּים *Schiffe* (Winckler) ist unnötig. כְּלֵי גֹמֶא sind *Papyruskähne,* also leichte und daher schnelle Fahrzeuge, wie sie von altersher in Ägypten im Gebrauch sind, vgl. Herodot 2, 96.

Der zweite Vierzeiler v. 2aβ (von לְכוּ an) und v. 2b: Aufforderung der äthiopischen Boten zur Heimkehr. *Geht, schnelle Boten, Zu dem hochgewachsenen und blanken Volk* d. h. kehrt in die Heimat zurück; die Schilderung des Volkes zeigt, dass hier von den Äthiopen, den Nubiern, die Rede ist, die auch nach Herodot 3, 20 als μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων galten. Hier heissen sie ähnlich מְמֻשָּׁךְ *lang gestreckt, hoch gewachsen* und מוֹרָט part. Pu. = מְמֹרָט *blank, glänzend* wegen ihrer broncefarbigen Haut. Ferner ist die Nation נוֹרָא *gefürchtet* und *ein Volk von* קַו־קָו (als ein Wort קָוְקָו = arab. *ḳuwwa* = *Kraft* zu lesen) *und von* מְבוּסָה *Niedertretung, Sieg.* Die Näherbestimmung מִן־הוּא וָהָלְאָה zu נוֹרָא ist unhebräisch; denn die Erklärung *seitdem er existiert und weiterhin* lässt sich durch das fragliche מִימֵי הִיא Na 2 9 (= seit den Tagen, da sie existiert) nicht verteidigen, und ebenso ist die Fassung von הוּא = *dort,* sodass der ganze Ausdruck *von dort und weit hinaus* bedeutete, wider die Grammatik. Zudem ist der Vers zu lang, es scheint daher מנהוא[ו] verdorbene Dittographie von [ע]מנורא und nur הָלְאָה ursprünglich zu sein, also = *weithin* d. h. weit und breit gefürchtet. Cheyne dagegen liest וּמְהֻלָּל *und gerühmt* und ändert ausserdem קַו־קָו וּמְבוּסָה in כָּבֹד וָשֵׁם בּוֹ = *ein Volk von Ruhm und Ruf.* Zum Schluss von v. 2 s. o. zu v. 1.

3 ein späterer Zusatz, der von dem Gedankengang abspringend statt der Äthiopen, an die v. 2 und v. 4 sich richten, alle Bewohner des Erdkreises anredet und nicht im Zusammenhang bleibt, sondern das auf die Endzeit gedeutete Ereignis v. 5 f. (vgl. auch 17 12–14) im Auge hat: *Alle Bewohner des Erdkreises Und die ihr hauset auf Erden, Wenn man das Panier auf den Bergen aufpflanzt, so werdet ihr sehen, Und wenn man in die Posaune stösst, werdet ihr hören.* Man erklärt zwar gewöhnlich, bei diesen Worten stehe dem Propheten schon vor der Seele, was er nachher (v. 4–6) verkünde: die wunderbare Besiegung der Feinde durch Gottes Macht (vgl. aber zu v. 5 f.), da nicht die Äthiopen

allein, denen er es zum Voraus melden lasse, sondern alle Welt das wunderbare Ereignis sehen und schon an den Zeichen, die es ankündigen, erkennen werde, dass Jahwe der Lenker der Weltgeschichte allein im Stande sei, die Feinde Jerusalems zu vernichten. Das sind aber Gedanken, die den Spätern, welche jede Niederlage in den Propheten auf die Besiegung des letzten Feindes vor Jerusalem deuteten, viel näher lagen als dem Propheten Jes. Ihnen lag auch die Erkenntnis der Heiden von der Macht Jahwes weit mehr am Herzen als die Erkenntnis des eigenen Volkes, für die Jes kämpfte. Zu beachten ist ferner, dass dies die einzige Stelle im ächten Jes wäre, an der das später in Ps, Hi und Prv gebräuchliche תֵּבֵל vorkäme.

Der dritte Vierzeiler 4: Der Grund der Abweisung der äthiopischen Gesandtschaft. *Jahwe hat* zu dem Propheten *gesprochen,* ihm eine Offenbarung erteilt und ihm so „die heitere Ruhe" verliehen, in der er ganz anders als die, welche nicht „verstehen" und nicht „erkennen" (6 9), die Lage der Dinge beurteilt; die sichere Gewissheit des Propheten ist aber nicht blos der Abglanz der in Ekstase geschauten Ruhe Jahwes, sondern der Wiederschein der durch göttliche Offenbarung in seinem Innern gewirkten Erleuchtung seiner Seele. Jes „kennt" Jahwe, seine Macht und seinen Willen und „glaubt" ihm; darum ist er selber so ruhig. Mit Ḳ̆ere ist אֶשְׁקֳטָה zu lesen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 10 h: *Ich bleibe ruhig und schaue zu* בִּמְכוֹנִי *an meinem Ort,* was weder so viel heisst wie: an meinem Wohnort, noch auch etwa andeutet, dass Gott eine Ortsveränderung vornehmen müsste, um zu schauen; wo er ist, schaut er den Dingen zu und keine Unruhe befällt ihn, die auch bei den Menschen ein Zeichen ist, dass sie ihn nicht kennen vgl. 7 4 9 30 15. *Wie die flimmernde Glut beim Sonnenschein* d. h. wie die am Himmel unbeweglich glitzernde Luft, wie der bei der Hitze flimmernde Äther; עֲלֵי־אוֹר ist entweder mit LXX = *beim Sonnenschein, am hellen Mittag* oder mit Duhm = *überm Sonnenlicht* zu fassen; letzteres gäbe auch einen ansprechenden Sinn, erforderte aber doch wohl מֵעַל für עֲלֵי. *Wie Taugewölk in der Ernteglut* d. h. wie die unsichtbaren und von keinem Winde umhergetriebenen obersten Wölkchen, von denen in der Erntezeit der Tau herniederfällt. Das sind ganz vortreffliche Bilder für die durch keine Welthändel gestörte Ruhe des unsichtbaren, aber alles sehenden und über das Menschliche hoch erhabenen, seinen Willen durchführenden Gottes. So ruhig kann Jahwe bleiben, wo die Ereignisse in Asien das ruhmvolle und starke Volk der Äthiopen im fernen Süden Ägyptens in Aufregung bringen; so ruhig kann und soll aber auch Jahwes Volk im Vertrauen auf seinen Gott sein. Mehr wird den Äthiopen nicht gemeldet, braucht auch für die Judäer nicht gesagt zu werden, die es wissen können, dass nicht Bündnisse mit fremden Reichen, sondern Ruhe und Stillesein ihr Heil sind vgl. 7 4 9 28 16 30 15. Über die Entstehungszeit dieses Orakels s. u. am Schluss des Capitels.

b) 18 5–7 Der Schluss des Orakels über Aram und Ephraim 17 1–11. 18 7 ist redaktionell; 18 5 f. sind die vierte Strophe, die ebenfalls, wie die drei ersten 17 1–11, aus acht Zeilen besteht. Fasst man 5 als Fortsetzung von v. 4, so bereitet schon der Wechsel der Person Schwierigkeiten; hart aber ist, dass man dann gezwungen wird, קָצִיר, das v. 4 die Getreideernte bedeutet, als Weinernte zu fassen. Endlich spricht auch das Bild von der reifenden

Traube für das Juda zugefügte Unheil, auf das man es in der Regel deutet, wenig an; das AT sieht doch in den Trauben kein Übel. Mit einem Schlage wird alles viel klarer und durchsichtiger, wenn man v. 5 mit 17 11 verbindet: כִּי begründet, warum es keine Ernte giebt, wie 17 11 sagt; קָצִיר bedeutet auch 17 11 die Weinlese, da 17 10 von dem Pflanzen der Rebe die Rede ist, und 17 10 f. leitet mit זְמֹרַת־זָר und תַּפְרִיחִי aufs beste über zu den Wendungen und dem richtigen Verständnis von v. 5. Die dritte Strophe 17 9–11 sagte den Israeliten: Pflanzt nur syrische Reben und bringt sie rasch zur Blüte; alles hilft nichts, eine Ernte für euch giebt es doch nicht. Und nun fährt die vierte Strophe fort: *Denn vor der Ernte, wenn die Blüte vorüber ist Und wenn aus* נִצָּה d. h. *dem Beerenbüschel,* der sich nach dem Blühen aus dem פֶּרַח d. i. den Samen entwickelt vgl. ZATW 1885, 301, *eine reifende Traube wird* vgl. zu בֹּסֶר Jer 31 29 f. Hes 18 2, *Dann werden die Ranken mit Winzermessern abgeschnitten Und die Äste hinweggehauen.* Zu כָּרַת ist Jahwe oder besser הַכּוֹרֵת Subjekt, für uns mit *man* oder dem Passiv wiederzugeben; das Gleiche ist bei הֵסִיר הֵתַז der Fall, wobei הֵסִיר adverbiell und הֵתַז Pausa für הֵתַז von תָּזַז *abspringen,* im Hiph. = *abspringen machen, weghauen* ist. Welchen Sinn das Abschneiden der Ranken des aus Syrien importierten Weinstocks hat, ist an sich klar: das Bündnis mit Syrien bringt Ephraim keine Früchte, sondern furchtbarste Enttäuschung und wird 6 ohne Bild gesagt: Die im Vertrauen auf Syrien sich starkfühlenden Ephraimäer werden erschlagen und unbegraben *bleiben sie insgesamt dem Geier der Berge überlassen Und dem Getiere des Landes.* In solcher Masse werden sie fallen, dass sie für Sommer und Winter den Raubtieren reichliche Nahrung bieten. Dann ist Ephraim verödet und seine Städte sind Ruinen, wie die der Amoriter 17 9; dass die Seelen der Unbegrabenen im verödeten Lande als Gespenster umgehen, kümmert Jes nicht, und dass die Leichen das heilige Land entweihten, macht ihm noch keine Angst, vgl. aber Hes 39 12–15.

7 ein prosaischer Anhang, der bereits v. 1–6 in der gegenwärtigen Verbindung vor sich hatte und darin eine Schilderung des Endgerichts (spec. der Vernichtung des letzten Feindes vor Jerusalem) sah, welche er durch den eschatologischen Zug ergänzt, dass dann auch die Äthiopen Jahwe ihre Geschenke bringen werden; vgl. zu dieser eschatologischen Hoffnung 23 18 45 14 60 3 4 66 20 ff. Zph 3 10 Ps 68 30. Für עַם ist מֵעַם zu lesen vgl. LXX und das folgende מֵעַם; über מִן־הוּא וָהָלְאָה und אֲשֶׁר בָּזְאוּ נְהָרִים אַרְצוֹ s. zu v. 2. שֵׁם *Name* ist nicht = Bundeslade, sondern = Offenbarung vgl. Dtn 12 5 11, ja geradezu soviel wie deren Korrelat = Anbetung; Zion ist der Ort der Anbetung, des Kultus Jahwes.

Besondere Literatur: Stade de Isaiae vatic. Aeth. 1873; Winckler Alttest. Untersuch. 1892, 146—156.

Zu den originalen Stücken, aus denen Cap. 18 zusammengesetzt ist, gehört:

1) Das Orakel an die äthiopischen Gesandten 18 1 2 4. Nur Winckler bestreitet, dass es sich um eine äthiopische Gesandtschaft handle, und erblickt darin den Bescheid, den Jes den Boten Merodach-Baladans im Jahre 720 v. Chr. erteilte, als Hiskia geneigt war, sich auf ein Bündnis mit den Babyloniern einzulassen. Aber die Identifikation von Kusch (in der Glosse v. 1^b) mit Kaš = Südbabylonien ist sehr fraglich und die

Beschreibung des Landes und des Volkes v. 1 f. weist so deutlich auf Äthiopien hin, dass auch in der Glosse nur das gewöhnliche Kusch d. h. das Land im Süden Ägyptens gemeint sein kann. Äthiopische Boten mit dem Anerbieten eines Bündnisses, das sich natürlich gegen Assur richtete, konnten nun erst in Jerusalem erscheinen, als die Herren Äthiopiens auch Ägypten beherrschten. Die äthiopische (die sog. 25.) Dynastie wurde von Sabako im Jahre 728 nach der gewöhnlichen Chronologie begründet, ihm folgten noch zwei äthiopische Herrscher: Schabataka 716—705 und der Usurpator Tirhaka (Jes 37 9) 704—662. Danach ist vor 728 eine äthiopische Gesandtschaft unmöglich; ebenso wenig aber wird man geneigt sein, über die Zeit des Regierungsantritts Tirhakas weit hinabzugehen, weil in den Jahren vor dem Feldzug Sanheribs gegen Juda und Ägypten im Jahre 701 das Bündnis wirklich abgeschlossen ist vgl. Jes 30 31 37 9. Da nun der Regierungswechsel in Assur (705 kommt Sanherib auf den Thron) der günstigste Moment zum Abschluss eines Bündnisses sein musste, wird Tirhaka sofort bei seinem Regierungsantritt das Bündnis angeregt haben; nach 704 hat auch Jes schärfer über die ägyptische Hilfe gesprochen vgl. 30 1–5 31 1–3. Somit bleibt ein Spielraum von 728—704 für die Entstehung des Orakels; innerhalb desseben bieten sich drei Möglichkeiten, die alle drei auch schon gewählt worden sind. Ed. Meyer Gesch. Äg. 346 denkt an das Jahr 728, da sich Hosea von Israel im Vertrauen auf die ägyptische Hilfe gegen Assur empörte II Reg 17 4; dann wäre das gleiche Anerbieten, das Sabako an Ahas von Juda gerichtet hätte, von diesem abgelehnt worden, vielleicht eben auf die Erfahrungen des Jahres 734 und die Warnung des Propheten hin. Schrader KAT[2] 406 erklärt das Orakel aus der Situation vor dem Ausbruch des Aufstandes Asdods im Jahre 711, den wiederum Ägypten unterstützt hatte, dem aber auch Juda nicht fern geblieben war vgl. Jes 20; der Prophet hätte dann für seine Mahnung bei Hiskia kein Gehör gefunden. Besser erging es ihm auch nicht, wenn, wie die Meisten Guthe, Duhm, Cheyne, Dillmann-Kittel u. a. annehmen, das Orakel zwischen die Jahre 705 und 701 fällt; bei dieser Annahme empfiehlt sich aber allerdings, es möglichst an den Anfang der Verhandlungen zwischen Hiskia und Tirhaka, also in das Jahr 704 zu rücken. Die Entscheidung unter diesen drei Möglichkeiten muss zu Gunsten des Regierungsantritts Tirhakas fallen, wenn Winckler (vgl. bes. Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1898, Heft 1 und 4: Muṣri, Meluḫḫa, Maʿîn) darin recht hat, dass Ägypten vor Tirhaka nicht nach Palästina hinübergegriffen habe, da סוא (resp. סבא) II Reg 17 4, assyr. Sib'i einerseits nicht mit Sabako von Ägypten identisch sei, andrerseits aber mit Ägypten, obschon er מֶלֶךְ מִצְרַיִם II Reg 17 4 und turtan (s. zu 20 1) von Muṣri in den Keilinschriften heisse, überhaupt nichts zu schaffen habe, weil מִצְרַיִם — Muṣri Nordarabien, und nicht Ägypten, bedeute, da ferner nach einem im Palaste Sanheribs gefundenen Siegelabdruck Sabakos sich nachweisen lasse, dass Sabako im Frieden mit Assur lebte, und da endlich bis auf Tirhaka die Hoffnung der palästinensischen Staaten nicht nach Ägypten, sondern nach dem nordarabischen Muṣri ausgeschaut habe. Weiter wäre man dann aber genötigt, mit dem Orakel bis 691 v. Chr. hinabzugehen, da es nach Winckler jetzt feststehe, dass Tirhaka sich erst 691 v. Chr. des Thrones bemächtigte; ferner müsste man einen zweiten Zug Sanheribs neben dem von 701 v. Chr. und eine Ausdehnung der Wirksamkeit Jes's bis 690 v. Chr. annehmen. Da aber Winckler einstweilen selbst noch nicht wagt, überall in Amos und Hosea unter Miṣrajim sein arabisches Muṣri zu verstehen, wird man gut thun, seine Aufstellungen noch nicht als sicher anzusehen. Im Übrigen scheint, da 18 5 6 nicht mehr zu dem äthiopischen Orakel gehören und da Sabako ganz wohl, ehe er Tribut an Assur entrichtete, Hosea von Israel ermutigt und Ahas von Juda zum Abfall aufgefordert haben kann, die Ansicht Ed. Meyers sich sehr zu empfehlen. Die Schilderung des Äthiopenvolks durch Jes macht auch den Eindruck, als ob man nicht schon ein Vierteljahrhundert von ihm und seinen Thaten, auch nicht davon, dass seine Hilfe am Ende im entscheidenden Momente ausbleibe, habe hören können.

2) Die vierte Strophe des Orakels über Aram und Ephraim 18 5 6. Die bereits bei 17 1–11 bestimmte Entstehungszeit wird durch 18 5 f. in keiner Weise fraglich. Es passt vortrefflich zu den frühesten Weissagungen Jes's, dass auch in dieser Strophe der Feind nicht genannt wird, der das Gericht an dem mit Damaskus verbündeten Ephraim

vollzieht. Wie 18 5 6 von 17 1–11 sich löste, ist nicht zu sagen, dass es sich ablösen konnte, und nun, zu 18,1 2 4 hinzugekommen, zunächst eine Beziehung auf Assur erhielt, ist nicht beispiellos, vgl. die Loslösung des Abschnittes 5 26–29 von 9 7—10 11.

Die sekundären Elemente 18 3 u. 7 (zu 18 1ᵃ vgl. Auslegung) dienen dazu, den zusammengeratenen Stücken die Deutung auf das Endgericht zu geben. Nach den vielen Beispielen ähnlicher Art kann diese Diaskeuase nicht im Mindesten befremden. Sicher ist aber auch, dass eine Verwandtschaft von 17 12–14 nur mit 18 3 u. 7, nicht aber mit 18 1 2 4 oder mit 18 5 f. vorhanden ist.

8) 19 1–25 Das Orakel über Ägypten.

a) 19 1–15 der ältere Teil des Orakels,

der jedoch auch nicht von Jesaja herrührt, vgl. Auslegung und Schlussbemerkungen zu v. 1–15, besteht aus drei Absätzen oder Strophen von je acht Doppelzeilen.

α) 19 1–4: Jahwe erregt Bürgerkrieg in Ägypten und lässt es durch einen harten Regenten unterjocht werden. Schon das dreimalige מִצְרַיִם in 1 spricht nicht für Jes als Verfasser. In der alten Zeit schritt Jahwe einher Jdc 5 4 II Sam 5 24, hier *reitet er auf einer schnellen Wolke,* ähnlich wie Ps 18 11 104 3 und wie schon bei Hes vgl. Cap. 10 11 22 f., wo die Kerube die Bewegungsmittel sind. Jahwe fährt *nach Ägypten,* um dort seinen Willen auszurichten; zu diesem Zwecke würde er sich nach Jes nicht selber dorthin verfügen müssen. Woher Jahwe kommt, ist nicht gesagt, doch wird an den Tempel zu Jerusalem als Jahwes Wohnsitz gedacht sein vgl. Hes 48 35 Sach 2 14 Jes 4 5. *Da erbeben die ägyptischen Nichtse* d. h. die Götterbilder *vor ihm* vgl. I Sam 5 1–5, *Und der Mut der Ägypter zerschmilzt in ihrer Brust;* in בְּקִרְבּוֹ muss man trotz dem parallelen מִפָּנָיו das Suffix auf מִצְרַיִם beziehen, besser wird man aber בְּקִרְבּוֹ für eingetragen aus v. 3 ansehen. 2 bis v. 4 ist Rede Jahwes, wie v. 4ᵇᵝ ausdrücklich sagt. Zu סִכְסַכְתִּי vgl. 9 10; Jahwe lässt einen Bürgerkrieg, ein bellum omnium contra omnes, entbrennen: Stadt ist gegen Stadt, Reich gegen Reich d. h. die einzelnen Nomen, Gaue, sind widereinander. Zu מִצְרַיִם בְּמִצְרַיִם vgl. מוֹאָב לְמוֹאָב 16 7. Die zweite Doppelzeile des Verses beginnt mit וְאִישׁ. 3 schildert die Ratlosigkeit Ägyptens: *Der Geist,* die Besinnung *Ägyptens ist ausgegossen,* נָבְקָה ist Niph. von בָּקַק *ausgiessen* vgl. Jer 19 7, = נָבֹקָּה (Ges.-Kautzsch²⁶ § 67 dd) und vielleicht so zu lesen; doch ist möglich, dass LXX mit ihrem ταραχθήσεται נָבֹכָה, = *ist verwirrt* von בּוּךְ, voraussetzt vgl. Ex 14 3 Est 3 15. בְּקִרְבּוֹ ist nicht zum Verbum, sondern zu רוּחַ zu ziehen: der in der Brust der Ägypter vorhandene Verstand geht verloren. אֲבַלֵּעַ = *verschlungen machen, verwirren* und nicht = *vernichten.* Dass die Agypter an die Götter und Zauberer sich wenden, ist nur ein Zeichen der Besinnungslosigkeit, wenn sie die Überzeugung hatten, dass allein Jahwe Gott sei. Diese Überzeugung hatten jedoch die Ägypter nicht; leicht konnte ein Späterer, dem der Monotheismus durchaus als Lehre feststand und der Polytheismus als Unverstand vorkam, schwerlich aber Jes die Situation vergessen. Zauberei ist in Ägypten zu jeder Zeit eifrig geübt worden; die Form, in der sie hier erscheint, ist aber palästinensisch: neben den אֹבוֹת und יִדְּעֹנִים, die wir schon 8 19 trafen, sind hier die אִטִּים *die Murmeler* (von אַט = das Leisereden) d. i. die Totenbeschwörer genannt. 4 Schliesslich kommt die Fremd-

herrschaft, ausgeübt von einem *harten Herrn* und *gestrengen König.* Wer unter diesem Fremdherrscher — denn um einen solchen muss es sich handeln, da die Ägypter einen einheimischen Tyrannen kaum als Strafe fühlten, — zu verstehen sei, s. unten Schlussbemerkungen zu v. 1-15. אֲדֹנִים sog. Herrschaftsplural mit Adjektiv im Singular, wie אֱלֹהִים צַדִּיק Ps 7 10 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 124 g-i. עַז = עַז פָּנִים Dan 8 23, einer der keine Milde noch Mitleid kennt, grausam ist. סִכַּר Pi. kommt nur hier vor, Cheyne liest dafür das gewöhnliche סִגַּר, Haupt hält סִכַּר als Nebenform von סִגַּר für möglich, wie אָבַךְ von הָפַךְ 9 17; nach der Grundstelle unseres Verses Hes 30 12 liegt aber מָכַרְתִּי *ich verkaufe* näher. הָאָדוֹן v. 4[b] fehlt mit Recht in LXX.

β) 19 5-10: Vertrocknung des Nils und die Klage der Fischer und Weber, also die Not des Privatmanns. Breite Ausführung von Hes 30 12[aα]. **5 6**[a] = zwei Doppelzeilen: die Vertrocknung des Nils. Er heisst zuerst wie 18 2 יָם *Meer,* weil er über die Ufer getreten dem Meere gleicht, dann נָהָר *Strom* d. h. der eigentliche Wasserlauf, der *bis auf den Grund austrocknet,* dann נְהָרוֹת die künstlichen Nilkanäle und endlich יְאֹרֵי מָצוֹר die Nile resp. da in späterer Zeit יְאֹר einfach = Fluss ist und auch vom Tigris gebraucht wird Dan 12 5 6 7, die Flüsse d. h. *die Nilarme* im Delta *Ägyptens,* die zu allerletzt vertrocknen. מָצוֹר = מִצְרַיִם wie Mch 7 12 Jes 37 25 II Reg 19 24; Winckler Altt. Untersuch. 170 schlägt nach der keilinschriftlichen Namensform miṣri und miṣṣari die Punktation מִיצוֹר oder מִצּוֹר vor. Für הֶאֶזְנִיחוּ l. הִזְנִיחוּ, das א rührt von aramäischer Schreibweise her, ה ist die dazugesetzte Verbesserung; die Ableitung von אֶזְנָח *stinkend* oder *Gestank* ist doch zu fraglich vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 53 g und p. **6**[b] **7** die nächste Folge der Vertrocknung des Nils: das Verschwinden jeder Vegetation. Das ἅπ. λεγ. עָרוֹת *nackte Flächen* = *Auen, Grasflächen* zu deuten, ist gewagt, und die Selbstkorrektur *am Nil, am Munde* d. h. wohl nicht = an der Mündung, sondern = an den Lippen d. i. Ufern *des Nils* bleibt auffallend; für עַל־יְאוֹר aber nach LXX כָּל־יֶרֶק *alles Grün* zu lesen (Duhm), empfiehlt sich nicht, da dort τὸ χλωρόν nur Erklärung zu τὸ ἄχι = אָחוּ *Riedgras* ist. Der Text ist verderbt; wenn עָבַשׁ Jo 1 17 sicherer wäre, könnte man an וְעָבַשׁ כָּל־אָחוּ עַל־פִּי יְאוֹר *und eingetrocknet ist alles Riedgras am Ufer des Nils* denken. מִזְרַע = *Saat,* und יִבַשׁ l. יָבֵשׁ gehört zu der ersten Hälfte der Doppelzeile, wie דָּלְלוּ in v. 6; den letzten Halbvers beginnt נִדַּף Niph.: *sie zerstiebt und ist nicht mehr.* **8** Die Klage der Fischer über die Vertrocknung des fischreichen (Num 11 5) Nils. Die Zusammenstellung von אָנָה und אָבַל vgl. 3 26; מִכְמֹרֶת *Netz* = מִכְמֶרֶת Hab 1 15. Zu dem stat. constr. mit folgendem בְּ vgl. 5 11. **9 10** Die Niedergeschlagenheit der Weber und Lohnarbeiter. שְׂרִיקוֹת fasst man gewöhnlich als Apposition zu פִּשְׁתִּים *Flachs, Gehecheltes* und חוֹרָי als βύσσος *Baumwolle*; besser ist mit Pinsker, Luzzatto שֹׂרְקוֹת = *Hechlerinnen* und חָוָרוּ, = *sie erblassen* vgl. 29 22, zu lesen: *Hechlerinnen und Weber erblassen.* **10** שָׁתֹתֶיהָ wird gewöhnlich von שֵׁת *Grundlage* abgeleitet, das Suffix הָ— auf das Land Ägypten bezogen und *seine Grundlagen* dann auf die Vornehmen und Führer des Landes oder auf die breiten unteren Schichten des Volkes gedeutet. Dazu passt aber der Schluss nicht; daher ist nach LXX an eine Ableitung von שָׁתָה *weben* (vgl. שְׁתִי *Gewebe*) mit auf פִּשְׁתִּים bezüglichem

Suffix zu denken und entweder שֹׁתְתֶיהָ *die ihn verweben*, die Flachsweberinnen, oder שָׁתֶיהָ *die Flachsweber* zu lesen. Im ersten Fall stört das masc. Pradikat; aber מְדֻכָּאִים kann die unrichtige Auflösung der Abkürzung מְדֻכָּא׳ für מְדֻכָּאוֹת, *niedergeschlagen, betrübt*, sein. Parallel steht das zusammenfassende כָּל־עֹשֵׂי שֶׂכֶר״ *alle Lohnarbeiter sind seelenbetrübt* (Ges.-Kautzsch[26] § 128 g); אֲגַם ἅπ. λεγ. ist vielleicht nach עָגַם Hi 30 25 mit ע zu schreiben vgl. Nöldeke ZDMG 1886, 727. Auch שֶׂכֶר *Lohn* kommt nur noch Prv 11 18 u. zwar als stat. constr. vor, es wird mit Cheyne Prv 11 18 שְׂכַר und hier שֶׂכֶר zu lesen sein; schwerlich ist שֶׂכֶר = סֶכֶר *Flussdämmung* oder *Schleuse* (zur Bewässerung oder zum Fischfang) zu fassen, und die Lesung שֵׁכָר ζῦθος = *Bier* (so LXX) und שֹׁתָיו = die es trinken, *seine Trinker*, erforderte die Umstellung der beiden Glieder des Verses. Über ägyptische Leinenweberei vgl. Herodot II, 37 81 und die Abbildung bei Benzinger Archäol. 217, über ägyptisches Gerstenbier Herodot II, 77: οἶνος ἐκ κριθέων πεποιημένος.

γ) 19 11–15: Die berühmte ägyptische Weisheit (Herodot II, 77 160) ist zu Ende. **11** Die königliche Familie und ihre Verwandten, die sich herleiteten von den Königen der Vorzeit, ja von Ra, dem Sonnengott, selbst, bildeten den Priester- und Beamtenadel und waren die Offenbarer der Zukunft und die Ratgeber des Königs. Auch Herodot II, 141 ff. erwähnt den ägypt. Ahnenstolz. צֹעַן, schon Num 13 22 genannt, ist Tanis, die Hauptstadt der 21. Dynastie, am zweitöstlichen (tanitischen) Nilarme vgl. Hes 30 14. *Die weisesten Räte* vgl Jdc. 5 29 sind עֵצָה נִבְעָרָה *dummgewordener Rat*, abstractum pro concreto = *Ratgeber*; die beiden Wörter sind nicht ein selbständiges Sätzchen, sondern Prädikat zu חַכְמֵי״. Wissen und Bildung vererbten sich in diesem Priester- und Beamtenadel von Vater auf Sohn. **12** Nach den Räten v. 11[b] wird der Pharao selber angeredet. Die ägyptischen חֲכָמִים sollen ihm den Beweis ihrer Weisheit damit erbringen, dass sie ihm *anzeigen und* יֵדְעוּ, wofür nach LXX und 47 12 f. zu lesen ist: יֹדִיעוּ *verkünden*, was Jahwe über Ägypten beschlossen hat. Sie sollten also die jüdische Theologie, speciell den eschatologischen Plan Jahwes in Betreff Ägyptens kennen (vgl. v. 17). Davon weiss aber die ägyptische Bildung nichts, darum können sie auch nicht als wahre Weise gelten, wie die jüdischen חֲכָמִים, denen die Religion ein Wissen, eine חָכְמָה geworden ist. Jes würde nicht diesen Beweis der Weisheit gefordert haben. **13** Noph ist das ägypt. Mennufer, Men-nofi, = Memphis, eine alte Hauptstadt, und lag am linken Ufer des Nils kurz vor der Stelle, wo er in die Arme des Deltas auseinandergeht. Die Beamten von Noph sind so irre, wie die von Zoan; נוֹאֲלוּ ist transponiertes נֹאוּלוּ vgl. אֱוִילִים v. 11[a]. Für פִּנַּת l. פִּנֹּת (so schon Grotius) *die Ecksteine* vgl. Jdc 20 2 I Sam 14 38 *seiner Stämme* d. h. seiner Nomoi; also: die Nomarchen haben Ägypten verwirrt, l. הִתְעוּ ohne וְ, so fordern die besten Handschriften vgl. Bär-Deliztsch, Ginsburg. **14** מָסַךְ *mischen* muss = *durch Mischen hervorbringen, bereiten* gefasst werden, falls nicht besser mit Duhm nach 29 10 נָסַךְ *ausgiessen, einschenken* zu lesen ist. Für בְּקִרְבָּהּ *in Ägyptens Mitte* empfiehlt sich zur besseren Überleitung auf den Plural וְהִתְעוּ mit Secker, Lowth, Cheyne בְּקִרְבָּם *in ihrer* der פִּנֹּת *Mitte* zu lesen. *Geist der Verkehrtheit, des Schwindels,* עִוְעִים ist Pilpelform von

עָוָה *verkehrt sein* = עִוְעִים. Völlige Kopflosigkeit herrscht in Ägypten, alle sind von einem Geist des Taumels ergriffen, so dass kein Werk zu Stande kommt; vgl. zu diesem Geist der Bethörung 9 18 I Reg 22 20ff. II 19 7 Hi 12 24 25, ferner Hos 5 4. Das drastische Bild am Schluss wird Nachahmung von 28 7 sein. **15** So kommt es in Ägypten zu keiner gemeinsamen Action von Führern und Geführten, Hohen und Niedrigen; bei der völligen Verwirrung zerstört der eine das Werk des andern v. 2 3ª. Für die bildliche Redensart *Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse* vgl. 9 13.

Die drei Strophen 19 1–15 sind nicht alle gleich regelmässig gebaut: Während in der ersten v. 1–4 die Langzeilen deutlich in zwei Hälften, von denen die zweite jeweilen etwas kürzer ist, zerfallen, sind in v. 5–15 die acht Zeilen unregelmässiger. Ebenso bildet die erste Strophe ein Ganzes: Jahwe erregt in Ägypten den Bürgerkrieg, raubt den Ägyptern allen Verstand und giebt sie in die Gewalt eines gestrengen und grausamen Ausländers. Dagegen führen die zwei folgenden Strophen je nur einen Gedanken etwas breit aus: v. 5–10 die Austrockung des Nils und den Jammer der Fischer und Weber, und v. 11–15 die Unzulänglichkeit und Hilflosigkeit der ägyptischen Weisheit. Da in v. 5–10 ein von Hes 30 12 nahegelegter Gedanke ausgeführt ist und v. 11–15 sich offenbar an v. 2f. anlehnt, liegt es nahe, diese beiden Absätze für spätere Zuthaten zu v. 1–4 anzusehen, zumal sie nicht mehr auf den Zielpunkt der ersten Strophe v. 4 zurückleiten. Cheyne Einleit. 111 hat daher mindestens v. 5–10 ausscheiden wollen und auch auf die eigentümlichen Bildungen אַגְמֵי v. 10 u. הֶאֱזְנִיחוּ v. 6 hingewiesen; aber auch v. 11–15 steht kaum in engerer Verbindung mit v. 1–4. Im Übrigen ist es jedoch schwer, bei einem so späten Stück wie v. 1–15 ist, und bei der geringen Gewandtheit seines Verfassers mit Sicherheit v. 5–16 abzutrennen.

Der ganze Abschnitt kann nicht von Jesaja herstammen, auch v. 1–4 nicht; denn 1) fehlt den Worten jede Anknüpfung an einen Juda betreffenden Anlass und doch ist es nicht die Art der alten Propheten, nur dem Wissen zu dienen und das Schicksal eines fremden Volkes zu prophezeien; ihre Worte stehen in lebendigster Verbindung und in deutlichstem Zusammenhang mit der thatsächlichen Lage und den praktischen Angelegenheiten ihrer Zeitgenossen. 2) Manche Gedanken sind nicht jesajanisch: a) die Fahrt Jahwes nach Ägypten v. 1; nach Jes schlägt das in Jerusalem gesprochene Wort Jahwes auch in Israel ein 9 7; b) der schon theoretisch festgestellte Monotheismus und die Vergleichung der jüdischen Religionslehre mit der ägyptischen Weisheit v. 3 u. 12; und c) der Plan Jahwes bereits ein Gegenstand des gelehrten Wissens v. 12. 3) Die Weitschweifigkeit der Form ist nicht Jes's Art, vgl. fünfmaliges מִצְרַיִם in v. 1 u. 2. Daher sprechen auch nicht bloss Duhm, Smend und Cheyne, sondern auch Kittel den Abschnitt Jesaja ab.

Die Theologumena des Abschnitts weisen nicht nur über Jesaja, sondern auch über das Deuteronomium und Hesekiel hinab. Die nähere Fixierung hängt von der Bestimmung des fremden Herrschers ab, der Ägypten überwältigt (v. 4). Cheyne denkt an die Zeit zwischen Kambyses, der 528 v. Chr. Psammetich III. besiegte, und Xerxes, der 485 v. Chr. Ägypten wieder eroberte, Duhm dagegen besser an Artaxerxes III. Ochus 359—338, der 343 den letzten Pharao Nektanebo II. besiegte. An inneren Kriegen hat es in Ägypten damals nicht gefehlt, mit Hilfe des Spartanerkönigs Agesilaus hatte sich Nektanebo II. des Thrones bemächtigt und ihn auch gegen einen neuen Prätendenten behauptet; und bei dem letzten Heranzuge der Perser, als Nektanebo II. selber die kriegerischen Operationen leitete, herrschte grosse Uneinigkeit in seinem Heere. Die spätere ägyptische Sage erzählt von ihm, dass er ein grosser Zauberer war; doch ist Zauberei in Ägypten jederzeit geübt worden. Am allerbesten passt auch auf Ochus das Prädikat der Strenge und Grausamkeit, die er ja in härtester Weise kurz vorher an Sidon bethätigt hatte. In die Zeit zwischen dem Gericht, das Ochus an Sidon vollzog, und der Eroberung Ägyptens 343 v. Chr. wird die Weissagung über Ägyptens Untergang fallen; damals mochte man erwarten, dass Ägypten eine Wüste werde vgl. Jo 4 19. Über den Freiheitskampf der Ägypter vgl. Judeich Kleinasiatische Studien 1892, 144—179.

b) 19 16–25 **der spätere Nachtrag.**

α) 16 17 Die Erinnerung an Juda und den Plan Jahwes ein Schrecken für Ägypten. Mit בַּיּוֹם הַהוּא, dem üblichen Anfang späterer Nachträge, beginnt dieser Zusatz, wie die folgenden. Auf späte Zeit weist das ἅπ. λεγ. חָגָּא *Furcht, Zittern* mit aramäischem א statt ה und ohne deutliche Etymologie, sodass man schon auf den Gedanken kam, dass es für חָרְגָּא resp. חַרְגָּה *Angst* stehe (Buhl); doch steht Ps 107 27 das Verb חָגַג in Parallele mit נוּעַ *wanken, zittern.* Später ist auch der beliebte Ersatz des Verb. finit. durch die Verbindung des Particips mit vorangehendem Pronon. separ: הוּא מֵנִיף und הוּא יוֹעֵץ. 17 *Der Plan Jahwes über Ägypten* knüpft an v. 12 an und meint offenbar nicht die Beherrschung durch einen fremden Fürsten v. 4, sondern eine gewaltige Heimsuchung Ägyptens, bei der der Nil „der Vater des Landes" vertrocknet und alle Ägypter konsterniert sind, mit einem Wort die Verwüstung Ägyptens; vgl. Jo 4 19, ferner Hes 30 12ᵃ Jes 11 15 Sach 10 11. Kriegerische Erfolge der Juden sind es schwerlich, die Ägypten in Angst jagten, sondern *das Land Juda* אַדְמַת י״, wie es hier feierlich genannt wird, ist Jahwes Land und das erinnert an Jahwes Plan, der Juda Heil und den Völkern Unterjochung und Vernichtung bringt, vgl. den חֹק יְהוָה Ps 2 7. Oder ist gar an jene Plage gedacht, die Ägypten trifft, wie die andern Völker, die nicht nach Jerusalem hinaufziehen, Sach 14 18?

β) 18 Die fünf jüdischen Städte in Ägypten. Der Vers lenkt von den ängstigenden Lehren der Dogmatik in v. 16f. zu der Betrachtung der thatsächlichen Verhältnisse in Ägypten über, von denen aus sich die Hoffnung auf eine Rettung Ägyptens aus dem Gerichte gewinnen lässt vgl v. 21ff., sodass die Ägypter nicht mehr Schrecken und Angst vor den Juden und ihrer Religion empfinden müssen. Das Heil gehört den Juden, aber es liegt auch den Ägyptern besonders nahe in den jüdischen Kolonien des Landes. *Fünf* kann nur für runde Zahl ansehen, wer v. 18ᵇ als Glosse betrachtet; für eine solche ist aber der Name der Stadt zu geheimnisvoll, vgl. zu v. 18ᵇ. Der Text meint fünf von Juden bewohnte ägyptische Städte. Solche gab es zu Jes's Zeit nicht, damals drohte man mit Exilierung nach Ägypten Hos 9 3 6; dass dagegen unzählige Juden in den letzten Jahrhunderten v. Chr. in Ägypten lebten, ist aus Philo bekannt. Heliopolis, Leontopolis, Migdol, Daphne und Memphis, die Hitzig nennt, können zwar die fünf Städte nicht sein; denn, wenn sie auch ganz zum Judentum übergetreten wären, hätten sie doch nicht *die Sprache Kanaans* gesprochen, da ja die Proselyten und selber die ägyptischen Juden die LXX brauchten. Die fünf jüdischen Kolonien, die hebräisch sprachen, müssen nicht als besonders gross gedacht werden, darum wird man ihre Namen nicht mehr herausbringen; immerhin sind Namen wie vicus Judaeorum (aus der Zeit Diocletians) und Tell el-Jehūdijje, wie zwei verschiedene Punkte in der Gegend von Heliopolis heissen, sowie die hebräischen Papyri, die neuerdings in der Nähe von Arsinoe (Fajum) gefunden wurden, noch heute Zeugen der einst vorhandenen jüdischen Kolonien. Nur hier heisst das Hebräische *die Sprache Kanaans,* vielleicht weil in Ägypten der Name Kanaan für Palästina auch in später Zeit noch gebräuchlich war. Eine der fünf Städte wird v. 18ᵇ mit einem Geheimnamen genannt. Die am besten bezeugte Lesart des

masor. Textes ist עִיר הַהֶרֶס (so auch Aquila, Theodotion, Peschitto). Zur Erklärung des Namens hat man an הָרַס *einreissen, zerstören* gedacht, sodass die Stadt *Stadt der Zerstörung* hiesse, und darin eine Beziehung auf Heliopolis erblickt, die nach Jer 43 13 zerstört werden sollte. Diese Auffassung könnte schon der Lesart עִיר הַחֶרֶס (so auch Symmachus, Vulgata, Saadja, Talmud) = *Sonnenstadt* (von חֶרֶס, חַרְסָה Hi 9 7 Jdc 14 18 *Sonne*) zu Grunde liegen. Weit mehr empfiehlt sich aber, in הֶרֶס, der dem arab. *hars, haris,* dem Epitheton des Löwen resp. der Katze, entspricht, eine Anspielung auf die „Löwenstadt“ Leontopolis im Nomos von Heliopolis zu sehen. Denn dort ist nicht nur sicher eine jüdische Kolonie gewesen, sondern dort hat auch Onias IV., der Sohn des Hohenpriesters Onias III., 160 v. Chr. einen Tempel für die jüdischen Bewohner Ägyptens erbaut; ja dieser Tempel wurde an der Stelle eines eingefallenen alten Heiligtums der löwen- resp. katzenköpfig dargestellten ἀγρία Βούβαστις errichtet. Es ist nicht ausgeschlossen, dass daneben auch die Bedeutung *Zerstörung* hineinspielte, aber dann in dem Sinn: *Stadt der gestürzten Götzen.* Wenn die LXX dafür πόλις Ἀσεδέκ, also עִיר הַצֶּדֶק *Stadt der Gerechtigkeit* liest, so wollte sie offenbar die ominöse Bedeutung von עִיר הַהֶרֶס, die man nach Jer 43 13 darin finden konnte, fern halten und den Kult von Leontopolis als legitim verteidigen, der ja auch ununterbrochen bis 73 n. Chr., also länger als der jerusalemische, geübt wurde. Vgl. Josephus Antiq. XIII, 3, 2; Herzfeld Gesch. des Volkes Isr. II, 560—562; Schürer Gesch. des jüd. Volkes[3] III, 97—99.

γ) **19—22** Jahwe offenbart sich den Ägyptern und wird von ihnen verehrt. **19** *Altar* und *Maṣṣebe zu Ehren Jahwes* in Ägypten scheinen so wenig für die nachdeuteronomische Zeit (vgl. Dtn 12 16 22) zu passen, wie für Jesaja, dem die Opfer von geringer Bedeutung waren. Aber trotz Dtn 12 entstand der Tempel Onias' IV., und schon vorher besassen die Juden in Ägypten παρὰ τὸ καθῆκον ἱερά, an Stelle der Einheit des Judentums gab es ein περὶ τῆς θρησκείας οὐχ ὁμοδοξεῖν (Josephus Antiq. XIII, 3, 1). Der Altar wird darum der Altar des Oniastempels sein, während die Maṣṣebe an der Grenze Ägyptens nicht näher bestimmbar ist. **20** Altar und Maṣṣebe sind *Zeichen und Zeuge für Jahwe* vgl. Gen 9 12-17 Ex 13 9; denn der Kultus erinnert Jahwe daran, dass er in Ägypten Verehrer hat, deren Beschützer er ist, und wie in der Richterzeit sendet Jahwe den Juden, wenn sie in der Not zu ihm um Hilfe vor den Bedrängern (לֹחֲצִים Jdc 1 34 2 18) schreien, einen *Helfer* מוֹשִׁיעַ σωτήρ vgl. Jdc 3 9 15. Für וָרָב *und einen Streiter* l. וָרָב mit מוֹשִׁיעַ als Subjekt: *der wird für sie streiten und sie erretten.* Es war ja das ägyptische Heer unter Ptolemäus Philometor von jüdischen Feldherrn, von Onias und Dositheus, befehligt, Josephus contra Apion. II, 5. **21** Durch solche den Juden gewährte Hilfe *offenbart sich* (נוֹדַע vgl. Ex 6 3 Ps 48 4) *Jahwe den Ägyptern und die Ägypter erkennen, wer Jahwe ist,* d. h. dass er der wahre Gott ist, und so treten sie zum Judentum über; denn das bedeutet ihre Teilnahme an der עֲבֹדָה, am Kultus. עָבַד ist term. techn. = gottesdienstliche Verehrung üben, die Andacht verrichten; das geschieht durch Darbringen von זֶבַח blutigem Opfer und von מִנְחָה von unblutiger Opfergabe, beides ist der späteren Terminologie

des Priesterkodex gemäss. Die *Gelübde,* die sie geloben, z. B. Nasiräatsgelübde, *lösen sie auch ein* (וְשִׁלְּמוּ), natürlich im Tempel zu Leontopolis. Später stritten die Schriftgelehrten über die Giltigkeit der Opfer und Gelübde im Tempel des Onias, aber auch dann wurden sie noch teilweise anerkannt; man hielt nämlich nur die Theorie strikte aufrecht, dass alle Opfer in Jerusalem dargebracht werden sollten, aber ein in Leontopolis dargebrachtes Opfer liess man, wenn es fait accompli war, als legitim gelten, so nach Mischna Menachot XIII 10 bei SCHÜRER a. a. O.[3] III, 99. **22** Diese Bekehrung zum Judentum hat zur Folge, dass die Ägypter ganz wie Israel behandelt werden: Jahwes Plagen und Schläge haben für die Heiden die Vernichtung zum Ziel, für die Ägypter aber sind es dann immer Erziehungsmittel, die zur Besserung und Heilung (נָגֹף וְרָפוֹא) dienen. Die Umkehr (וְשָׁבוּ) ist die vom bösen Wege auf den guten und nicht die vom Heidentum zum Judentum; auf dieselbe folgt Vergebung und Heilung. Dass zwischen unserer Stelle und Jesaja (vgl. Cap. 6) das Dtn, das Exil und die Restauration des Judentums liegen, ist so deutlich wie möglich.

δ) **23** Die Strasse zwischen Ägypten und Syrien und die Bekehrung Syriens zum Judentum. Ist einmal Ägypten jüdisch geworden, wie man nach der grossen Diaspora und der Menge der Proselyten in Ägypten erwarten durfte (v. 19–22), so wird auch Syrien (= אַשּׁוּר s. o. S. 106 zu 10 23) folgen, und eine wohlgebaute Strasse מְסִלָּה, die besonders durch die Wüste von Ägypten nach Palästina, das damals noch zu Syrien gehörte, notwendig sein mochte, wird Ägypten mit Syrien verbinden, sodass der Verkehr leicht wird und die Juden für Gottesdienst und Handel gute Wege haben. Ägypten und Syrien vereint — denn אֶת־ bedeutet hier *mit* — werden *ihre Andacht verrichten* עָבַד wie v. 21 am Feste zu Jerusalem vgl. Jes 66 Sach 14 12ff.

ε) **24f.** Der Dreibund Ägypten-Syrien-Israel. Israel ist im Bunde der dritte, offenbar auch politisch Ägypten und Syrien gleichstehend, wie man hoffen durfte, als Jonathan mit Alexander Balas, der ihm 152 v. Chr. die Krone verlieh, und mit Ptolemäus Philometor befreundet war. Zugleich aber wird Israel *ein Segen inmitten der Erde;* das Heil geht von ihm aus durch seine Religion auf die, welche in guten Beziehungen zu ihm stehen Gen 12 2f. **25** Zu lesen ist mit LXX, DUHM, CHEYNE בֵּרְכָהּ: *mit dem Jahwe sie* d. h. die Erde *segnet,* den Jahwe auf die Erde gelegt hat, und nicht: Israel ist eine Segnung, die Jahwe auf Israel gelegt hat, indem er spricht u. s. w. Der Segen trifft ja die Erde d. i. Ägypten-Syrien. Ägypten heisst Jahwe: *sein Volk* d. h. seine Anbeter, Syrien: *das Werk seiner Hände,* weil er es festigt und herstellt 66 2, und Israel: *sein Erbe.* Israel hat einen Vorzug, aber zum Heile der Welt. Das ist der weitherzige Universalismus des jüdischen Hellenismus und nicht der schroffe Partikularismus der palästinensischen Kreise. Allerdings haben nicht alle Hellenisten so deuterojesajanisch gross gedacht, die LXX übersetzt in v. 25 ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις; jedenfalls aber hat die Unduldsamkeit der Römer diesen universalistischen Zug zerstört, „ihr war nur die Geduld der Christen gewachsen" DUHM.

Die Verse 16–25 bilden einen Nachtrag zu dem Orakel über Ägypten, der bes. für

Leser in Ägypten den Eindruck von v. 1–15 mildern soll. Die Verse gehören zusammen; der Schein, v. 16f. für sich nehmen und einem besondern Autor zuschreiben zu müssen (Cheyne, Bertholet Stellung zu den Fremden 225), rührt nur daher, dass v. 16f. den Eindruck feststellt, den v. 1–15 auf die Ägypter machen muss, aber mit der Absicht, dieses Grauen vor Juda und Jahwe im folgenden zu limitieren, ja es gänzlich zu heben: denn die in Ägypten vorhandene Diaspora, ihr Kult und ihre Rettung durch von Jahwe gesandte Retter thun den Ägyptern Jahwe kund, dass sie zum Judentum übertreten und im Dreibund mit Syrien und Israel des Segens der jüdischen Religion sich freuen. Es ist dieser Nachtrag ein eigenartiges Stück: Ohne das Dogma von dem Weltgericht, das nach der jüdischen Lehre über alle Völker ergeht, aufzugeben, hält es fest an der Universalität des Heils und findet für Ägypten und im Anschluss daran auch für Syrien eine Hoffnung in der ägyptischen Diaspora, die die Heiden zur Erkenntnis Jahwes, zur Annahme des Monotheismus bringt. Aus dem üblichen Bilde der Endzeit fehlt darum hier der Zug der Heimkehr der Juden nach Jerusalem ganz, der sich sonst gerade an ähnliche Erwartungen, wie die von v. 1–15, anschliesst vgl. 11 15f. Sach 10 10–12.

Cheyne und Kittel halten es für möglich, diesen Nachtrag in die Zeit von Ptolemäus Lagi Soter (323—285 v. Chr.) zu verlegen; dann müsste aber doch wohl die Nennung von עִיר הַהֶרֶס mit Guthe und Kittel als Glosse betrachtet werden. Viel mehr hat es aber für sich, mit Duhm in die Zeit der Gründung des Oniastempels 160 v. Chr. hinabzugehen. Dann ist die mysteriöse Nennung von Leontopolis, wie der Hinweis auf den Altar als Zeichen und Zeuge für Jahwe, verständlich; dann begreift man am besten die Hoffnung der Diaspora bei der Zuneigung von Ptolemäus Philometor zu den Juden und bei der Stellung, die Jonathan damals einnahm, und endlich versteht man den Glauben an die Annehmbarkeit von in Ägypten dargebrachten Opfern für Jahwe. Gerade die Entweihung des Tempels in Jerusalem gab der Tempelgründung in Leontopolis um 160 v. Chr. ein gewisses Recht; an einen Abfall von Jerusalem war dabei nicht gedacht, man wollte in keiner Weise Samaria nachahmen. Für eine frühere Entstehung darf man sich nicht auf Josephus' Erzählung (Antiq. XIII, 3, 1) berufen, dass Onias seinen Tempelbau in Ägypten mit der Weissagung Jes's rechtfertigte; Josephus beweist hiermit sowenig die frühere Entstehung von Jes 19 16–25, wie mit seiner Nachricht, dass man Alexander dem Grossen das Buch Daniel gezeigt habe, die Existenz des Buches Daniel um 332 v. Chr. (Antiq. XI, 8, 5). Dieser eigenartige Nachtrag wird am ehesten in den Kreisen der jüdischen Diaspora nach 160 v. Chr. dem Orakel über Ägypten angefügt worden sein. Vgl. auch Bertholet a. a. O. 225—227.

9) 20 1–6 Die Deportation von Misraim und Kusch durch die Assyrer.

Jes weissagt diese Deportation durch eine symbolische Handlung, um den von Assur abgefallenen Hiskia zu warnen. 20 1–6 ist ein Ausschnitt aus einer Biographie Jes's, von der nicht sicher ist, ob sie von Jes selber oder von einem seiner Jünger abgefasst ist. Die hier erwähnte Eroberung Asdods und daher auch die damit gleichzeitigen Worte Jes's fallen in das Jahr 711 v. Chr.

Der Vordersatz 1 stellt den Zeitpunkt und das Ereignis fest. Es handelt sich um das Jahr, da *der Tartan* assyr. *turtānu* d. i. der Oberfeldherr des im AT nur hier genannten assyrischen Königs Sargon (722—705 v. Chr.) Asdod durch Erstürmung einnahm. Asdod hatte Achimit, der an Stelle seines antiassyrischen Bruders Azuri von Sargon zum König eingesetzt war, wieder entthront und durch einen Angehörigen der antiassyrischen Partei, durch Jaman, „der auf den Thron kein Anrecht hatte“, ersetzt. Das geschah nach Abschluss eines Bündnisses mit Juda, Edom und Moab und im Vertrauen auf die Hilfe von מִצְרַיִם und כּוּשׁ im Jahre 713 v. Chr.; vgl. v. 3 *drei Jahre lang.* Sargon d. h. sein Oberfeldherr zog im Jahre 711 v. Chr. gegen Asdod ins Feld; Asdod,

Gimtu d. i. Gath und Asdudimmu d. i. Asdod am Meere wurden erobert, ihre Bevölkerung deportiert und der König von Meluhha lieferte den zu ihm geflohenen Abenteurer Jaman an die Assyrer aus.

2 ist eine später hinzugefügte Parenthese; sie besagt, was man aus v. 3 erschliessen kann, nämlich, dass im dritten Jahre vor der Eroberung, also 713 v. Chr., Jes den Befehl erhielt, ohne Haarmantel und barfuss zu gehen. Im ursprünglichen Zusammenhang, aus dem wir in Cap. 20 nur einen Ausschnitt haben, ist vermutlich schon vor v. 1 von diesem Auftrag erzählt worden. Dass v. 2, der den engen Zusammenhang von v. 1 u. v. 3 unterbricht, nicht ursprünglich ist, zeigt auch das ungenaue בָּעֵת הַהִיא *in jener Zeit* statt „im dritten Jahre vorher", ferner בְּיַד *durch* statt אֶל־, als ob schon damals wie später die Propheten rein als Werkzeug zur Offenbarung der Lehre von den zukünftigen Dingen und des Gesetzes gefasst worden wären (vgl. zu 1 1, sowie Hag 1 1 3 Jer 37 2 I Reg 12 15 Ex 9 35 Lev 10 11 Num 15 23 II Chr 29 25), und endlich die Beifügung von בֶּן־אָמוֹץ zum Namen des Propheten, die nur in redaktionellen Stellen resp. Überschriften sich findet 1 1 2 1 13 1 37 2 21 38 1. שַׂק ist ein härenes Kleidungsstück, von Trauernden 3 24 15 3 und nach unserer Stelle auch von Propheten getragen, das um die Hüften gebunden war und darum *aufgelöst* (vgl. פִּתַּח) werden musste, wenn man es ablegen wollte. שַׂק bezeichnet hier wohl den härenen Prophetenmantel אַדֶּרֶת שֵׂעָר Sach 13 4 vgl. II Reg 13 4 Mt 3 4 u. Benzinger Archäol. 102 f. Dass auch Jes ihn getragen hat, ist nicht mit Sicherheit aus der Stelle zu schliessen, die offenbar Jes ohne die später übliche Prophetentracht (Sach 13 4 Mt 3 4) nicht denken konnte. Ganz nackt ist Jes ebenfalls nicht gegangen, er trug noch das Untergewand כֻּתֹּנֶת; denn עָרוֹם *nackt* kann, trotzdem es von עור abzuleiten und eine Nebenform von עֵירֹם sein wird ZATW 1891, 175f., den Sinn von *notdürftig gekleidet* haben und die Unmöglichkeit dieser Bedeutung wird durch חֲשׂוּפֵי שֵׁת v. 4 nicht bewiesen, da die כֻּתֹּנֶת keine כְּתֹנֶת פַּסִּים zu sein braucht. Um einen blos einmaligen Ausgang ohne Sak und ohne Schuhe handelte es sich aber selbst dann nicht, wenn שָׁלֹשׁ שָׁנִים v. 3 eine Glosse wäre.

In **3**, dem Nachsatz zu v. 1, kann שָׁלֹשׁ שָׁנִים nicht mit אוֹת *als Zeichen und Vorbedeutung auf drei Jahre hinaus* verbunden werden, ist aber deshalb nicht mit Gesenius und Stade ZATW 1891, 174f. als Glosse zu entfernen, sondern zum Vorhergehenden zu ziehen: *Jes ging ohne Sak und Schuhe einher drei Jahre lang,* also von dem Zeitpunkt des Abschlusses des Bündnisses zwischen Philistäa, Juda, Edom, Moab und Misraim-Kusch bis zum Falle von Asdod. Zu אוֹת וּמוֹפֵת vgl. 8 18. Jahwe nennt Jes *seinen Knecht* als den, der in ganz besonderem Sinne sein Diener ist und seine Aufträge ausführt. **4** Für חֲשׂוּפַי, das die Masora wohl als Singular meint und das man nach den unsicheren Stellen Jdc 5 15 Jer 22 14 (שָׂרַי und חַלֹּנַי) als stat. abs. plur. erklären wollte, ist חֲשׂוּפֵי zu lesen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 87 g. Die Beifügung עֶרְוַת מִצְרָיִם, welche die Äthiopen ganz vergisst, ist Glosse zu שֵׁת, um diesen derben Ausdruck, den auch LXX übergeht, zu ersetzen (Duhm). עָרוֹם וְיָחֵף können als Zustandsadjektive bei pluralischem Substantiv im Singular stehen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 o.

5 Das Subjekt der Verba חַתּוּ וָבֹשׁוּ, die in gleicher Zusammenstellung auch 37 27 sich finden, ist nicht genannt; dass *die Bewohner dieser Küste* gemeint sind, kann man aus v. 6 erschliessen. Diese Unbestimmtheit ist aber doppelt auffallend, weil im folgenden Satz das Subjekt ausdrücklich genannt wird. Auch in dem ursprünglich grösseren Zusammenhang (vgl. zu v. 2) konnte das Störende nicht wegfallen, wenn v. 3f. voranging und v. 6 folgte. Es bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, dass v. 5 eine erklärende Glosse zu v. 6 sei; vgl. ausser 37 27 auch 30 4 5.

6 schliesst gut an v. 4 an. הָאִי הַזֶּה *diese Küste* entspricht ganz dem Aus-

druck im Berichte Sargons über die Eroberung Asdods: „die Bewohner von Philistäa, Juda, Edom und Moab, die am Meere wohnen“. Den Bewohnern der Küste des mittelländischen Meeres, den Kleinstaaten, welche von Sargon sich losrissen, zeigt die Besiegung von מִצְרַיִם und כּוּשׁ, die der Eroberung Asdods folgen wird, was ihrer wartet. Allerdings ist es einstweilen nicht so gekommen, der Tartan begnügte sich mit der Eroberung der drei Philisterstädte Asdod, Gat und Asdod am Meere, der Deportation ihrer Bewohner und der Auslieferung Jamans durch den König von Meluḫḫa; nach Miṣraim und Kusch zog er nicht und ebensowenig nach Jerusalem, Hiskia hat für diesmal auf Jes gehört, sich eine Lehre an dem Schicksal Asdods genommen und sich wieder unter das Joch Sargons gefügt.

Wann die Erzählung von der Eroberung Asdods im Jahre 711 v. Chr. und von der gleichzeitigen Warnung Jes's an Juda und Hiskia niedergeschrieben ist, lässt sich nicht sagen; jedenfalls sind aber v. 2 und 5 sekundäre Elemente in 20 1–6. In der obigen Erklärung ist einfach מִצְרַיִם und כּוּשׁ beibehalten, da es immer noch nicht als feststehend gelten kann, dass damit nicht Ägypten und Äthiopien, sondern, wie Winckler will vgl. zu Cap. 18, die nordarabischen Landschaften Muṣri und Kusch gemeint sind. Für Cap. 20 wird Wincklers Ansicht empfohlen, wenn Meluḫḫa wirklich ein arabisches Reich, das Muṣri und Kuš mit umfasste, bezeichnet und wenn Pir'u, der König von Muṣri, auf den die aufständische palästinische Küste hoffte, wirklich nicht der Pharao Ägyptens, sondern ein Fürst Arabiens, vielleicht der König von Meluḫḫa selber ist. Vgl. Winckler Alttest. Untersuch. 142—145, Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1898 Heft 1 und 4.

10) 21 1–17 Der Sturz des babylonischen Reiches durch Elamiter und Meder.

a) 21 1–10 die Einnahme Babels.

Die Verse zerfallen in kurze Hälften von je zwei Hebungen, in der Regel auch von je zwei Wörtern. Über die Gliederung in Strophen s. u. S. 166.

α) Die Erregtheit des Propheten über seine Vision v. 1–5. Die Überschrift 1ª bezeichnet das Orakel mit einem Stichwort aus dem ersten Verse als מַשָּׂא מִדְבַּר־יָם, vgl. v. 13 22 1 30 6 und ähnliche Benennungen wie ἐπὶ τοῦ βάτου Mk 12 26 und die Überschriften der Suren des Korans. Nur ist im hebr. Texte ein in LXX fehlendes יָם hinzugefügt, das unerklärlich bleibt, ob man „Meer“ im eigentlichen Sinne nimmt oder auf den Euphrat deutet oder ob man ים mit מִדְבַּר zu einem Wort verbindet und den seltsamen Plural מִדְבָּרִים liest. Mit Cheyne das unsichere ים beizubehalten und מדבר als Verderbnis anzusehen und für beides zusammen כַּשְׂדִּים *Orakel über die Chaldäer* zu lesen, ist gewagt. Viel näher liegt es, מִדְבַּר allein zur Überschrift zu ziehen, = *das Orakel Midbar,* und ים als den Rest des ersten Wortes des Orakels zu betrachten. Nur wird man kaum mit Cobb יָם als Perf. eines verlorenen Verbs יָמַם im Sinne von „brüllen“, „lärmen“ fassen dürfen, sondern eher an הָמָה *es tost* oder an das Subst. הֶמְיָה *ein Tosen* denken. Der Anfang des Orakels mochte demnach lauten: *Ein Tosen wie von Stürmen, die im Negeb einherfahren! Aus der Wüste kommts, aus furchtbarem Lande.* בַּנֶּגֶב לַחֲלֹף sind Näherbestimmungen zu כְּסוּפוֹת = wie Stürme im Negeb in Bezug auf Einherjagen. נֶגֶב ist der Name des Südlandes von Palästina, ägypt. ngbu. Der Verf. ist somit mit den von Süden heranbrausenden Gewittern (vgl. Jdc 5 4 Hab 3 3 Sach 9 14) wohl be-

kannt und lebt in Palästina. Die *Wüste,* aus der „es kommt", ist die syrische Wüste, die Babel von Palästina trennt, und jenseits derselben liegt Babylonien *das furchtbare Land,* das so heisst, weil sich jetzt dort so furchtbares vollzieht. Was von dort zu dem Seher kommt, erfährt man durch v. 2; es ist die Kunde von der Verwüstung Babyloniens. 2 *Als hartes Gesicht ist mir gemeldet: Der Räuber raubt und der Verwüster verwüstet.* חָזוּת ist im Hebr. Objekt zu dem passiven Verb, wie 17 1 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121b; daher ist eine Änderung in הֻגַּד֯ה unnötig. Der Seher vernimmt, wie die feindlichen Verwüster Babyloniens ermuntert werden, drauflos zu gehen: *Zieh heran, Elam, belagere, Medien.* Elam, assyr. Elamtu, liegt östlich vom unteren Tigris und grenzte im Nordosten an Medien. Zuerst hatten die beiden Völker von ihrem Bergland herabzusteigen, ehe sie nach Westen gegen Babel vorrücken konnten. Der Verf. gebraucht für den Heranmarsch gegen Babel dasselbe Wort עֲלָה *hinaufziehen,* das vom Hinaufzug nach Jerusalem üblich war. צוּרִי wird wegen des Gleichklangs mit עֲלִי von der Masora hinten betont. Zuletzt 2bγ wird noch in der ersten Person gesprochen: *Allem Seufzen über sie mache ich ein Ende.* Der Sprecher kann schwerlich jemand anders als Jahwe sein; aber die unvermittelte Einführung Jahwes fällt auf und dann versteht man nicht, warum der Seher gerade über das Ende alles Seufzens so sehr in Aufregung geraten sollte, wie er v. 3 f. beschreibt. Dieses letztere Bedenken bleibt, wenn man den Imperat. fem. הַשְׁבִּתִי *allem Seufzen über sie mach' ein Ende* liest; man hat darum in den Worten eine sekundäre Einfügung zu sehen, die dem Hass auf Babel Ausdruck verleiht und dieser Weltbeherrscherin mit völligem Untergang droht vgl. Jes 14 und Ps 137 8f., damit alles Seufzen ein Ende habe. Sind die drei Wörter eine Glosse, so ist עַל־כֵּן v. 3 besser verständlich; was die Eroberung Babels für Folgen hat, ist dem Seher noch nicht klar, da er nicht so weit sieht, wie Deuterojesaja, sie ist aber ein erschütterndes Ereignis, das für den Moment auch die Juden in Mitleidenschaft zieht. Die Masora hat אַנְחָתָה, *ihr Seufzen* resp. *das Seufzen über sie* oder am Ende *ihr letztes Stöhnen* (beim Zusammenbruch, wenn ihr der Garaus gemacht wird) wegen des folgenden ה ohne Mappik im Suffix geschrieben; aber es könnte auch die poëtische Femininform ohne Suffix mit Ton auf der zweitletzten Silbe אֲנָחָתָה zu lesen sein vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 g. Endlich macht die Auffassung dieser Worte als Glosse die Suche nach Konjekturen hier unnötig, die bisher zu nichts Einleuchtendem geführt hat, da weder Kleinerts כָּל־אַנְחִיתָה הִשְׁבַּתִּי „alle will ich hinabführen, werde ein Ende machen", noch Rubens אנחמתה = Ecbatana, noch Cobbs כָּל־אֹיֵב אַתָּה תַּשְׁבִּית „jeden Feind sollst du überwältigen" sich empfiehlt. 3f. schildert, mit עַל־כֵּן an v. 1–2bβ anschliessend, den gewaltigen Eindruck, den das „harte Gesicht" auf den Seher macht. חַלְחָלָה, mit dem die erste Zeile schliesst, von חִיל *sich drehen, winden* herzuleiten, bedeutet *Krampf* Nah 2 11. Das מִן in מִשְּׁמֹעַ und מֵרְאוֹת wird von Duhm = *infolge von* gefasst, sodass die Vision und Audition als die Ursachen der Angst und Erschütterung noch besonders hervorgehoben würden; da diese Begründung doch schon durch עַל־כֵּן gegeben ist, wird die gewöhnliche Fassung des מִן als sog. מִן privativum vorzuziehen sein: ich war (infolge der mir gewordenen Offen-

barung) so bestürzt und verstört, *dass mir Hören und Sehen vergingen.* 4 *Es schwindelte mir der Sinn, Entsetzen betäubte mich; Die Dämmerung meiner Lust machte es mir zum Zittern* d. h. die mir so liebe Dämmerstunde, in der mir sonst Erholung wurde, machte es, scil. die Vision, die in den Abend fiel, zum Zittern, verwandelte sie mir in höchste Aufregung. Mit 5 springt der Text zu einem neuen Gedanken über. Man erklärt, der Seher gerate bei seiner Erzählung der Vision von neuem in Verzückung und schildere das Treiben der babylonischen Grossen, die arglos am Abend vor der Einnahme der Stadt zusammen schwelgten und in deren Reihen dann plötzlich der Ruf zu den Waffen hineinklang. Nun spricht zwar die Ungeschichtlichkeit der Angabe, dass die Babylonier bei einem Gelage von den Persern überfallen worden seien (vgl. diese Annahme auch Herodot 1, 191, Xenophon Cyrop. VII 5 und Dan 5), nicht gegen diese gewöhnliche Erklärung, von einem Seher darf man am allerwenigsten Genauigkeit auch in Kleinigkeiten erwarten; aber die Annahme, dass der Seher von einer neuen Vision plötzlich überrascht worden sei, ist sehr gesucht nach dem im folgenden erzählten Hergang der Vision, in der auch Babels Fall bereits geschaut ist v. 9, und trotz der Erregtheit, die den Seher erfüllte, ist doch im ganzen ruhig von dem aufregenden Erlebnis erzählt. Ist endlich אָכֹל שָׁתֹה mit Duhm und Cheyne als die Beifügung eines Lesers oder Abschreibers anzusehen, dann ist die Auffassung, dass die Fürsten vom gedeckten Tische aufgejagt zu den Waffen greifen sollen, nur durch die Erinnerung an die Tradition von Herodot, Xenophon und Dan 5 hervorgerufen; lässt man diese Erinnerung aus dem Spiele, so versteht man, dass die Fürsten erst aufgerufen werden, sich zum gedeckten Festmahl zu salben, das hier in einem siegreichen Kampfe gegen die Feinde besteht, vgl. dasselbe Bild Sach 9 14f. und die Bilder von der Ernte und dem Treten der Kelter Jo 4 13. Das Mahl ist bereit, *der Tisch gedeckt* vgl. zu עָרֹךְ שֻׁלְחָן Prv 9 2, *und die Polster* d. h. die Decken, Matten vgl. das aram. צִיפְּתָא, auf die man sich zum Mahle legt, *sind gelegt,* zu צָפָה *hinbreiten, hinlegen* vgl. צִפָּה *überziehen;* diese Fassung ist sicherer als die Ewalds: man besieht (späht in) das Horoskop. Die Infinitive dienen zur Schilderung dessen, was eben sich vollzieht; jetzt ist die Tafel gedeckt, darum werden die Fürsten aufgefordert, sich aufzumachen und sich zum bereiteten Mahle zu rüsten, diesmal nicht wie sonst, dass sie sich selber salben, sondern *durch Salben ihrer Schilde,* damit das Lederzeug geschmeidig sei und die Riemen nicht einschneiden. Der Vers gehört nach seinem Inhalt nicht zu dem ursprünglichen Bestande dieses Abschnitts, er bildet die Fortsetzung der Hinzufügung v. 2bγ: Allem Stöhnen mache ich ein Ende; das Mahl ist bereit; auf zum Angriff! Und zwar steht dem Verf. offenbar das letzte Gericht vor Augen, ähnlich wie Jo 4 13.

β) Der Hergang bei der Vision v. 6–10. 6 *Denn so hat gesprochen zu mir der Herr: „Geh, stelle den Späher auf! Was er sieht, soll er melden.* כִּי *denn* begründet nicht v. 5, sondern die Erregtheit des Sehers während der Vision v. 3f. Der Herr hatte ihn aufgefordert, *den Späher aufzustellen.* Man hat den Text nicht zu ändern und zu lesen לְכָה עָמְדָה מְצַפֶּה „geh, stelle dich spähend hin“ Buhl oder לְכָה עֲמֹד הַמִּצְפֶּה „gehe stelle dich auf die Warte“

Stade. Der מְצַפֶּה ist das visionäre Vermögen des Sehers, ein andres als sein gewöhnliches Ich, als sein לֵבָב, dem ja schwindelt bei dem, was der Späher sieht v. 4. Dieses zweite Ich, diese Fähigkeit göttliche Dinge zu sehen und göttliche Worte zu vernehmen, heisst Sacharja הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי „der Engel der in mir (mit mir) redet" d. h. die von Gott dem Propheten verliehene Befähigung, Gottes Offenbarung zu verstehen, hier nennt es der Seher das zweite Gesicht, „den Späher", die Augen, die er neben den gewöhnlichen hat. Die Stelle ist wichtig zum Verständnis des Erlebnisses der Offenbarung. Der Prophet zerlegt sich in zwei Persönlichkeiten, die eine, die befähigt ist, Dinge zu schauen, welche der gewöhnliche Mensch nicht sieht, und die andre, die der gewöhnliche Mensch auch besitzt. Ähnlich unterscheidet auch Jeremia zwischen seiner natürlichen Betrachtung der Dinge und der himmlischen Nötigung zu anderer Anschauung Jer 1 6f. 20 7ff., vgl. auch Paulus in Rm 7 23. Diese Unterscheidung bietet die Grundlage für die geschilderten Vorgänge bei der Vision unseres Sehers vgl. ferner Hes 8 1–3 11 24f. Von Jahwe erhielt er den Wink, auf der Hut zu sein; aber dass dann weiter an eine Suggestion, nachher auch zu wissen, was er gesehen habe, sowie an kataleptische Zustände infolge der Vision zu denken sei, ist aus der Stelle nicht zu entnehmen, die zwar nicht phrasenhaft ist, aber die Spannung der Seele in etwas bombastischen Worten schildert (vgl. bes. v. 3f.), welche man daher nicht pressen darf. Vgl. Marti StK 1892, 236—242, Giesebrecht Berufsbegabung 55—58 und ferner Rohde Psyche[2] II, 18—22. 7 enthält die weitere Instruktion, auf das gespannteste aufzumerken, wenn er einen רֶכֶב d. h. einen Reiterzug (vgl. das arab. rakb) zu sehen bekommt. Dieser רֶכֶב, wofür nicht רֹכֵב „ein Berittener" zu lesen ist, wird dann erklärt als צֶמֶד פָּרָשִׁים *Paare von Rossen,* resp. da פָּרָשׁ auch den Reiter bedeutet, von Reisigen, also paarweise oder in zwei Gliedern reitende Kavallerie, und hinter diesen folgt ein Zug von Eseln und Kamelen, die den Train führen und die Beute fortschleppen sollen. Das Sehen dieser Züge soll dem Späher das Zeichen sein zum gespannten Aufmerken; das Hauptverb ist הִקְשִׁיב und daher für uns in den Hauptsatz zu setzen: *Und sieht er dann einen Zug, Paare von Reisigen, Einen Zug von Eseln, einen Zug von Kamelen, So soll er aufmerken, gespannt aufmerken".* Zu רַב־קֶשֶׁב vgl. 28 21 und 63 7. 8 Die Ausführung des Befehls von v. 6[b]f. ist vorausgesetzt und das Subjekt von וַיִּקְרָא ist der Späher: *Da rief er.* אַרְיֵה *Löwe* bleibt unverständlich, auch wenn man es = „mit Löwenstimme" deutet; das Wort ist verdorben aus einfachem אֶרְאֶה *ich sehe* und die Fortsetzung dazu folgt v. 9 mit וְהִנֵּה, ganz so, wie Sacharja seine Visionen einleitet Sach 2 1 5 4 2 5 1 9 6 1. Was dazwischen liegt, passt schon nicht in die Form der Verse unseres Orakels; denn die beiden parallelen Zeilen enthalten drei zweihebige Glieder statt nur zwei und die Anordnung in zweigliedrige Zeilen verschränkte und zerstörte den Parallelismus. Aber auch inhaltlich stört v. 8[b] den Zusammenhang; denn spähte schon längst der Späher gespannt bei Tag und bei Nacht, so war dem Seher der Abend schon lang keine Ruhestunde mehr v. 4. Am Abend erhielt er den Befehl und am selben Abend hatte er alsbald die furchtbare Vision. Der Zusatz v. 8[b] will nach 62 6 erklären, dass die Späher allezeit ausschauen,

bis endlich der Tag des Gerichts und des Heils anbricht. *Da rief er: Ich sehe,* leitet **9** ein, *jetzt kommt gerade Ein Zug von Männern, Paare von Reisigen.* Damit deutet der Späher an, dass, worauf er zu warten hatte, eben eintrifft; er braucht nicht alle Worte von v. 7 zu wiederholen, er hat ja jetzt gespannt zu horchen. Und wie er das thut, vernimmt er den Sinn der Vision, darum *hob er an und sprach: Gefallen, gefallen ist Babel, Und alle ihre Götterbilder hat er zu Boden geschmettert.* So sieht und verkündet der Prophet den Fall Babels voraus. Babel geriet in der That in die Hände Cyrus'; aber die Götterbilder hat er nicht zerschmettert, er sah sich vielmehr als von Merodach gerufen an. Babel hatte sich ihm auch ohne Belagerung ergeben. פְּסִילֵי, das den Stichos zu lang macht, dürfte eine Glosse zur Erklärung von אֱלֹהֶיהָ sein. **10** Das letzte Wort des Orakels ist vom Propheten, der sein Erlebnis v. 1–9 erzählt hat, zum Trost an seine Volksgenossen, denen die Weissagung gilt, gerichtet; er redet sie an *mein gedroschenes Volk und mein Kind der Tenne* d. h. mein immer und immer wieder bis dahin zerschlagenes und misshandeltes Volk, auf dem immer herumgedroschen wurde vgl. zu diesem Bilde Mch 4 12f. Jes 41 15 Jer 51 33. Die Lesung schwankt zwischen מְדֻשָּׁתִי mit Dagesch und מְדֻשָׁתִי ohne Dagesch; das Suffix an גָּרְנִי gehört zur ganzen Verbindung: mein Tennenkind, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 n. Was der Prophet verkündet, ist die trostreiche שְׁמוּעָה vom Falle Babels, die er durch den Späher vernommen hat. Das mit der singularischen Anrede inkongruente לָכֶם und das in das Metrum nicht passende *von Jahwe der Heere, dem Gotte Israels* scheinen zur Erklärung des kurzen Schlussverses hinzugefügt, der ursprünglich nur gelautet haben wird: מְדֻשָׁתִי וּבֶן־גָּרְנִי | אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי הִגַּדְתִּי.

Litteratur: Kleinert StK 1877, 174ff.; Buhl ZATW 1888, 157—164; Stade ZATW 1888, 165—167; Winckler Alttest. Untersuch. 120—125; Cobb Isaiah XXI, 1—10 reëxamined in Journal of Bibl. Litt. 1898, 40—61.

Die Zeit dieser Weissagung kann nicht zweifelhaft sein. Elam und Medien ziehen gegen Babel und der Seher weissagt die Eroberung Babels durch diese beiden Völker. Somit fällt das Orakel vor 538 v. Chr., aber nach der Vereinigung von Elam und Medien. Schon vor Cyrus hatten sich die Perser im östlichen oder nördlichen Teil von Elam, in Anšan, festgesetzt, aber erst 550/549 hat Cyrus auch Medien erobert. Den Zeitpunkt der Entstehung des Orakels innerhalb von 549—538 genauer zu fixieren, ist nicht möglich. An Jesaja als den Autor von 21 1–10 ist somit nicht zu denken. Kleinert hat dies freilich angenommen, indem er die Verse auf die Eroberung Babels durch Sargon im Jahre 710 v. Chr. bezog; aber dann wären Elam und Medien durch Assur zu ersetzen. Neuerdings hat Cobb die fast allgemein aufgegebene jesajanische Herkunft durch eine eigenartige Auffassung zu retten versucht: Nicht Babel, sondern Jerusalem ist die belagerte Stadt und der Feind ist Assyrien, in dessen Heer nach 22 6 Elamiter dienten; die Verwüstung der Heimat verursacht die Bestürzung des Propheten, die historische Situation ist die von 22 1–14, etwa aus den Jahren 705—703. In v. 9 wird mit dem Wort: „Gefallen ist Babel" der in später Zeit erfolgende Sturz der gegenwärtig Juda bedrückenden babylonisch-assyrischen Macht, die mit בָּבֶל gemeint ist, geweissagt. Um jedoch seine Annahme unabhängig zu machen von der problematischen Identifikation von Babel mit der assyrischen Macht zur Zeit Jesajas, stellt Cobb noch eine andere Möglichkeit für v. 9 zur Wahl, nämlich, dass es sich um die Einnahme Babels durch Sanherib um 704/3 handle; Cobb nimmt an, dass natürlich auch damals Merodach-Baladan der Verbündete Hiskias war, und denkt selbst daran, v. 7 könne auf eine nach Babel abgegangene Gesandtschaft Hiskias und v. 9 auf die Rückkehr derselben bezogen werden, während die göttliche

Stimme den Zusammenbruch Babels und damit auch der judäischen Hoffnungen verkünde. Aber so geistreich diese Kombinationen sind, ihre Annehmbarkeit scheitert schon an dem Namen „Medien", der auch Cap. 22 nicht erscheint, aber in dem exilischen Orakel 13 17 die Feinde Babels bezeichnet. Ausserdem wird mit dieser Kombination die Einheitlichkeit des Gedankens zerstört und der Text zerfährt in nur lose zusammenhangende Stücke. Endlich darf man auch sagen, dass der Abschnitt nicht das Gepräge Jesajas trägt; er zeigt schon etwas von Reflexion über den Vorgang der Vision und gehört in die Nähe von Hesekiel (vgl. Hes 8 1–3 11 24 f.) und von Sacharja. Vgl. auch oben zu v. 6.

Die sekundären Elemente: die drei letzten Wörter in v. 2, v. 5 und v. 8^{b} denken an das letzte Gericht, und in v. 10 sind zur Verdeutlichung מֵאֵת יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל und לָכֶם hinzugefügt, s. die Erklärung zu diesen Versen. Das übrig bleibende ursprüngliche Orakel zerfällt in zwei gleiche Teile von je zehn Zeilen: 1) v. 1–4 die Erregtheit des Sehers über das Geschaute und 2) v. 6–8^{a} 9 f. der Hergang bei der Vision. Jeder dieser Teile zerfällt in zwei Strophen von je fünf Zeilen: 1. Strophe: das harte Gesicht von Babels Belagerung v. 1^{b}–$2^{b\beta}$; 2. Strophe: die Bestürzung des Sehers v. 3 f.; 3. Strophe: die Aufstellung und Instruktion des Spähers v. 6 f. und 4. Strophe: die Meldung des Spähers und das Schlusswort v. 8^{a} 9 und 10 (z. T.).

b) 21 11 12 Das Orakel über Edom.

11^{a} Wenn der Text der redaktionellen Überschrift מַשָּׂא דּוּמָה richtig ist, so spielt דּוּמָה „Schweigen", „Stille" im Sinne des Redaktors auf das Schicksal Edoms an, etwa, dass es ein Land der Totenstille werden soll vgl. Mal 1 3 f.; denn eine edomitische Ortschaft mit dem Namen דּוּמָה ist erst aus unserer Stelle erschlossen. Wahrscheinlich ist aber דּוּמָה eine Textverderbnis für אֱדוֹם; nach dem vorhergehenden א konnte dieser Buchstabe leicht übersehen werden und auch LXX bietet τῆς Ἰδουμαίας. 11^{b} die Anfrage an den Propheten aus Seir: *Es ruft zu mir aus Seir: Wächter, wie weit ist's in der Nacht? Wächter, wie weit in der Nacht?* Die Wiederholung zeigt die Dringlichkeit der Frage; das zweite Mal variiert der Text, indem für מִלַּיְלָה das kürzere מִלֵּיל gesetzt ist; לֵיל steht hier in der Pausa für לֵיל 16 3. Der Sinn der Frage ist: Ist nicht bald die Nacht vorüber, die Zeit der Bedrückung und Not, und schlägt nicht bald die Stunde der Befreiung und des Glücks? Der Prophet, an den sich die Edomiter richten, wohnte wohl im Süden Palästinas vgl. נֶגֶב v. 1, sie kennen seine Prophetengabe und er steht bei ihnen in hohem Ansehen. Die Kunde von seiner Weissagung über Babels Fall hat sie wohl veranlasst, ihn zu fragen, was von der Weltlage zu halten sei, da sie zwischen der Furcht vor Vernichtung ihres Handels und der Hoffnung auf Freiheit schwankten (Duhm). קֹרֵא *es ruft einer* braucht nicht in das Perf. Pu. קֹרָא geändert zu werden; aber der Text scheint am Anfang ebenso verstümmelt wie in v. 1. Die Antwort 12 lässt der Prophet den שֹׁמֵר *Wächter*, der hier offenbar im Sinne von מְצַפֶּה v. 6 gemeint ist, geben: *Es kam Morgen, aber auch Nacht; Wenn ihr fragen wollt, fragt; kommt später wieder!* Die Vision hat dem Seher keine volle Klarheit gebracht; wie er v. 1–10 nicht deutlich die Folgen des Falles Babels für das jüdische Volk sieht, so kann auch jetzt sein Bescheid nicht bestimmt lauten. Es kämpft der Morgen mit der Nacht; die Nacht, die Ursache des gegenwärtigen Druckes, schwindet, aber es ist nicht sicher, ob nicht eine neue Nacht hereinbricht. Man muss sich mit dieser „unaufgelösten Disharmonie" zufrieden geben und darf nicht mit Buhl Gesch. der Edom. 69 die

grammatisch bedenkliche Übersetzung wagen: „der Morgen kommt, wenn es auch Nacht ist". Übrigens hofft der Seher von einer späteren Vision genauere Auskunft und ist bereit, alsdann klare Antwort zu geben; darum fordert er die Fragenden auf, später wieder zu kommen. אָתָא = אָתָה Jer 3 22 Jes 41 25 und בָּעָה Ob v. 6 kommen bei Jesaja nie vor und sind im Aramäischen sehr gebräuchlich; zu den Pausalformen בְּעָיוּ und אֱתָיוּ, so wie zu תִּבְעָיוּן vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 u und zu der syrischartigen Punktation אֵתיו statt אֵתָיו s. zu אֵבוּס 1 3.

Die Verwandtschaft von v. 11f. mit v. 1–10 ist unverkennbar: Die ganze Art nach Form und Stimmung ist in beiden Stücken dieselbe. Trotz dem fragmentarischen Charakter von v. 11f. findet man leicht in Anfrage und Antwort abgesehen von den einleitenden, wahrscheinlich verstümmelt überlieferten Worten das Schema der kurzen vierhebigen Verse wieder. Die Scheidung zwischen Prophet und „Späher" scheint auch hier durch, vgl. אֵלַי v. 11 und אָמַר שֹׁמֵר v. 12; dass aber auch die fragenden Edomiter mit der Anrede שֹׁמֵר schon dieselbe berücksichtigten, ist nicht zu behaupten. In beiden Stücken ist die Entscheidung des Sehers keine durchaus bestimmte vgl. zu v. 12. Wenn Edomiter ihn befragen und er sie wiederkommen heisst, so wohnt er wohl in ihrer Nähe, was auch zu der Vergleichung mit den Stürmen des Negeb in v. 1 aufs beste stimmt, vgl. zu v. 11. Das Orakel gehört daher demselben Propheten und derselben Zeit an wie v. 1–10, es stammt somit aus den Jahren zwischen 549 und 538. Bemerkenswert ist, dass von dem Hass gegen die Edomiter, der sich doch vorher z. B. Hes 25 12–14 35 1–15 und nachher vgl. Mal 1 2–5 Ps 137 7 JSir 50 25 etc. so deutlich zeigt, keine Spur zu finden ist; deshalb aber ist das Orakel nicht, wie Cheyne geneigt ist, in das Jahr 589 d. h. vor die Zerstörung Jerusalems zu verlegen, bei welcher sich Edom durch sein Benehmen den bleibenden Hass der Juden zuzog vgl. Obadja. Auch in v. 1–10 verrät der Seher nichts von einer gereizten Stimmung gegen Babel noch von Freude über die Einnahme der Stadt. Eine „merkwürdige Sachlichkeit und Neutralität" zeichnet unsern Seher aus (Duhm). Noch viel weniger kann aber das Orakel mit Buhl in die Zeit Hiskias verlegt werden; für diese Zeit beweist doch nichts, dass Tiglat Pilesar 745—728 v. Chr. um 734 unter den tributzahlenden Vasallen den edomitischen König Kaušmalak aufführt und dass man wohl annehmen darf, die Edomiter hätten sich nach der Abschüttelung des assyrischen Joches gesehnt.

c) 21 13–17 Das Orakel über die Dedaniter

umfasste ursprünglich nur v. 13–15, die beiden letzten Verse 16 f. sind ein späterer Nachtrag. **13** Die Überschrift, die in LXX fehlt, benennt das Orakel nach dem Stichwort בַּעְרָב in v. 13[b] *das Orakel „Baʿrab"*, vgl. zu v. 1[a]. Die von den Versionen vorausgesetzte und von Neueren (auch von Guthe und Cheyne) gebilligte Lesung בָּעֶרֶב = *am Abend* kann nicht richtig sein, da man doch nicht am Tag übernachten kann; die mas. Punktation עֲרָב ist im Recht und wie עֲרָבִי den Wüstenbewohner, den Beduinen, bedeutet s. zu 13 20, so ist עֲרָב = Steppe, Wüste. Dagegen scheint in בַּיַּעַר *im Walde* ein alter Fehler, wohl eine Verschreibung für das folgende בַּעֲרָב, vorzuliegen; wenn es aber nicht zu tilgen sein sollte, so könnte man es kaum nach dem arab. *waʿr* = steinige Wüste, sondern höchstens = Gestrüppe oder „Busch" deuten. Der ursprüngliche Text lautete also wohl: *In der Steppe übernachtet, ihr Karawanen der Dedaniter!* Die Dedaniter sind ein arabischer Handelsstamm, der Karawanen von Arabien nach Babel führte; ihre Sitze mögen gewechselt haben, nach Hes 25 13 erscheinen sie im nordwestlichen Arabien an der Südgrenze von Edom, nach Gen 10 7 weiter im Süden. Der Prophet fordert sie auf, die Karawanenstrasse

zu meiden, damit sie nicht, wie v. 15 zeigt, dem Schwert der verfolgenden Feinde anheimfallen.' **14** Abseits von den Stationen der Karawanenstrasse fehlt es an Wasser und Brot; darum sollen die Bewohner von *Tema,* einer Landschaft im Norden des wüsten Arabiens an der Grenze der syrischen Wüste (im östlichen Hauran), den Durstigen und Hungrigen mit Wasser und Lebensmitteln entgegengehen: *Den Durstigen entgegen bringt Wasser!* הֵתָיוּ ist Hiph. von אָתָה = הֶאֱתָיוּ (resp. ha'tājū, hajtājū) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 68 i. *Bewohner des Landes Tema, bringt sein Brot dem Flüchtigen!* Zu lesen ist der Impera. קַדְּמוּ, und das Suffix in בְּלַחְמוֹ bezieht sich auf נֹדֵד: das dem Flüchtigen so notwendige Brot. **15** Es ist keine eingebildete Gefahr, vor der die friedlichen Händler fliehen; es ist der wirkliche Krieg, dem sie entgegenreisten. Statt in Babel die alten Käufer zu finden, stossen sie auf gezückte Schwerter und gespannte Bogen; darum stieben die Händler nach allen Richtungen auseinander vgl. 13 14 f.: *Denn vor Schwertern flohen sie, vor geschärftem Schwert Und vor gespanntem Bogen und vor der Wucht des Krieges.* נְטוּשָׁה, das gewöhnlich von נָטַשׁ = „hinwerfen" „loslassen" abgeleitet und etwas gezwungen als „gezückt" erklärt wird, dürfte eher Nebenform von לְטוּשָׁה *geschärft* vgl. Ps 7 13 sein, wenn es nicht geradezu Schreibfehler dafür ist. Haupt vergleicht unter andern Beispielen für den Wechsel von ל und נ auch לִשְׁכָּה und נִשְׁכָּה.

Das Orakel über die Dedaniter v. 13ᵇ–15 weist deutlich wieder dasselbe Metrum auf wie v. 1–10 resp. v. 12 und zwar ebenfalls fünf Zeilen, wie die vier Strophen von v. 1–10. Schon darum gehört es demselben Autor an, wie v. 1–12, wenn es auch etwas später fallen kann. Im Übrigen passt es vortrefflich zu dem Orakel über Babels Fall und zeigt, dass der Seher von den Persern auch für die von Babel unterworfenen Länder nichts Gutes erwartete; auch hier erklärt der Wohnort des Sehers im Süden Palästinas am leichtesten, dass er ein Wort über die Dedaniter, die südöstlichen Nachbarn der Edomiter, sprach.

Der Nachtrag **16 17** will die Zeit der Erfüllung von v. 13–15 angeben; aber die Zahl bei שָׁנָה fehlt, der Schreiber wollte sie nachher an die dafür offengelassene Stelle einsetzen und vergass es, wie in I Sam 13 1. Dass er nicht nur ein Jahr im Sinne hatte, wie auch Guthe in der Übersetzung annimmt, zeigt die Vergleichung mit Söldnerjahren; über diese vgl. zu 16 13 f. An Stelle der Dedaniter sind die Kedarener genannt, ein arabischer Nomadenstamm in der syrisch-arabischen Wüste, zu dem der Verf. von v. 16 f. auch die Dedaniter zählt. In **17** ist קֶשֶׁת גִּבּוֹרֵי umzustellen; es bleibt die Stat.-constr.-Reihe auch dann noch lange genug, wenn die בְּנֵי־קֵדָר in Apposition zu den גִּבּוֹרֵי קֶשֶׁת *den tüchtigen Bogenschützen* stehen. Die nördlichen Araber waren nach Gen 21 20 alle als Bogenschützen bekannt. Zweimal, v. 16ᵃ und 17ᵇ, wird betont, dass die Vernichtung Kedars Jahwes Verheissung sei; der Verf. fand dieses Jahwewort in der vorangehenden Prophetie v. 13–15. Jahwe heisst אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, wie in den eingeschobenen Worten v. 10.

An jesajanische Herkunft dieser in Prosa abgefassten Verse 16 f. ist nicht zu denken: einmal sind v. 1–15, zu denen v. 16 f. einen Nachtrag bilden, nicht vor Jesaja entstanden, und dann hat sich Jesaja überhaupt keine fremden Orakel angeeignet (vgl. zu 2 1–4 S. 27 und zu 15 1—16 14 S. 140). Endlich sind die Verse dem Nachtrag 16 13 f. so

ähnlich, dass sie denselben Ursprung haben werden. Also ist anzunehmen, dass diese Verse 21 16f. zur Zeit des Johannes Hyrkanus 135—105 v. Chr. oder des Alexander Jannäus 104—78 v. Chr. entstanden seien vgl. S. 141; damals konnten die Juden hoffen, dass sich die alte Weissagung 21 13-15, die man auf Jesaja zurückführte, die aber aus der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. stammte, an den Arabern, wie die Weissagung 15 1—16 12 an den Moabitern, bald erfüllen werde. Das Mitgefühl, das der Prophet von 21 13-15 für die Dedaniter bekundet, teilt übrigens der Verf. des Nachtrags 21 16f. nicht.

II) 22 1–14 Die unsühnbare Sünde Jerusalems.

Wie Amos am Herbstfest zu Bethel unter den fröhlichen Festgästen die Totenklage über die Jungfrau Israel anstimmt, so ruft Jesaja in die freudig erregte Menge hinein die Klage über den Untergang Jerusalems und verurteilt in scharfer Strafpredigt den Leichtsinn, der nicht merkt, welche Stunde geschlagen hat. Der Grund der freudigen Erregung der Stadt ist der Abzug des Heeres der Assyrer im Jahre 701 v. Chr., den aber der Prophet ganz anders beurteilt, als die Jerusalemer. Der Abschnitt zerfällt in drei Stücke: v. 1-5 die Klage, die das bekannte Ḳīnametrum (vgl. zu 1 21) verwendet, v. 6-11 die Schilderung der Belagerung der Stadt und v. 12-14 die Strafpredigt.

1ª Die Überschrift *Orakel „Gē Chizzajon“* entnimmt das Stichwort: Thal des Schauens, Offenbarungsthal, aus v. 5, vielleicht ist v. 1 und v. 5 dafür mit CHEYNE גֵּי־הִנֹּם zu lesen, da ein Gē Chizzajon unbekannt ist und die Änderung vorgenommen sein kann, als Gehinnom die Bezeichnung des Orts der Gepeinigten = γέεννα geworden war; vgl. auch גֵּי־הָרִים und גֵּיא־הָרַי Sach 14 5.

1ᵇ *Was hast du denn, dass du gestiegen bist, Du ganz auf die Dächer!* So frägt der Prophet verwundert über das ihm unverständliche Benehmen der Jerusalemer, die alle auf die flachen Dächer gestiegen sind, von wo man ausschauen und seine Teilnahme an dem öffentlichen Ereignis bekunden kann vgl. Jdc 16 27 Neh 8 16. Zu כֻּלָּךְ *du ganz* statt כֻּלֵּךְ vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 91 e. 2 *Von Lärm erfüllte, rauschende Stadt, Frohlockende Feste!* zeigt deutlich, dass eine fröhliche Erregtheit Jerusalem ergriffen hat. Das Objekt תְּשֻׁאוֹת geht dem Partic. מְלֵאָה voraus. Zu קִרְיָה vgl. 1 21. Ganz Anderes steht Jes vor Augen; er sieht keinen Grund zu Jubel und Freude, ja nicht einmal einen Grund zur Wehklage über ehrenvoll in der Schlacht Gefallene. Er sieht einen Gerichtstag, wo die Getöteten von Henkershand getötet sind, wo sie für ihre Gottlosigkeit und Verbrechen gestraft werden. Das stimmt den Propheten zur doppelten Klage über den Untergang und über den Grund des Untergangs und macht seine Trauer mitten in dem Jubel des verblendeten und verstockten Volkes so ergreifend: *Deine Erschlagenen sind nicht mit dem Schwert erschlagen, Nicht in der Schlacht gefallen.* 3 Die gewöhnliche Übersetzung fasst מִקֶּשֶׁת = *ohne Bogen* d. h. *ohne Bogenschuss,* was sehr gezwungen ist, und nimmt einen ungeordneten Gedankengang mit seltsamer Wiederholung und Tautologie an; die LXX dagegen übersetzt אֻסְּרוּ יַחְדָּו nicht und lässt für das Mittelstück mit ihrem καὶ ἁλόντες σκληρῶς δεδεμένοι εἰσὶ καὶ οἱ ἰσχύοντες ἐν σοί vermuten קֶשֶׁת אֻסְּרוּ כָל־אַמִּצַיִךְ [= קָשָׁה] אַחֻזִים, was DUHM adoptiert: „Alle deine Führer sind geflohen, die den Bogen fassenden, Gefangen alle deine Starken, weit fortgeflüchtet“. Aber auch so bleibt die Schwierigkeit der Gedankenfolge, sodass es sich empfiehlt, alles von dem einen יַחַד bis zu dem andern יַחְדָּו als

Einschub zu erklären und zu übersetzen: *Alle deine Führer sind insgesamt geflohen, Weit fort geflüchtet.* אֹחֲזֵי קֶשֶׁת könnte wie אַמִּיץ aus der verwandten Stelle Am 2 15f. hierhergesetzt sein. Zu קָצִין vgl. 1 10 3 6f. Die Häuptlinge und Führer, die jetzt jubeln und von Rettung reden, lassen am Tage, der Jes vor Augen steht, alles im Stich und die Judäer fallen ohne Schlacht. **4** Teilnehmend schenken jetzt einige Hörer der Klage des Propheten Beachtung; er fährt in seiner Klage fort, ihnen erklärend, dass der Untergang der בַּת־עַמִּי d. h. seines Volkes der Grund seiner Untröstlichkeit ist: *Darum sage ich: Blickt weg von mir, Lasst mich bitter weinen! Gebt euch keine Müh mich zu trösten Über den Untergang meines Volkes.* Zu בַּת־עַמִּי *meine Landsleute* vgl. בַּת יִשְׂרָאֵל Am 5 2. **5** Jetzt wissen die Leute, die aufmerkten, was er meint, und sie müssen ihm noch zuhorchen, wenn er ihnen die unvergesslichen Worte zuruft: *Denn ein Tag des Schreckens und Stürzens und Verstörens Kommt vom Herrn Jahwe der Heere; Im Thal Chizzajon krachen die Mauern Und schreits gegen die Berge.* מְהוּמָה ist der panische Schrecken. Die masoretische Versabteilung ist nicht gut; בְּגֵי חִזָּיוֹן muss den zweiten Vers beginnen. Ist für חִזָּיוֹן zu lesen הִנֹּם (s. zu v. 1), so ist das Thal im Südwesten und Süden der Stadt gelegen; sonst könnte das Thal, wo der Prophet wohnt, wo er Gesichte hat (?), vielleicht das Tyropöon gemeint sein. Ist auch der Rest des Verses nicht sicher, so glaubt man herauszuhören, was er sagen will: Es kracht im Thal vom Zusammenbrechen der Mauern und das Hilfsgeschrei hallt wider die Berge. Das Pilpel מְקַרְקַר ist entweder von קָרַר viell. *kollern, krachen* oder als denominativ von קִיר „Mauer" = *entmauern, niederreissen* abzuleiten; Subjekt zu dem Particip ist entweder „man" („man kracht Mauern zusammen") und שׁוֹעַ wird = שׁוַֹע *Hilfsgeschrei* Hi 30 24 36 19 sein, wo jedoch שׁוֹעַ ebenfalls verdächtig ist. Zu einem bessern Text hilft LXX nicht, ebenso wenig überzeugt die Korrektur von קִר in קוֹעַ, sodass dann nach Hes 23 23 קוֹעַ und שׁוֹעַ als Eigennamen zu fassen wären und die Übersetzung lautete: „er hetzt auf (= מְקַרְקַר?) Koaʿ und Schoaʿ gegen den Berg", so auch Winckler Alttest. Unters. 177 f. Ohne ersichtlichen Anhalt in der Überlieferung vermutet Cheyne eine dritte Zeile: בָּאוּ מִמֶּרְחָק גּוֹי עָצוּם מִקְצוֹת הָאָרֶץ = gekommen sind sie von ferne, ein zahlreich Volk, von den Enden der Erde.

6—11 handelt von einer Belagerung Jerusalems; ob von einer vergangenen oder einer zukünftigen, s. unten Schlussbemerkung zu v. 6-11. Ebendort s. auch über die Herkunft, sowie über die Zusammensetzung dieses Abschnitts. *Elam* (vgl. 21 3) *nahm auf* d. h. ergriff *den Köcher.* בְּרֶכֶב אָדָם פָּרָשִׁים ist unübersetzbar; denn „dazu bemannte Wagen und Reiter" (Guthe) hilft zu viel nach und genügt doch nicht zu einem verständlichen Sinn. Duhms Entfernung des אָדָם als Glosse empfähle sich nur bei der Voraussetzung des Kīnametrums, und Wincklers Emendation וְרָכַב אֲרָם עַל־פָּרָשִׁים = „und es besteigt Aram die Pferde" trennt ungut die einander durchaus parallelen Glieder v. $6^{a\alpha}$ und v. 6^{b}. Es wird daher mit Grätz אָדָם als Verderbnis für צֶמֶד, dann aber das ganze בְּרֶכֶב צֶמֶד פָּרָשִׁים als aus 21 7 eingedrungene Glosse anzusehen sein. *Und Kir enthüllte den Schild,* nahm ihn also aus der Hülle, die ihn für gewöhnlich bedeckte. קִיר ist nach Am 1 5 9 7 die Heimat der Aramäer und nach II Reg

16 9 den Assyrern unterworfen; es muss im fernen Osten liegen, ist aber nach seiner Lage nicht genauer bekannt. 7 Das prosaische וַיְהִי stört; denn es reisst v. 6 und v. 7, der die Fortsetzung der Schilderung von v. 6 ist, auseinander und sollte, wenn es den Vordersatz zu v. 8 einleiten will, zu Anfang von v. 6 stehen. Man kann es leicht entbehren; der Zusammenhang ist ohne dasselbe viel besser: Elam und Kir haben zu den Waffen gegriffen, da, wo die schönsten Thäler der Jerusalemer sind, wo diese ihre Gärten haben (vgl. den „königlichen Garten“ an der Südostecke Jerusalems gegen Silwān hin II Reg 25 4 ZDPV 1882, 358), stehen jetzt Wagen und Reiter. הַפָּרָשִׁים ist nicht zum Vorhergehenden zu ziehen, sondern Subjekt zu שָׁתוּ, intransitiv = „Aufstellung nehmen“ (verstärkt durch Inf. abs. שֹׁת): *Die Reiter haben feste Stellung genommen gegen das Thor hin*, wohl um die übrigen Truppen zu unterstützen oder um bei einem Ausfall des Feindes zur Hand zu sein und überallhin Meldung zu machen. 8ª kann doch wohl nur den Sinn haben, dass die schützende und nicht die den Judäern die Augen verhüllende Decke weggezogen wurde; aber es bleibt fraglich, wer das Subjekt zu וַיְגַל ist, der Feind oder Jahwe? Wäre es der Feind, so sollte man den Plural וַיְגַלּוּ erwarten und die Bemerkung nicht erst da lesen, wo bereits der Angriff auf die Hauptstadt erzählt ist. Das letztere Bedenken bleibt, auch wenn Jahwe Subjekt ist; es wird erst gehoben, wenn man in v. 8ª einen Einschub sieht, der v. 6f. damit erklärt, dass er darauf hinweist, Jahwe habe die Decke Judas weggezogen und somit die Operationen des Feindes gelingen lassen. Überhaupt ist v. 8ª ein im Zusammenhang verlorenes Stück, da mit keinem Worte das Verhältnis von יְהוּדָה zu dem nachher in וַתַּבֵּט angeredeten Jerusalem klar wird. Man weiss nicht, ob יְהוּדָה Jerusalem mit umfasst oder davon unterschieden wird. Darum lässt sich nicht bestimmt sagen, ob מָסַךְ יְהוּדָה die Decke, die Juda für Jerusalem bildete, oder die Decke, mit der Juda geschützt war, meint. Wahrscheinlich ist das letztere die Anschauung des Glossators: Jahwe zieht am Tage des Schreckens seine schirmende Decke weg von Juda, mit der er einst Israel beim Auszug aus Ägypten schützte Ps 105 39 und die nach dem Gericht wieder herrlich über Jerusalem vorhanden sein wird Jes 4 5f. Die 2. pers. masc. וַתַּבֵּט in 8ᵇ harmoniert weder mit dem in עֲמָקַיִךְ (v. 7) angeredeten femininen Jerusalem, noch mit der 2. pers. plur. v. 9–11. Da jedoch zweifellos v. 8ᵇ mit v. 9ª zusammenhängt, so ist nur die gleiche Person möglich und überall entweder die 2. pers. femin. Singularis wie in עֲמָקַיִךְ, also וַתַּבִּטִי v. 8, רָאִית v. 9 und wohl auch הִבַּטְתְּ und רָאִית v. 11, oder die 2. pers. plur. also עֲמָקֵיכֶם v. 7 und וַתַּבִּטוּ v. 8 zu lesen. Da der Plural sich von dem Einschub v. 9ᵇ–11ª auf die nächste Umgebung ausgedehnt haben kann, ist der Singular als ursprünglich anzusehen. Zu בַּיּוֹם הַהוּא, das mit וַיְהִי auf einer Linie steht und das sachlich Zusammengehörige unschön in eine prosaische Periode zusammenfassen will, vgl. unten im Kleindruck zu v. 11. Wenn der Feind vor den Thoren steht, schauen die Jerusalemer *nach der Rüstung des Waldhauses* d. h. nach dem Kriegsmaterial im Zeughause, das von seiner Säulenhalle Waldhaus resp. Libanonwaldhaus hiess vgl. I Reg 7 2ff. 10 16f. 9 Wie nach den Hilfsmitteln im Zeughaus, so schauen sie nach, ob die Mauern im Stande sind, eine Belagerung auszuhalten,

und bemerken viele Risse an den Mauern der *Davidstadt* d. h. der Zionsburg, der „Akropolis“ von Jerusalem II Sam 5 5 9.

9^b—11^a berichtet nun von den Massregeln, die zur Ausbesserung der Schäden ergriffen werden; der mehr zu einer historischen Berichterstattung, als einer Prophetie passende Abschnitt unterbricht aber den engen Zusammenhang von v. 8^b 9^a mit v. 11^b und ist daher mit Duhm und Cheyne als der Zusatz eines Spätern anzusehen, der die von Hiskia zum Schutze der Stadt getroffenen Vorkehrungen vermelden wollte vgl. II Reg 20 20 II Chr 32 2–5 30. Danach hören wir v. 9^b von der Sammlung der Wasser im *unteren Teich*, dessen Lage nicht sicher zu bestimmen, aber wohl im Süden des Tyropöonthales zu suchen ist, und der durch Verstopfung der Ausflüsse mit Wasser gefüllt werden konnte vgl. 7 3, ferner **10** von der Musterung der Häuser Jerusalems, um die entbehrlichen einzureissen (וַתִּתְצוּ von נָתַץ ohne dag. forte im zweiten ת, wohl zur Vermeidung der kakophonischen dreifachen Schärfung der Konsonanten vgl. auch Ges.-Kautzsch[26] § 20 m) und das Material zur Ausbesserung der Lücken zu verwenden, und endlich **11^a** von der Anlage eines Bassins zur Aufnahme des Wassers des sonst unbekannten alten Teiches, für das man also zwischen den beiden Mauern, welche im Süden eine Strecke weit den Ost- und Westhügel umzogen, oder zwischen der Westmauer des Osthügels und der Ostmauer des Westhügels, welche parallel liefen und natürlich auch im Süden durch eine Mauer verbunden waren, ein neues Becken erstellte.

11^b greift über den Einschub v. 9^b–11^a auf v. 8^b 9^a zurück: auf die kriegerischen Hilfsmittel schautet ihr, aber nicht auf den, der die Geschichte lenkt und von fernher seinen Plan gefasst hat, also nicht auf den, von dem der Gang der Ereignisse abhängt. Die Femininsuffixe in עֹשֶׂיהָ und יֹצְרָהּ stehen für unser neutrisches „es“ = das Geschehende, die Geschichte. Dass Jahwe die Geschichte lenkt, ist Jesajas Überzeugung vgl. 5 12; im Ausdruck ist jedoch unser Vers den nichtjesajanischen Stellen 37 26 17 7 f. ähnlich.

Scheiden wir die als sekundär erkannten Elemente: v. $6^{a\beta}$, וַיְהִי in v. 7, ferner v. 8^a und בַּיּוֹם הַהוּא in v. 8^b, sowie v. 9^b–11^a aus, so bleiben acht Zeilen als ursprünglicher Bestand, gerade soviele wie in v. 1–5; jedoch ist v. 6–11 das Ḳīnametrum von v. 1–5 verlassen und ein genauer Parallelismus der zwei aufeinanderfolgenden einfachen Zeilen vorhanden. Der Abschnitt handelt im Perfektum und Imperf. mit ו consec. von einer Belagerung Jerusalems; die Verbalformen entscheiden nicht, ob von der Vergangenheit oder Zukunft die Rede sei, da die Perfekte die vollendete Zukunft schildern können. In einer Prophetie und besonders im Anschluss an v. 5 wird man eine Weissagung der Zukunft und nicht einen Bericht über das, was jeder Hörer erlebt hat, erwarten. Das ist doch wohl auch der Sinn, den der Abschnitt haben soll: er schildert als den Tag des Schreckens die Belagerung Jerusalems, bei der die Jerusalemer nur auf die mangelhaften Verteidigungsmittel, nicht aber auf den Lenker der Geschichte blicken. In welcher Weise aber Jahwes Plan über Jerusalem zu verstehen ist, hängt davon ab, ob v. 6–11 Jesaja angehören oder nicht. Gegen jesajanische Herkunft legt nun die Nennung Elams unter den Belagerern ein entschiedenes Veto ein; denn zu einer Zeit, da Elam mit Assyrien im Kriege lag (vgl. Hommel Gesch. Babyl. und Assyr. 717 730 f.), haben keine Elamiter in den Reihen des assyrischen Heeres gestanden, zum mindesten bildeten sie, möchten am Ende einige als Söldner möglich sein, keinen nennenswerten Bestandteil desselben. Dazu kommt, dass v. 12 nicht direkte Fortsetzung von v. 11 ist, sondern hinter v. 11^b zurückführt, der selber bereits v. 13 vorwegnimmt und erklärt, und dass auch die grosse Ähnlichkeit mit 37 26 es nahelegt, in v. 11 resp. v. 6–11 ein unjesajanisches Stück zu sehen. Danach ist v. 6–11 die Einfügung eines Späteren, der den Tag des Schreckens v. 5 auf die Belagerung Jerusalems durch Sanherib deutete und Jesaja die Bestürzung der Jerusalemer über die geringen Verteidigungsmittel und die Nichtbeachtung des Planes Jahwes, nach welchem das Ärgste Jerusalem nicht treffen sollte vgl. 37 26, voraussagen liess. Dass ein Späterer, der, wie der Verf. von 37 26, nach Deuterojesaja lebte, Elam unter den Be-

lagerern Jerusalems nennt, kann nicht verwundern vgl. auch das Orakel gegen Elam in Jer 49 34–39.

Auf die Belagerung unter Sanherib hat auch der Verf. von v. 9^b–11^a die Weissagung bezogen; dagegen scheint derjenige, der v. 8^a (die Entziehung des göttlichen Schutzes über Juda), וַיְהִי v. 7 und בַּיּוֹם הַהוּא v. 8^b hinzufügte, an den letzten Kampf der Heiden gegen Jerusalem am jüngsten Tage gedacht zu haben, vgl. oben zu v. 8^a und bes. Sach 14 1–5.

12 versetzt uns wieder in dieselbe Situation, wie v. 1–5, in die Zeit des gedankenlosen Jubels der Jerusalemer über den Abzug der Assyrer. Die Cernierung der Stadt durch die Assyrer, so erklärt Jes, war ein Ruf Gottes zur Trauer und zwar nicht etwa zu einem bussfertigen Weinen, um noch gerettet zu werden, sondern zum Anstimmen der Totenklage, da der Untergang bevorsteht und nicht mehr aufzuhalten ist, mögen auch jetzt die Assyrer abgezogen sein; vgl. 32 11 Jer 9 19. Zu den Trauergebräuchen vgl. zu 15 2f. בַּיּוֹם הַהוּא verrät schon durch seine auffallende Stelle, dass es eingeschoben ist; es geht auf dieselbe Hand zurück, die v. 8 vermehrte und alles auf den jüngsten Tag deutete. **13** Aber wo der Tod an die Thore pocht, ertönt in Jerusalem statt der Totenklage Jubel und Wonne, und der Leichtsinn der Bewohner merkt nicht, dass die letzte Stunde geschlagen hat. Mit Hohn und Spott entgegnen sie dem Propheten, der ihnen den Tod auf die nächste Zukunft ankündigt: *Gegessen und getrunken, denn „morgen sind wir ja tot“!* lasst uns denn heute noch das Leben geniessen, wenn morgen der Tod kommt! Mit diesen Worten halten sie dem Propheten die ägyptische Lebensweisheit entgegen, der sie als Anhänger des ägyptischen Bündnisses zugethan sind und die sie ermahnt: „Feiere den frohen Tag und denke an die Freude, bis dass kommt jener Tag, wo man fährt zum Lande, das das Schweigen liebt“ Erman Ägypt. 316; vgl. ferner I Kor 15 32. Die Infinitive sind alle als absolute gefasst und das wird auch von שָׁתוֹת gelten. Diesem Leichtsinn stellt Jesaja **14** das schlagende Wort entgegen, das ihm Jahwe offenbart hat und das er deutlich in seinen Ohren über sie vernimmt: *Wahrlich, diese Sünde wird euch nicht vergeben, bis ihr tot seid!* d. h. dieser Leichtsinn ist eine „Sünde zum Tode“, fordert als Strafe den Tod; nicht etwa ist der Sinn der: es giebt keine Vergebung bis zu dem Zeitpunkt, da ihr sterbt, sondern vielmehr: Diese Sünde ist bis zu dem Grade unsühnbar, sodass ihr sterbt, sodass nur die Todesstrafe euch treffen kann. Zu diesem Gebrauch von עַד vgl. Hi 14 6 und das arab. حَتَّى Socin ZDMG 1892, 357. Zu dem Schwur Jahwes vgl. 5 9. אָמַר אֲדֹנָי יְהוָה צְבָאוֹת fehlt in LXX und ist hier zu tilgen; die Worte sind entweder ein Versehen des Schreibers vgl. v. 15 oder eine nach v. 14^a völlig überflüssige redaktionelle Beifügung.

Auch v. 12–14 umfasst acht Zeilen, wie die beiden vorangehenden Stücke, aber wieder nicht im Ḳīnametrum, auch nicht in dem gleichmässigen Parallelismus von v. 6–11. Wenn die Strafpredigt v. 12–14 auch nicht sicher mit der Wehklage v. 1–5 zusammenhängt, so gehören beide Stücke doch in dieselbe Zeit: Wie dem Propheten v. 3–5 der Unglückstag vor der Seele steht, so auch in v. 14; v. 1–5 ertönt in den Jubel über den Abzug der Assyrer die Wehklage und v. 12–14 grinst der Tod in das leichtfertige Treiben der Jerusalemer hinein, die in ihrer Verblendung die Galgenfrist verwenden, um ein Freudenfest zu feiern.

12) 22 15—25 Gegen einen hohen Beamten von fremder Herkunft, mit zwei späteren Anhängen über Eljakim und dessen Familie.

Der Abschnitt zerfällt, wie Duhm zuerst erkannt hat und jetzt auch Cheyne und Giesebrecht (Berufsbegab. 99f.) einsehen, in drei Bestandteile, von denen nur der erste auf Jesaja zurückgehen kann. Denn während, so gut wie Amos dem Oberpriester Amazja zu Bethel Am 7 16 f., Jes einem königlichen Beamten zu Jerusalem mit dem Exil drohen konnte, versteht man es nicht, wie er berechtigt gewesen sein sollte, dem König einen neuen Minister einzusetzen, und noch weniger, wie er im gleichen Augenblick von dem neuen Beamten in den ehrendsten Ausdrücken sprechen, ihn des Nepotismus beschuldigen und seinen Sturz voraussagen könnte, am allerwenigsten aber, welchen Wert es haben sollte, den mit dem Exil bedrohten Beamten fast wie zum Troste gleich auch durch die Prophezeiung der Schicksale seines Nachfolgers zu überraschen. Übrigens verraten sich auch im Stil die neuen Ansätze v. 19 und 24; die hypothetische Fassung von v. 24 und die Beziehung von v. 25 auf Sebna aber zeigen die Verzweiflung der Exegeten, welche die Einheitlichkeit von v. 15-25 behaupten.

a) 22 15—18 Die Drohung des Exils an den königlichen Beamten.

15 Die Überschrift *Gegen Sebna, den Hausminister* ist an das Ende geraten; schon diese Stellung lässt vermuten, dass die Worte sich einst als Glosse am Rande befanden. Dies wird weiter dadurch bestätigt, dass der Beamte in dieser Beischrift einen anderen Titel, nämlich אֲשֶׁר עַל־הַבָּיִת, und nicht סֹכֵן trägt und dass das עַל weder als die Fortsetzung des vorangehenden אֶל־ noch als eine Verwechslung mit demselben angesehen werden kann. Die Worte gehören an die Spitze, rühren aber kaum von Jesaja her, der den Mann, welchen er mit seinen Worten für die Zeitgenossen deutlich genug zeichnete, nicht zu benennen brauchte und ihm jedenfalls nicht einen doppelten Titel gegeben hätte. Ob die Überschrift richtig ist, lässt sich nicht ausmachen. Sebna kann von einem Spätern für den bedrohten Beamten gehalten sein, weil sein Name fremd klingt und sein Vater nirgends genannt wird vgl. 36 3 11 22 37 2. Jes erhält den Auftrag, sich zu „diesem Beamten da" zu begeben; הַזֶּה, = iste, steht in verächtlichem Sinne, und סֹכֵן, das schon als kanaanäische Glosse in den Briefen von Tell-el-Amarna (bei Winckler No. 237, 9) vorkommt, scheint keine bestimmte Beamtung zu bezeichnen, vgl. das femin. סֹכֶנֶת *Pflegerin* I Reg 1 2 4. אֲדֹנָי, das in LXX fehlt, ist als überflüssig zu tilgen Cheyne. **16** Wo der Beamte zu treffen ist, wird nicht gesagt; aus dem folgenden ergiebt sich aber, dass der Ort gemeint ist, wo er sich sein Grab aushauen lässt. Dies wird noch deutlicher, wenn wir den zweiten Teil des Verses voranstellen (so Cheyne nach Dr. Furness), wodurch auch die Suffixe der 3. Pers. in קִבְרוֹ und לוֹ v. 16ᵇ erklärt sind, das störende nahe Zusammentreffen von חֹצְבִי mit חָצַבְתָּ gehoben und der Gegensatz von v. 16ᵃ und v. 17 wirkungsvoller wird. Demnach lauten die drei Distichen v. 16 f.: *So sprach Jahwe der Heere: Auf, begieb dich zu diesem Beamten da, Der hoch oben sein Grab aushaut, Im Fels sich eine Wohnstatt aushöhlt! Was hast du hier und wen hast du hier, Dass du hier dir ein Grab aushaust?* חֹצְבִי und חֹקְקִי sind Formen des Particips mit dem sog. Jod compaginis vgl. 1 21. Aus den Worten des Propheten ergiebt sich, dass der Mann, der sich an ausgesuchtem Orte in der Höhe, vielleicht am Zion und in der Nähe der Königsgräber, ein Felsengrab aushauen liess, ein Fremder war, der in

Jerusalem weder Erbe noch Verwandtschaft hatte. Der Hochmut des fremden Emporkömmlings erregte die Entrüstung des Propheten und Aristokraten; der Fremde sollte nach seinem Tode nicht bei den vornehmen Bürgern Jerusalems im Grabe wohnen, er gehörte auf das „Leutegrab", den Friedhof des gemeinen Volkes Jer 26 23. Im Übrigen mag sich in dieser vornehmen Grabanlage der ganze Hochmut des Beamten ausgeprägt haben, der sich in Jerusalem wie daheim fühlte und wohl im Gegensatz zum Propheten die ägyptische Politik des Königs unterstützte. Letzteres ist nicht sicher, das Übrige aber schon Grund genug für die Drohung des Propheten **17** f.: *Siehe, Jahwe schwingt dich in weitem Schwung Wie einen Ball in ein weites und breites Land.* Die nicht übersetzten Worte גָּבֶר וְעֹטְךָ עָטֹה צָנוֹף יִצְנָפְךָ צְנֵפָה bieten manche Schwierigkeiten: Erstlich ist sicher so zu emendieren, dass הַגֶּבֶר *du Held,* das eine neue Zeile beginnt, gelesen wird, ob man nun annehmen will, das ה von טַלְטֵלָה sei aus Versehen nur einmal geschrieben oder es gehöre eben zu גֶּבֶר und statt des Infinitivnomens טַלְטֵלָה sei nur der Inf. Pilp. טַלְטֵל von טוּל = *schleudern* intendiert. Ferner ist וְעֹטְךָ, wofür man besser יַעַטְךָ lesen wird, unsicherer Bedeutung: nach dem Arabischen erklärt man es = *packen,* was es dann nur hier bedeutet, oder man bleibt bei עָטָה = *sich in etwas hüllen* und giebt ihm den Sinn von *zusammenwickeln,* wodurch man ein Synonymum von צָנַף erhält; in beiden Fällen aber geht die durch עָטָה, wie auch die durch צָנַף ausgedrückte Handlung der des Hauptverbums מְטַלְטֶלְךָ voraus. Es lassen sich daher Zweifel an der Richtigkeit und an der Ursprünglichkeit des Textes nicht unterdrücken; die letztere ist auch schon darum fraglich, weil v. 18aβ die Fortsetzung des Hauptverbs in v. 17a ist und die dazwischenstehenden Worte wie eine Erklärung von כַּדּוּר aussehen. In der Anrede הַגֶּבֶר liegt auf alle Fälle der Nebensinn *du Held, du Grossthuer.* Mit *dem weiten und breiten Land* meint Jes Assyrien: **18b** *Dort stirbst du und dort kommen deine Ehrenwagen hin, Du Schande des Hauses deines Herrn!* Auf Equipagen hatten in späterer Zeit auch hohe Beamte ein Recht Jer 17 25 vgl. auch Koh 10 6 7, aber in alter Zeit waren sie das Vorrecht des Königs II Sam 21 5 I Reg 1 5; in Ägypten jedoch durfte auch Joseph ausfahren Gen 41 43. Der hochmütige Fremde, der sich so vieles herausnimmt, wird im Exil sterben: dorthin führt ihn seine vornehme Equipage, dort nützt ihm seine stolze Wohnstatt im Felsengrab nichts.

Diese Weissagung fällt in die Zeit, da Jes die Strafe der Assyrer für das Bündnis mit Ägypten drohte, also etwas früher als 21 1–5 12–15, zwischen 704 und 701 v. Chr. Über die Erfüllung wissen wir nichts; sie darin zu sehen, dass Sebna 36 3 etc. als Sekretär neben dem Hausminister Eljakim erscheint, geht nicht an, da Sebna nicht sicher der von Jes bedrohte Beamte (s. zu v. 15) und Versetzung in ein anderes Amt noch nicht gleich Exilierung ist.

b) 22 19–23 Die Erhebung Eljakims,

ein späterer Anhang. Als solchen erweisen sich v. 19–23 durch Form und Inhalt: v. 15–18 war von Jahwe in der 3. Person die Rede, aber v. 19–23 lassen sofort Jahwe ohne jede Einführung in der 1. Person sprechen; den bereits v. 17 f. ins Exil geschleuderten bösen Beamten, als welchen der Verf. von v. 19–23 wohl Sebna ansieht, will v. 19 nachträglich erst noch von seiner Stelle entfernen.

19 greift über v. 18b zurück und rekapituliert v. 17 18a in einer Weise, dass neues angeknüpft werden kann. Für יֶהֶרְסֶךָ ist konform der sonst überall

in v. 19–23 angewandten 1. Person אֶהְרָסְךָ *ich reisse dich weg* zu lesen; י und א sind oft verwechselt. **20** *An jenem Tage* d. h. am Tage der Absetzung Sebnas bekommt *Eljakim ben Chilkijjahu* (vgl. 36 3) die freigewordene Stelle. Er heisst als ein frommer Verehrer Jahwes vgl. Hi 1 8 *ein Knecht Jahwes;* das war Sebna der hochmütige Fremde nicht. **21** Die Amtskleidung, die in Leibrock und in einer fest umgegürteten Schärpe (אַבְנֵט ein Wort, das nur noch im PC vorkommt) besteht, geht von Sebna auf Eljakim über und damit auch die *Amtsgewalt* (מֶמְשָׁלָה findet sich ebenfalls nur in späteren Schriften; unnötig möchte Giesebrecht ZATW 1881, 243 dafür מִשְׁעַנְתְּךָ „dein Stab" lesen); und so erhält dieser den Würdenamen eines אָב, eines Vaters d. h. Versorgers der Unterthanen vgl. zu 9 5, ferner Gen 45 8 I Mak 11 32. **22** Endlich wird ihm der Schlüssel des königlichen Hauses als Insigne seiner Amtsbefugnis auf die Schulter gelegt vgl. 9 5, zum Zeichen, dass er uneingeschränkte Vollmacht in der Verwaltung des königlichen Haushaltes hat und überhaupt als Hausminister der oberste Staatsdiener ist. Zu der Schlüsselgewalt vgl. Mt 16 19 Apk Joh 3 7. Im Orient waren die Schlüssel nicht klein. **23** Im Gegensatz zu seinem Vorgänger soll er dauernd seine Stelle behalten, wie ein fest eingeschlagener יָתֵד, was sowohl *Zeltpflock* als *Nagel* bedeuten kann, und während jener ein Schandfleck am Hofe seines Herrn war (v. 18), *ein Ehrenthron für seine Familie* werden d. h. sein Amt so führen, dass man um seiner Verdienste willen seinen Verwandten den Ehrenplatz einräumt; er wird ihnen sozusagen zu erblichem Adel verhelfen. Die beiden Bilder sind verschieden, aber ihre Bedeutung ähnlich; denn nach dem heutigen arabischen Sprichwort: „Sie hat nun ein Haus und einen Nagel in der Wand", das gesagt wird, wenn jemand aus einer niedrigeren Stellung in eine höhere gelangt und gross thut (vgl. ZDPV 1896, 74), bedeutet „der Nagel in der Wand", als Zeichen des Eigentumsrechts auf dieselbe, für die Familie Eljakims ungefähr das, was „der Ehrenthron"; vgl. auch Esr 9 8.

Der Verf. von v. 19–23 ist offenbar derjenige, der v. 15 die Überschrift: *Gegen Sebna, den Hausminister* beifügte; er glaubte in Jes 36 3 den bösen Beamten von v. 15–18 gefunden zu haben und sah Eljakim, der dort genannt wird, als den Nachfolger desselben an. In nachexilische Zeit passt auch am besten der Gebrauch von אַבְנֵט und מֶמְשָׁלָה s. zu v. 21. Bestimmteres lässt sich nicht sagen.

c) 23 24 f. Der Sturz der Familie Eljakims.

Ein späterer (prosaischer) Anhang, von jemand hinzugefügt, der der Familie Eljakim die Ehre eines ruhmvollen Ahnen missgönnte.

24 knüpft an das Bild von v. 23 an und fasst יָתֵד als *Nagel.* Spöttisch deutet der Schreiber von v. 24 f. den כָּבוֹד *die Würde* der Familie Eljakims in *Bürde* um und gebraucht auch für die Angehörigen der Familie Eljakims verächtliche Bezeichnungen. Er nennt sie nicht nur Sprösslinge, sondern auch צְפִעוֹת *Wildschosse* oder *Wasserschosse,* dann *Geschirr der kleinsten Form* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 133 h, *Schalen- und Kruggefässe,* wie sie an der Küchenwand hangen. תָּלוּ wird hier intrans. = *sich hängen* gefasst werden müssen. **25** *An jenem Tage* heisst hier soviel wie *dann,* nämlich wenn alles daran hängt. תָּמוּשׁ *giebt der Nagel nach, bricht und fällt ab* und die ganze daran hangende Last stürzt zu Boden und zerschellt. Im Eifer gegen die Familie

Eljakims vergisst der Schreiber, dass er bereits נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת gesagt hat und dass das damit tautologische כִּי יְהוָה דִּבֵּר überflüssig ist.

Der Zusatz rührt aus einer Zeit, wo die Nachkommen Eljakims nicht mehr in Ehren standen, und stammt von einem, der wohl meinte, das Ansehen Jes's, der ja nach seiner Ansicht v. 19–23 verfasst haben musste, könnte darunter leiden, wenn er nichts von den späteren Schicksalen der Familie Eljakims gewusst hätte. Der Spott und der Eifer, die der Schreiber verwendet, zeigen aber, wie gerne er diesen Zusatz machte und dass er kein Freund der Familie Eljakims war. Mehr wissen wir nicht; dass aber „die inneren Streitigkeiten in der nachexilischen Gemeinde sich auch im Kanon Luft verschafft haben, beweisen zur Genüge die Erzählungen von den bösen Korachiten im Pentateuch" Duhm. Es liegt auch nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit, dass mit diesem Zusatz auf den Tod des gottlosen Hohenpriesters Alkimus (ὁ καὶ Ἰάκειμος κληθείς Josephus Antiq. XII 9 7 = אֶלְיָקִים) im Jahre 160 v. Chr. und die Verdrängung seiner Familie aus der hohepriesterlichen Würde angespielt ist.

13) 23 1–18 Das Schicksal Phöniziens.

Die Überschrift 1a מַשָּׂא צֹר *Orakel über Tyrus* bezieht auch v. 1–14 auf Tyrus, während es sich nach v. 2 4 12 in v. 1–14 sicher um Sidon handelt; zu צֹר in v. 5 und 8 vgl. die Auslegung.

a) **23 1–14 Die Elegie auf den Fall Sidons** zerfällt in drei Strophen von je sieben Zeilen, die durch eine Cäsur in zwei Teile zerschnitten sind. Leider ist der Text vielfach beschädigt.

Die erste Strophe v. 1b–5: Aufforderung an die heimkehrenden Tartessusfahrer, zu klagen über die Vernichtung des sidonischen Handels. 1b *Jammert, ihr Tartessusfahrer, dass eure Feste verwüstet ist! Auf der Heimfahrt vom Kittäerlande ist es ihnen kund geworden.* Bei dieser Übersetzung ist angenommen, dass mit מִבּוֹא die zweite Zeile beginnt, ferner dass das unverständliche מִבַּיִת, das man = „sodass es kein Haus mehr giebt" hat fassen wollen, an die Stelle des fehlenden Subjekts von שֻׁדַּד getreten und endlich dass als solches Subjekt nach dem am Ende der Elegie wiederholten Refrain v. 14 מָעֻזְּכֶן *eure Feste* zu erschliessen ist. Mit Cheyne an beiden Orten v. 1 und 14 מָעֹז weiter in מָחוֹז „Hafen" (Ps 107 30) zu verwandeln, ist unnötig. Zu den Tartessusfahrern vgl. 2 16, ferner 60 9. LXX hat übrigens hier wie v. 6 Καρχηδών = Karthago für תַּרְשִׁישׁ, das man sonst wohl mit Recht am Quadalquivir in Spanien sucht. מִבּוֹא *von ihrer Heimfahrt aus dem Kittäerlande an* d. i. auf ihrer Heimfahrt aus Cypern, das nach der Hauptstadt Kition Land der Kittäer heisst, also auf dem letzten Teil ihrer Heimfahrt wird ihnen der Untergang Sidons kund, der demnach unerwartet und rasch eingetreten sein muss. Wie sie die Kunde vernehmen, ist ihnen nicht gesagt; wohl von fliehenden Schiffen konnten sie es erfahren. Übrigens ist zuzugeben, dass die Übersetzung von מִבּוֹא und נִגְלָה nicht ganz zweifellos ist. 2 3 *Vernichtet sind die Bewohner der Küste, der Kaufmann von Sidon, Der das Meer befuhr, dessen Boten auf vielen Wassern waren, Dessen Ernte die Saat des Schichor, dessen Einkommen der Welterwerb war.* Für דֹּמּוּ, das die Bewohner der phönizischen Küste im Gegensatz zu v. 6, der sie jammern heisst, zum Schweigen aufforderte, ist נִדְמוּ *vernichtet sind* oder תַּמּוּ „sie sind dahin" (so Duhm) zu lesen; נִדְמוּ empfiehlt sich mehr, weil es öfters in Parallele zu שֻׁדַּד (v. 1) steht (Cheyne). Dann ist

מִלְאוּךְ „sie füllten dich", womit das mascul. אִי (vgl. 20 6) als femin. angeredet wäre, mit Auswerfung der mater lectionis und Herübernahme des ו vor בְּמַיִם רַבִּים (v. 3) in מַלְאָכוֹ *sein Bote* oder מַלְאָכָיו *seine Boten* zu verbessern (vgl. Ps 107 23) und das Sof pasuk hinter רַבִּים zu setzen (so Duhm). Auch für v. 3 empfehlen sich Duhms Vorschläge, nach LXX יְאוֹר, das als Glosse zu שִׁחֹר gemeint sein wird, sowie das wohl durch Dittographie der vorangehenden Buchstaben entstandene וַתְּהִי zu tilgen und im übrigen קְצִירוֹ und תְּבוּאָתֹה mit auf den Hauptbegriff: „den meerbefahrenden sidonischen Kaufmann" bezüglichen Mascul.-suff. zu lesen. Bei שִׁחֹר ist doch wohl nicht an den שִׁיחוֹר an der Südgrenze des Stammes Ascher Jos 19 26, sondern an den Nil zu denken, der auch Jer 2 18 שִׁחֹר heisst und den auch die Glosse יְאוֹר darunter versteht. Dass die Phönizier auch mit ägyptischem Getreide handelten, ist nicht zu bezweifeln vgl. Max Müller Asien und Europa 359. סְחַר bedeutet *Erwerb, das Erworbene;* also: was die Völker erworben, wird das Einkommen der Sidonier, die Welthandel treiben. 4 *Vergehe vor Scham, Sidon, denn das Meer spricht: Nicht kreiste, noch gebar ich, Nicht zog ich Jünglinge auf, keine Jungfrauen brachte ich empor.* מָעוֹז הַיָּם *die Feste des Meeres* ist Glosse zu יָם (Olshausen, Duhm, Cheyne), die die Beifügung von לֵאמֹר zur Einleitung der Rede nachgezogen hat; die Glosse stört aber den Zusammenhang und meint mit der „Feste des Meeres" Tyrus. Jedoch wenn Tyrus kinderlos dasteht, so braucht Sidon nicht vor Scham zu vergehen; und wollte man Sidon unter der „Meeresfeste" verstehen, so erhielte man die Gedankenlosigkeit, dass Sidon sich selber zum Vergehen vor Scham aufforderte. Nein! *das Meer* jammert über den Untergang der Bewohner von Sidon; jetzt ist es auf einmal kinderlos geworden und doch waren noch vor kurzem soviele da, die gleichsam aus dem Meere hervorgestiegen waren. Es ist hier an alte Mythen angespielt, die die Bewohner am Meeresgestade aus dem Meere geboren werden liessen; vgl. auch Dan 7 2 f. die aus dem Meere hervorsteigenden Tiere. Zu גִּדַּל und רוֹמַם vgl. 1 2; Sidon erlebt das Gegenteil von Zion 54 1 66 7–9.

5 ist eine prosaische Glosse, welche daran erinnert, welch böses Omen die Niederlage Phöniziens für Ägypten ist. Die Glosse ist übrigens nicht einmal einheitlich; כְּשֵׁמַע צֹר erklärt das *Gerücht, das nach Ägypten dringt,* wie der Ergänzer v. 15–18 und die Überschrift v. 1ᵃ, vom Gerücht über den Fall von Tyrus. Die Verbindung von כַּאֲשֶׁר mit folg. Substantiv ist ungrammatisch und daher שֵׁמַע mit Grätz in יִשְׁמַע zu verbessern.

Die zweite Strophe v. 6–9: Aufforderung zur Flucht nach den Kolonieen am Mittelmeer. 6 Zu תַּרְשִׁישׁ vgl. v. 1. 7 frägt der Dichter verwundert über den Wechsel des Geschicks von Sidon: *Ist das nun eure fröhliche* scil. Stadt, *deren Ursprung in die Urzeit fällt?* Zu קַדְמָה vgl. Hes 16 55; Sidon ist als Ṣiduna bereits in den Tell-el-Amarna-Tafeln genannt. Weitweg von der Heimat liessen sich die sidonischen Kaufleute nieder; die Macht und das Ansehen Sidons verschaffte denselben durch Handelsverträge den Schutz in der Fremde, sodass sie als גֵּרִים „Schutzbefohlene" der fremden Obrigkeiten ungestört ihrem Handel obliegen konnten; vgl. Bertholet Stellung zu den Fremden 40f. Die Meisten dieser Kaufleute mochten nach längerem Aufenthalt in der Fremde in die Heimat zurückgekehrt sein und Sidon zu einer wohlhabenden und „fröhlichen" Stadt gemacht haben. 8f. Frage und Antwort

wie in den Psalmen vgl. z. B. Ps 24 3f. 8 10. Dass hier צֹר statt Sidon genannt ist, fällt auf; in der ganzen Elegie ist sonst überall צִידוֹן genannt, sodass hier nur eine vom Ergänzer vorgenommene Textänderung angenommen werden kann (vgl. auch zu v. 5) und mit DUHM צִידוֹן herzustellen ist. Sidon heisst הַמַּעֲטִירָה, das man als „Kronenspenderin" erklärt und auf die von Sidon in seinen Kolonieen eingesetzten Könige bezieht, oder als innerlich kausatives Hiph. = „Kronen tragend" fasst vgl. מַקְרִין „Hörner habend" Ps 69 32. Doch wird man besser mit RENAN הַמְּעֻטָּרָה „die Gekrönte" lesen und darin einen Hinweis auf die Vorortsstellung, die Sidon zur Zeit seines Falles in Phönizien einnahm, und auf die königliche Macht, die es über so viele Kolonieen ausübte, erblicken. *Ihre Kaufleute sind Fürsten, die Geehrtesten auf Erden;* כִּנְעָנֶיהָ, vielleicht כְּנַעֲנֶיהָ (?) zu lesen, plur. von כְּנַעֲנִי = „Händler" Hi 40 30 Sach 11 7 11 14 21 fällt hier auf, da ja alle Sidonier Kanaaniter sind vgl. v. 11, und ist daher wahrscheinlich mit DUHM und CHEYNE als Glosse zu סֹחֲרֶיהָ zu tilgen. **9** Zu dem Ratschluss Jahwes vgl. 19 12 17; hier ist es der Plan über die letzten Dinge, der darauf ausgeht, alles Hohe auf Erden zu erniedrigen, natürlich, wie zu ergänzen ist, um sein Volk zu erheben, bei dem ächten Jesaja ist es anders: da erniedrigt Jahwe alles Hohe in seinem Volke 2 12ff. Als Schluss der ersten Zeile ist mit DUHM לְחַלֵּל גָּאוֹן (nicht גְּאוֹן) *zu Schanden zu machen die Hoffart* zu lesen; dann stellt man besser כָּל־צְבִי hinter הָקֵל und ersetzt das mit dem Schluss von v. 8 identische נִכְבַּדֵּי־אָרֶץ durch die ihm graphisch sehr nahe kommenden beiden ersten Wörter von v. 10, nur dass man ת für י liest und das Schluss-כ weglässt, also עֶבְרַת אָרֶץ erhält: *Zu verunehren alle Herrlichkeit, allen Übermut auf Erden.* Zu dieser von DUHM gegebenen Verbesserung s. auch zu v. 10; ferner vgl. die Parallele von עֶבְרָה und גָּאוֹן 16 6 und zum Ganzen Hes 28 1–10.

Die dritte Strophe v. 10–14: der totale Ruin Phöniziens. **10** Mit v. 10ᵃ, das man übersetzt: „Überströme dein Land wie der Nil", wäre nichts rechtes anzufangen; denn das Bild wäre schon sonderbar, und warum Tarschisch erst jetzt es thun wollte, sähe man nicht ein, da das unzerstörte Sidon doch kein Hindernis bot. Die Herübernahme von עברי ארצ zu v. 9 (s. d.) hilft auch v. 10 auf. Es bleiben von v. 10ᵃ noch die Konsonanten כ כיאר[= ך], für die zwei letzten (אר) und das folgende בַּת giebt LXX πλοῖα d. i. אֳנִיּוֹת; somit ist mit DUHM entweder zu emendieren in בְּכִי אֳנִי בַת תַּרְשִׁישׁ *Weine, Flotte von Tarschisch* (אֳנִי als femin. gefasst, wie 33 29) oder entsprechend v. 1ᵇ in בְּכוּ אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ *Weinet, ihr Tarschischschiffe.* Der Schluss von v. 10 sagt: „kein Gürtel mehr"; das passt weder zum traditionellen noch zum emendierten Text: Der Gürtel hindert ja die freie Bewegung „das Überströmen" nicht, er befördert sie und seine Entfernung macht wehrlos Hi 12 21; die Bedeutung „Fessel" oder „Damm" aber ist nur eigens für unsere Stelle vermutet, bessert die Sache jedoch nicht. Man verbessere wieder mit DUHM nach Ps 107 30 in מָחוֹז = Hafen, und der Sinn ist vortrefflich: Weinet, ihr Tarschischschiffe, *keinen Landungsplatz habt ihr mehr!* Jetzt allein passt auch **11**: *Seine Hand hat er* d. h. nach v. 9 u. 11ᵇ Jahwe *ausgereckt über das Meer, Reiche ins Wanken gebracht,* Jahwe hat *Befehl gegeben über Kenaʿan* d. h. hier im engern Sinn: die Phönizier

und ihre Kolonieen, *seine Festen zu zerstören.* Zu יָם vgl. v. 4, zu לְהַשְׁמִיד = לַשְׁמִיד 3 8; מָעֻזְנֶיהָ ist nicht phönizisch, sondern Fehler für מָעֻזֶּיהָ Ges.-Kautzsch[26] § 200. **12** וַיֹּאמֶר ist prosaische Glosse, die das Folgende unrichtig als Jahwes Wort, als seinen Befehl vgl. צִוָּה v. 11 auffasst, während der Dichter die Elegie selber spricht. Ebenso ist בְּתוּלַת, das den zweiten Teil des Verses sehr verlängert und in LXX fehlt, ein sekundäres Element im Text. Durch die Eroberung ist Sidon, „die Gekrönte" הַמְּעַטֵּרָה v. 8, eine Vergewaltigte, Geschändete הַמְעֻשָּׁקָה geworden; mit ihrem Jubel und ihrer Freude hat es ein Ende. Die Stellung von כִּתִּיִּים (so Kĕtīb), das hier der Name des Landes sein muss, ist nicht sehr gut; man wird es mit Haupt hinter עִבְרִי setzen oder mit Cheyne כִּתִּימָה (vgl. כַּשְׂדִּימָה = nach Chaldaea Hes 11 24) lesen: *Auf! sieh hinüber nach Cypern! auch dort findest du keine Ruh.* **13** Ein Rest der zu erwartenden Begründung von v. 12bγ findet sich in den zwei letzten Worten: *er machte es zum Trümmerhaufen;* das Suffix ־ָהּ in שָׂמָהּ weist am ehesten auf ein Substantiv wie „Land" im Anfang der Zeile. Es ist daher zu vermuten, dass הֵן אֶרֶץ richtig ist, und alles wird klar, wenn für כַּשְׂדִּים mit Meier כִּתִּיִּים einzusetzen ist. Nur ist die Verderbnis von כִּתִּיִּים in כַּשְׂדִּים nicht leicht; doch wird sie anzunehmen sein, wenn man nicht vermuten will, es habe einst הֵן אֶרֶץ כִּתִּים הִשְׁמִיד in der abgekürzten Form הֵן אֶרֶץ כ״ הִשְׁמִיד dagestanden und aus כ״ השמיד sei כַּשְׂדִּים entstanden: *Siehe das Land der Kittäer hat er verheert, es zum Trümmerhaufen gemacht.* Das Übrige ist Glosse, schon das זֶה spricht dafür, das so oft Glossen einleitet vgl. Ex 32 1 Jdc 5 5 I Reg 14 14; die Glosse selbst hat aber, nachdem sie in den Kontext aufgenommen war, noch Vermehrungen und Änderungen erlitten. Sie lautete ursprünglich, auf כִּתִּים bezüglich: זֶה הָעָם אֲשֶׁר יְסוּדָה לְצִיִּים [resp. לְצִדֹנִם] הֵקִימוּ בַּחוּנָיו עָרָיו וְאַרְמְנוֹתָיו = *das ist das Volk, das eine Kolonie der Seefahrer [*resp. *der Sidonier] ist, welche seine Warten, Städte und Paläste errichteten.* צִיִּים sind hier nicht „Wüstentiere", sondern „Schiffer" wie Num 24 24 Dan 11 30, בַּחוּנָיו die ersten Ansiedlungen, die „Seewarten", עָרָיו „seine Städte" ist in עוֹרְרוּ „sie störten auf" oder „sie legten bloss" verdorben. Diese Bemerkung, welche die Cyprioten als eine der sidonischen Kolonieen bezeichnen wollte, wurde missverstanden: man las אַשּׁוּר יְסָדָהּ „Assur hat es gegründet", und schliesslich kam לֹא הָיָה = „es war vorher nicht" (nicht = „es ist zu nichte geworden") in den Text. Diese Auffassung Duhms erklärt am ehesten die Entstehung des Textes; besseres bringen auch Cheyne, der nur זֶה הָעָם לֹא הָיָה אַשּׁוּר = „dies (nämlich die Chaldäer) war das Volk, es war nicht Assyrien (das die Stadt zerstörte)" als Glosse ausscheidet, und Kittel nicht bei, da יָסַד nirgends, auch Hab 1 12 Ps 104 8 nicht, die Bedeutung „anweisen" hat. Zu der Unverständlichkeit der Glosse im jetzigen Zusammenhang vgl. übrigens die Übersetzung und die Anmerkungen zu v. 13 bei Kautzsch. **14** Die Aufforderung zur Klage v. 1 ist nun vollauf begründet, wirkungsvoll schliesst daher die Wiederholung derselben die Elegie ab.

Um die Entstehungszeit dieser Elegie zu bestimmen, ist einmal daran festzuhalten, dass es sich um eine Zerstörung von Sidon und nicht von Tyrus handelt und dass Sidon auch nicht, wie Guthe bei Kautzsch übersetzt, Phönizien überhaupt bezeichnet vgl. bes. v. 12. Es fallen somit von vornherein die Eroberungen von Tyrus ausser Betracht. Ferner ist zu beachten, dass Sidon zur Zeit ihres Falles Vorort von Phönizien war v. 8, dass die

Einwohner in grosser Anzahl vertilgt wurden v. 2 4, dass das Unglück rasch hereinbrach v. 1[b] und dass auch Cypern in Mitleidenschaft gezogen wurde v. 12f. Diesen Postulaten entspricht nun keine der Eroberungen Sidons aus der Lebenszeit Jesajas, die nämlich nicht mit einer Verwüstung endeten, aber auch nicht die Einnahme, Ausplünderung und Verwüstung durch Asarhaddon im Jahre 678 v. Chr., da die Einwohnerschaft ins Exil geführt, nicht niedergemacht und Cypern nicht angegriffen wurde (vgl Pietschmann, Gesch. Phön. 302), sondern nur die Zerstörung, die Sidon im Jahre 348 v. Chr. durch Artaxerxes III. Ochus erlitt, als Sidon durch den Verrat des Königs Tennes unerwartet rasch in die Gewalt des Feindes geriet, 40000 Menschen der Rache Ochus' zum Opfer fielen und auf Befehl des persischen Königs auch Cypern unterworfen wurde (vgl. Judeich Kleinasiat. Studien 175 250f.; Justi Gesch. Pers. 138). Dass in der persischen Zeit Sidon vor Tyrus den Vorrang hatte, ergiebt sich aus Herodot VII 98 und bes. VIII 67. Es ist daher Duhm durchaus beizustimmen, dass die Elegie auf den Fall Sidons im Jahre 348 v. Chr. gedichtet ist. In das 4. Jahrh. weist auch viel eher, was v. 8 u. 9 über Jahwes Ratschluss gesagt ist (vgl. zu v. 9), als in die Zeit Jesajas, auf den nichts in der ganzen Elegie und ihrer Art mit Bestimmtheit führt, weshalb auch die Annahme Cheynes und Kittels zu verwerfen ist, die Elegie gehe auf eine jesajanische später überarbeitete Grundlage zurück, in welcher der Prophet den Fall von Tyrus (!) geweissagt (!) habe.

b) 23 15–18 Der neue Aufschwung von Tyrus.

Eine spätere Ergänzung, welche die Elegie auf Sidon als eine Prophetie auf Tyrus fasst; sie ist in Prosa geschrieben, enthält aber in v. 16 ein Citat aus einem Liede.

15 Auch hier leitet die bekannte Formel: *An jenem Tage geschiehts* den Zusatz ein, bestimmt aber den Ausgangspunkt für die nachher genannte Frist von siebenzig Jahren und nicht den Zeitpunkt, da das folgende geschehen soll. *Siebenzig Jahre wird Tyrus vergessen sein,* die Zahl hat der Ergänzer Jeremia entnommen, der nicht nur für Juda, sondern auch für die umliegenden Länder eine Verwüstung von siebenzig Jahren prophezeit hat Jer 25 9–11 29 10. Die siebenzig Jahre sollen aber nicht mathematisch genau gerechnet werden, darum wird hinzugefügt: *gleich den Tagen eines Königs* d. h. solange ein und derselbe König resp. eine und dieselbe Dynastie (vgl. Dan 7 17) regiert, also bis ein anderer König aufkommt, der die Politik seines Vorgängers nicht fortführt, von dem Hass gegen Tyrus nichts mehr weiss, wie der neue Pharao Ex 1 8 von Joseph. וְנִשְׁכַּחַת ist aramäischartige 3. pers. fem. Sing. Perf. für וְנִשְׁכְּחָה und nicht Particip, das Ges.-Kautzsch[26] § 44 f., 116 p vorgezogen wird. **16** Nach siebenzig Jahren wird es Tyrus ergehen, wie es in dem Liedchen heisst, das eine vergessene Buhlerin zu neuen Anstrengungen, sich Kundschaft zu verschaffen, aufruft: *Nimm die Leier, Durchkreise die Stadt, Vergessene Buhlerin! Spiele aufs schönste, Singe laut, Dass man deiner gedenke!* Der leichtfüssige Rhythmus, der zu solchen Liedchen wohl passt, ist nicht zu verkennen. סֹבִּי ist = *durchkreisen* wie Cnt 3 3; תִּזָּכֵרִי hat aber schwerlich, wie Jacob ZATW 1897, 77 annimmt, den Sinn von „gerühmt" oder gar von „hereingerufen werden". **17** Dann wird nämlich Jahwe Tyrus *in Gnaden heimsuchen,* vgl. für die Bedeutung von פָּקַד die schon zu den siebenzig Jahren angeführte Stelle Jer 29 10; und das Ergebnis dieser freundlichen Heimsuchung ist das זָנָה von Tyrus, d. h. dass Tyrus wieder mit allen Reichen auf dem Erdboden Verkehr hat. זָנָה *Hurerei treiben* wird von Hosea Cap. 1 u. 2 an (vgl. bes. Hes 16 und 23) in übertragenem Sinn = *Abgötterei treiben, mit den fremden Göttern sich einlassen* gebraucht; dieser Sinn ist hier abgeschliffen zu der Be-

deutung *Verkehr haben,* ein besonders ehrendes Wort für „Handel treiben" wird es darum nicht gewesen sein. Auch in אֶתְנַנָּהּ *Buhlerlohn,* das v. 18 durch סַחְרָהּ erklärt wird, wirkt das Bild, zu dem das Citat v. 16 führte, noch nach. In v. 17 u. v. 18 wird übrigens אֶתְנַנָּהּ mit ־ָהּ als Suffix zu lesen sein. **18** Der Buhlerlohn der Kedeschen gehörte in den Schatz der Tempel, an denen sie sich prostituierten, und noch das Dtn 23 18f. lehnte solche Gaben für den Tempel in Jerusalem ab; aber für den Ergänzer schadet der Name nichts mehr, אֶתְנַן und קֹדֶשׁ sind für ihn nicht inkompatibel, so wenig als die Namen קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה und das Treiben dieser „Heiligen" oder „Geweihten" in der alten Zeit. קֹדֶשׁ heisst nur „Weihegabe", das Judentum kehrt eben teilweise zum alten Heidentum zurück; die Ethik spricht nicht mehr mit, wie bei den Propheten (vgl. auch das Korban im NT Mk 7 11), wenn nur der Gewinn des tyrischen Welthandels den Juden zu gute kommt, dass sie sich satt essen und herrlich kleiden können; vgl. zu עָתִיק *altehrwürdig, stattlich, herrlich* Prv 8 18. Die Juden sind ja die Priester der ganzen Welt 61 5 f., die Heiden ihre Diener und Sklaven und nach Jerusalem strömen die Gaben der Völker zusammen 45 14 Hag 2 7–9 und bes. Jes 60 11 18 17.

Der Ergänzer, der v. 1–14 auf Tyrus bezog, sah die Erfüllung der von ihm als Prophetie gefassten Elegie in dem Falle von Tyrus unter Alexander dem Grossen 332 v. Chr. Damals wurde in der That Tyrus' Macht gebrochen, der beste Teil ihres Handels ging auf Karthago über und in dem neugegründeten Alexandria entstand eine mächtige Rivalin. Aber Tyrus hat sich unter der Herrschaft der Ptolemäer und Seleuciden doch wieder einigermassen erholt. Schon 275 oder 274 v. Chr., keine siebzig Jahre nach der Eroberung 332 v. Chr., beginnt es eine eigene Ära (Schürer Gesch. des jüd. Volkes[3] II 74) und auch Sach 9 2 3 beweist für ein neues Aufblühen von Tyrus. Diese neue Blütezeit hat der Ergänzer im Auge, den wir wohl in das 2. Jahrh. zu setzen haben; er wird auch die Überschrift v. 1[a] beigefügt und v. 8 צִידוֹן in צֹר geändert haben.

14) Cap. 24–27 Das Weltgericht.

Seitdem auch Franz Delitzsch (Messian. Weissag. 1890, 143—145) dieses „grosse Finale" hinter Deuterojesaja gestellt hat, darf man sicher sein, dass die historische Auffassung mit Recht schon längst diese Capitel Jesaja abgesprochen hat. Die Gründe sind auch zu augenscheinlich, um hier zum Voraus dargelegt zu werden; sie werden sich bei der Erklärung von selber darbieten. Die Frage bleibt nur die, wie weit man hinter Deuterojesaja hinabzugehen habe. Die Antwort setzt aber eine genaue Ausscheidung der sekundären Elemente voraus; diese hat Duhm so sicher vollzogen, dass ihm Cheyne nur beistimmen konnte und dass man blos in Bezug auf 27 7–11, wo Duhm noch schwankte, bestimmter wird urteilen dürfen (s. unten die Auslegung). Als ursprüngliche Bestandteile der Apokalypse, als welche sich das Ganze ohne die Zuthaten ausweist, ergeben sich Cap. 24 25 6–8 26 20—27 1 27 12 13. Die Entstehungszeit wird, je nachdem man sich mit allgemeineren Andeutungen auch auf entferntere Ereignisse begnügt oder bestimmte Hinweisungen auf näher liegende Thatsachen erkennt, entweder in das vierte Jahrhundert, wenn nicht schon ans Ende des fünften oder in noch frühere Zeit, oder in die Zeit des Johannes Hyrkanus um 128 v. Chr. verlegt. Auf das vierte Jahrh. vereinigen sich Vatke, der sich in seiner 1886 herausgegebenen Einleit. ins AT S. 623 für die Zeit nach der Zerstörung Sidons durch Artaxerxes Ochus (348 v. Chr.) ausspricht, während er 1835 in seiner Bibl. Theol. S. 550 die Makkabäerzeit vorgezogen hatte, Hilgenfeld, der die ersten Jahre Alexanders des Grossen nach der Eroberung von Tyrus, also nach 332 v. Chr. annimmt, Smend, der in Bezug auf die Zeit im Allgemeinen zu Hilgenfelds Ansicht neigt, und besonders Cheyne, der als das wichtige Ereignis, durch das die Hoffnungen der jüdischen

Diaspora belebt wurden (24 14–16), den Übergang Alexanders des Grossen über den Hellespont ansieht und so auf das Jahr 334 v. Chr. kommt. Dagegen vertritt DUHM die Ansicht von der Entstehung der Apokalypse in der Mitte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr., und diese Ansicht verdient den Vorzug, weil sie nicht nur der vorausgesetzten Situation besser entspricht, sondern auch den Theologumenen der Apokalypse gerechter wird (s. die Erklärung und die Bemerkungen am Schlusse). Jedenfalls kann die Geschichte des Kanons dagegen kein Veto einlegen, da sie sich nach dem Befunde des Textes zu richten hat und nicht umgekehrt; vgl. auch zu 19 16–25. Über die späteren Zuthaten vgl. an den betreffenden Stellen.

a) 24 1–23 Die Weltumwälzung, das Gericht über das Heer der Höhe und die Könige der Erde und die Niederlassung Jahwes auf Zion in sichtbarer Herrlichkeit.

Der Abschnitt enthält eine ausserordentliche Fülle von Lautspielen: Allitteration, Assonanz und Reim, auf die nicht immer im Besonderen hingewiesen zu werden braucht. Der Verf. erwartet die Umwälzung aller Dinge, wie הִנֵּה = *bereits, demnächst* zeigt, in nächster Nähe, nicht erst „an jenem Tage“, kennt aber die Nöte und Wehen, welche dieselbe mit sich bringt, um die Zeit des Heils herbeizuführen v. 14–21.

1—3 die allgemeine Ankündigung der demnächst erfolgenden Weltumwälzung. **1** Jahwe *entleert* und *verheert* die Erde vgl. Na 2 11, sodass sie ein anderes Aussehen bekommt und ihre Bewohner zerstreut werden, wie einst am Anfang der Geschichte der Menschen Gen 11 8; vgl. Apk Joh 6 12–17. Die Welt kehrt vor ihrer Erneuerung zum Chaos zurück: In der Menschenwelt **2** verschwindet jede sociale Ordnung und löst sich alles in Anarchie auf, vgl. 3 1–5 Hes 38 21ᵇ Koh 10 6; das bedeutet הָיָה mit folgendem doppelten כְּ und nicht bloss: Es ergeht einem wie dem andern. עָם gegenüber von כֹּהֵן hat den Sinn von *Laie*, und der Priester steht an der Spitze als der Angehörige der angesehensten Volksklasse in der jüdischen Gemeinde vgl. Esr 10 5. Zu אֲדֹנָיו vgl. 1 3; כַּגְּבִרְתָּהּ hat gegen die Grammatik wegen des Gleichklangs mit den übrigen Substantiven den Artikel, also 'כַּג statt 'כְּג vgl. GES.-KAUTZSCH 26 § 127 i; für נֹשֵׁא bieten einige Manuscripte das richtige נֹשֶׁה. **3** In der Natur tritt Öde und Leere ein vgl. v. 16ᵇ–20. תִּבּוֹק und תִּבּוֹז stehen wegen des Reimes mit הִבּוֹק und הִבּוֹז statt des regelrechten Niph'als תִּבַּק und תִּבַּז von בָּקַק und בָּזַז. Jahwe hat *dieses Wort* gesprochen, diese Ankündigung gegeben; der Verf. denkt an Prophetenworte, an Hesekiel, der den Feind aus dem Norden vorhersagte z. B. Hes 38 39, bes. 38 19 20, und an ähnliche Stellen vgl. Hag 2 6 f. 21 Jo 2 20 u. a.

4—12 die Vorzeichen der kommenden Weltumwälzung in der Gegenwart: die allgemeine Erschlaffung und Todesmüdigkeit der Welt; alle Lebenskraft und Lebenslust ist verschwunden und eine düstere Stimmung liegt auf der Menschheit. **4** Die Welt ist an einem Wendepunkt angelangt: *Es welkt, verfällt die Erde,* nicht das Land Juda, wie das mit הָאָרֶץ in Parallele stehende תֵּבֵל beweist; *Es verwelkt, verfällt die Welt* (DUHM). Für „die höchsten Spitzen des Erdenvolkes“ wird, da es sich hier noch um die Welt selber und nicht um die Menschen darin handelt, mit GUNKEL (Schöpf. und Chaos S. 48) besser zu lesen sein: מָרוֹם עִם־הָאָרֶץ *es verwelkt der Himmel* (vgl. v. 18 21) *samt der Erde.* אָבַל und אֻמְלַל stehen auch 33 9 Hos 4 3 Jo 1 10 nebeneinander. **5** Nominalsatz, mit וְ eingeleitet, giebt den Grund an: *Da die Erde entweiht*

ist durch die Übertretungen ihrer Bewohner. Wie das heilige Land durch die Sünde, bes. durch Blutvergiessen, Ehebruch und Götzendienst, entweiht wird Num 35 33 Dtn 21 1-9 Jer 3 1 Ps 106 38, so auch die ganze Erde, weil die Menschen die ihnen gegebenen Gesetze, Satzungen und die ewige Ordnung gebrochen haben. Auch den Heiden war Gottes Ordnung gegeben vgl. auch Ps 9 18 22 27; im besonderen denkt der Verf., der den Priesterkodex kennt, an den noachitischen Bund und die dort der Menschheit auferlegten Ordnungen in Bezug auf das Blutvergiessen s. 26 21 Sach 9 7 und vgl. Gen 9 1 ff. 6 Infolge der Schuld liegt ein Fluch auf der Erde vgl. Jer 23 10 Sach 5 3 Dan 9 11, und der zeigt sich in dem Dahinschwinden ihrer Bewohner: der Fluch *frisst* und die Bewohner חָרוּ *brennen*, was man entweder = von Fieberglut (vom Gift des Fluches krank) verzehrt werden oder in Erinnerung an Jo 1 18-20 in wörtlichem Sinne: „von der Hitze ausgedörrt werden“ vgl. Apk Joh 16 8 f. zu verstehen hat. Unnötig ist es, statt חָרוּ mit Grätz, Oort, Cheyne חָדְלוּ „sie hören auf“, „nehmen ab“ zu lesen. Unter dem Fluche *leiden* וַיֶּאְשְׁמוּ natürlich die Menschen und nur wenige sind mehr da vgl. 16 14 33 8, auch 24 13 und Apk Joh 9 5 18. Mit 7 beginnt die speciellere Schilderung der Gegenwart zur Begründung der vorher gezeichneten allgemeinen Verstimmung in der Welt. Die Lebenslust ist verschwunden; das sieht der Verf. in seiner Umgebung. תִּירוֹשׁ *Most* steht für die Trauben, aus denen er gewonnen wird. Selbst die שִׂמְחֵי לֵב d. h. *die Frohmütigen,* die ein frohes Temperament und heiteres Gemüt haben und selbst zur Freude geneigt sind, wo andere schwarz sehen, sind jetzt traurig. 8 Von Äusserungen der Lebenslust vernimmt man nichts mehr; v. 8b ist v. 8aα so ähnlich, dass beides nur Varianten eines Sätzchens sein könnten (Duhm). 9 Wohl trinkt man noch Wein, aber er schmeckt bitter. Fröhlichkeit giebt es nicht mehr, dass man beim Weine sich singen liesse; בַּשִּׁיר *mit Lied* bedeutet unter Begleitung von Lied vgl. 5 12 Neh 12 27. 10 Jerusalem ist eine öde stille Stadt geworden; proleptisch heisst sie, was sie durch Belagerung und Zerstörung der Mauern geworden ist, eine קִרְיַת־תֹּהוּ eine Stadt des Chaos, der Öde: ihre Mauern sind gebrochen und ihre Häuser verschlossen, da es an Bewohnern fehlt und man jedenfalls angenehme Besuche nicht erwartet. 11 Auf den Gassen ertönt Geschrei um den Wein d. h. um die verwüsteten Weinberge vgl. 32 12. עָרְבָה *es ist Abend geworden mit aller Freude* ist zu seltsam; auch Jdc 19 9 wird לַעֲרוֹב für לַעֲרֹב zu lesen sein, sodass hier die einzige Stelle wäre, wo עָרַב den Sinn von „Abend werden“ hätte. Man lese daher dem parallelen folgenden גָּלָה entsprechend עָבְרָה: *weggezogen ist alle Freude, Fortgewandert der Jubel der Erde;* vgl. Gen 37 28. 12 Geblieben ist eine verwüstete Stadt, eine Stadt, deren *Thor in Trümmer geschlagen* ist.

In der Schilderung v. 10-12 kann es sich nur um Jerusalem handeln; jede andere Stadt müsste näher bezeichnet werden. Wie πόλις Athen, urbs Rom, so ist עִיר Jerusalem. Die Zerstörung Babels (Kittel) wäre kein Grund zu Unmut und trübseliger Stimmung v. 7-9 vgl. Ps 137 8 f. Auch sind nicht verschiedene Städte gemeint, etwa, wie Cheyne annimmt, Sidon, das von Artaxerxes Ochus 348 v. Chr. zerstört wurde, und Jerusalem, dessen Zerstörung durch diesen Perserkönig nicht sicher ist. Jerusalems Not ist ein Symptom der Nähe der letzten Zeit, und unsere Schilderung geht auf den Zustand, in dem sich Je-

rusalem zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus I. (134—104 v. Chr.) befand. Antiochus VII. Sidetes hatte nämlich gleich im ersten Jahre des Johannes Hyrkanus Judäa verwüstet, dann Jerusalem nach ungefähr einjähriger Belagerung, während welcher viele Hungers starben, zur Übergabe gezwungen; die Juden mussten eine hohe Geldsumme zahlen, Geisseln stellen, dazu wurden erst noch die Mauern der Stadt geschleift und Hyrkan musste bald darauf den Syrern Heeresfolge leisten im Kriege gegen die Parther. Offenbar hatten es die Juden der Intervention der Römer zu danken, dass die Friedensbedingungen nach dem unglücklichen Kriege nicht noch härter waren. Vgl. JOSEPHUS Ant. XIII, 8 2–4; SCHÜRER Gesch. des jüd. Volkes I, 205—208 und DUHM. Dass unter solchen Umständen Jerusalem, das schon 165 v. Chr. nach I Mak 3 45 „unbewohnt wie eine Wüste" und ohne jeden Klang von Flöte und Zither war, einer „Stadt der Öde" glich und eine trübselige Stimmung auf der Bevölkerung lastete, ist zu begreifen.

13 beginnt wieder die Weissagung. Was der Verf. erlebt und in v. 4–12 geschildert hat, ist nur der Anfang des Gerichts. Wie 17 6 gesagt ist, dass beim Gericht über Israel auf die Ernte noch die Nachlese folgt, so wird es kommen beim Gericht über die Erde: die Menschheit muss noch mehr decimiert werden. Darum sind auch die Jubelstimmen, die der Verf. vom Westen und vom Saume der Erde her über ein soeben eingetretenes Ereignis v. 14–16^{a} vernimmt, nicht am Platze; ganz anderes hat er dem gegenüber zu vermelden v. 16^{b}–20. **14** הֵמָּה *jene* steht einmal im Gegensatz zu dem Ich des Dichters v. 16 (vgl. Jer 17 18 Ps 120 7), dann aber auch, weil sie entfernt von ihm wohnen; sie jubeln ja מִיָּם *vom Meer her* d. h. von Westen her. Es sind offenbar Juden der Diaspora im Westen, sei es nun an der asiatischen Meeresküste und auf den vorliegenden Inseln oder selbst in Ägypten. „Jene" sehen die Situation anders an als der Verf., sie jubeln über ein Ereignis, in dem sie Jahwes Hoheit, eine herrliche Gottesthat, erkennen vgl. Ex 15 1 21, und das ihnen als der Anfang der Rettung erscheint. **15** citiert wörtlich, wie jene jubeln: עַל־כֵּן gehört zum Citat, bezieht sich also auf das, was im citierten Gedichte voranging. בָּאֻרִים kommt nur hier vor und ist sehr unsicher; man übersetzt gewöhnlich *in den Lichtgegenden* und versteht darunter die östlichen oder nordöstlichen Gegenden, wozu dann אִיֵּי הַיָּם *die* westlichen *Inseln des Meeres* sehr gut passt, sodass das Lied dazu auffordert, der im Osten erhobene Jubel solle im Westen seinen Widerhall finden vgl. 42 10f. Diese Fassung ist besser als die naheliegende, auch von CHEYNE gebilligte Konjektur בְּאִיִּים „auf den Inseln" oder „an der Küste" und als die übrigen Verbesserungsvorschläge: בָּאֻמִּים „unter den Nationen", בֶּהָרִים „auf den Bergen", בַּיְאֹרִים = בָּאֹרִים „an den Nilen". **16^{a}** Eine ähnliche Stimme hört der Dichter in Gesängen *vom Saume der Erde,* das sowohl Äthiopien (DUHM) wie Persien (KITTEL) bezeichnen kann und das CHEYNE nach LXX in den Plural מִכַּנְפוֹת Hi 37 3 ändert, indem er annimmt, dass das Abbreviationszeichen bei מכנפ' von dem Schreiber übersehen sei. צְבִי לַצַּדִּיק *Herrlichkeit dem Gerechten!* d. h. dem gerechten Volke, dem Volke der Thora 26 2 Hab 1 4 13 2 4. Nun beginnt die Zeit des Sieges, die Glanzzeit der Juden!

Das Ereignis, in welchem diese Stimmen „die Hoheit Jahwes", „die Ehre und den Ruhm des Gottes Israels" v. 14f. und eine Rechtfertigung und Verherrlichung für „den Gerechten" v. 16 erblicken, wird nicht genannt. Diesen Andeutungen aber entspricht der Zug Alexanders des Grossen über den Hellespont (CHEYNE) viel weniger als der Tod An-

tiochus' VII. Sidetes im Partherkriege 128 v. Chr. (Duhm). Darin konnten die Juden ein Gericht über ihren Feind erblicken, den, wie einst den Pharao im Schilfmeer, die Katastrophe traf, während Johannes Hyrkanus gerettet wurde. Thatsächlich ist auch von da an Judäa von Syrien völlig unabhängig gewesen.

16[b] Anders urteilt unser Dichter. Nein! sagt er, nicht צְבִי, sondern רָזִי, nicht *Sieg,* sondern *Siechtum,* nicht Anbruch der *Glanzzeit,* sondern Fortschritt der *Krankheit; wehe mir!* Das begründet er durch die Prophezeiung: *Räuber rauben, ja Raub rauben Räuber.* בֶּגֶד *Raub, Gewaltthat* ist Nomen von בָּגַד *rauben* wie 21 2. Der Prophet sieht den Zug der Völker gegen Jerusalem voraus, der nach Hes 38f. kommen muss und das Endgericht einleitet; er sieht, wie die Parther nun freie Bahn haben, und schildert zunächst v. 16[b]–18[a] die geschichtlichen Ereignisse bei dem bevorstehenden Völkersturm. **17** findet sich wie **18**[a] mit geringen Abweichungen in der Anwendung auf Moab Jer 48 43f.; doch ist die Stelle dort eingeschoben und schon um der Wortspiele willen hier ursprünglich. Möglich aber ist, dass mit Duhm nach Jer 48 und LXX קול und תוך in v. 18 sekundär sind. Im Gefolge der Plünderung kommen über die Bewohner der Erde alle möglichen Nöte: *Grauen, Grube* und *Garn.* Zu dem Bilde vgl. Am 5 18–20, zum Ausdruck Thr 3 47.

18[b]**—20** die physikalischen Vorgänge beim Weltgericht. All den Nöten v. 16[b]–18[a] ist nicht zu entrinnen; denn eine Weltumwälzung und Erderschütterung tritt ein: *die Fenster des Himmels* (vgl. II Reg 7 19 Mal 3 10 Gen 7 11 8 2) *öffnen sich*; eine neue Sintflut bricht herein, nur noch ärger als in den Tagen Noahs; während damals die Erde nicht zertrümmert wurde, will sie nun selbst aus den Fugen, darum ist auch nicht von den unterirdischen Wassern die Rede, sondern erbeben die Grundfesten der Erde. **19** Die Erde gerät in ihrem Inneren in Bewegung, sie will zerbersten und kommt ins Wanken und Schwanken. Zu lesen ist רֹעַ für רֹעָה und אֶרֶץ für הָאָרֶץ, beidemal ist das überflüssige ה aus unrichtiger Dittographie entstanden. Das Verbum רֹעַ und הִתְרֹעֲעָה von רעע ist Aramaismus für das hebr. רצץ *zerbrechen, brüchig werden.* Unnötig ist es, mit Cheyne für פּוֹר הִתְפּוֹרְרָה *in Zuckungen zuckt die Erde* zu lesen פָּרוֹק הִתְפָּרְקָה „auseinandergerissen wird die Erde" vgl. Hes 19 12. **20** Die Erde taumelt wie ein Betrunkener vgl. 29 9 und schwankt wie eine Hängematte vgl. 1 8. *Schwer lastet auf ihr ihr Vergehen* vgl. v. 5; das auf ihr vergossene Blut, das sie 26 21 wieder herausgiebt, um dann gereinigt zu sein, wirkt wie ein Gift für sie, so dass sie wie von giftiger Krankheit geschüttelt wird. „Sie fällt und steht nicht wieder auf!" ist ein Citat aus Am 5 2 und zwar vielleicht nicht vom Dichter selber eingefügt. „Man kann dieser Darstellung der „Wehen" des Gerichts in v. 18[b]–20 eine poetische Wirkung nicht absprechen; die beständige Wiederholung des Wortes אֶרֶץ, die ungefügen Hithpoele und Hithpalele malen trefflich den gigantischen Krampf der grossen Natur und die Assonanzen das Bersten, Stossen, Schwanken der ungeheuren Fläche. Und grossartig ist der in dem schlichten vorletzten Stichos von v. 20 sichtbar werdende ethische Hintergrund für diese wildbewegte Scene des Aufruhrs der Elemente, das trostlose Gefühl, dass die ganze Menschenerde von Schuld erdrückt, die Natur vergiftet ist" (Duhm). Aber diese Nöte sind nicht das Ende, es sind die

„Wehen“ des Gerichts und damit auch der herrlichen Endzeit. Der Dichter, der den Optimismus jener Stimmen vom Saume der Erde nicht teilt und über die Weltlage recht pessimistisch denkt, ist doch ein Optimist, wenn er auf das Ziel der Wege Gottes sieht: das ist das Heil der Welt, nicht ihr Untergang.

21—23 Das Gericht und Jahwes Herrlichkeit auf Zion. **21f.** Das Gericht ergeht über die Gewalten in der Höhe und auf Erden und zerfällt in zwei Akte (vgl. v. 22). Jahwe sucht heim das *Heer der Höhe,* das sind die übermenschlichen Mächte, die im NT ἀρχαί Rm 8 38 Kol 1 16, δυνάμεις Mt 24 29 Lk 21 26, ἐξουσίαι (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) Eph 3 10 (τοῦ ἀέρος) Eph 2 2 (τοῦ σκότους) Kol 1 13, θρόνοι Kol 1 16, κυριότητες Eph 1 21 Kol 1 16 heissen, die aber schon als die Patrone und Leiter der Weltvölker und als die Vorsteher der verschiedenen Regionen und Sphären des Weltalls aus Daniel, der ungefähr vierzig Jahre vor unserer Apokalypse geschrieben ist, und besonders aus den Teilen des Buches Henoch bekannt sind, welche mit Cap. 24 ziemlich gleichzeitig sein werden. Wie sich das Gebiet Jahwes von Israel und Palästina auf die ganze Menschenwelt und Natur ausdehnte, so ist auch aus dem Gericht über das Volk bei den alten Propheten nachher ein Völkergericht und nun bei unserem Apokalyptiker ein umfassendes Weltgericht geworden, in das auch die Geister und Mächte der überirdischen Sphären einbezogen werden. **22** Das Heer der Höhe und die Weltkönige werden abgesetzt und ins Gefängnis gelegt, wo sie verbleiben bis zum zweiten Akt des Gerichts, dem definitiven Endgericht, das nach geraumer Zeit erfolgt. Für אֲסֵפָה אַסִּיר ist zu lesen אֹסֶף הָאַסִּיר vgl. 33 4 = *wie man Gefangene einsteckt,* und בּוֹר *Grube* zeigt, dass das Gefängnis wie bei Henoch (z. B. 10 6 13 vgl. auch II Pt 2 4 Jud 6) unter der Erde gedacht ist. Schon Hesekiel hat das Gericht in zwei Akte zerlegt, aber bei ihm ist der zweite die Niederwerfung Gogs d. h. der Räuber, die von Norden heranziehen vgl. zu Hes 39 8. Hier dagegen ist der Völkersturm die Einleitung des ersten Aktes und erst nach einer geraumen Zeit erfolgt das Endgericht und völlige Aufrichtung des herrlichen Gottesreiches; auch darin stimmt unsere Apokalypse auffallend mit Henoch 91 12–17 überein. Das יִפָּקֵדוּ darf trotz dem juristischen Grundsatz „ne bis in idem“ nicht in anderem Sinne als v. 21, also nicht im Sinne von einer Heimsuchung in Gnaden, sondern nur im Sinne von zur Strafe ziehen genommen werden. **23** Nach diesem letzten Akte beginnt das herrliche Reich Jahwes der Heere; Sonne und Mond, hier poetisch (wie 30 26) *das Glühlicht* und *die strahlend Weisse* genannt, verschwinden vor Gottes Glorie vgl. 60 19f. Jahwe ist das ewige Licht, wenn seine מַלְכוּת auf Zion beginnt vgl. 4 5 und sein כָּבוֹד, wie einst auf dem Sinai Ex 24 9–18, vor den Ältesten, den Spitzen der Gemeinde der Juden, leuchtet; vgl. Apk Joh 21 11 23 24. Von der Dauer der Zwischenzeit, die in der Apk Joh 20 3–15 auf tausend Jahre bestimmt ist, und von dem, was während derselben geschieht, ist hier nichts gesagt.

Nach Cap. 24 ergiebt sich für die Situation der Gegenwart des Verfassers der Apokalypse folgendes Bild: Die Welt ist zum Tode matt, alle Lebenslust ist verschwunden; Jerusalem liegt öde und der Menschen sind wenige. Allerdings ist soeben ein Ereignis eingetroffen, das unter den Juden am Rande der Erde Hoffnungen erweckt, welche aber

der Verf. nicht teilen kann. Das Ereignis ist der Tod Antiochus' VII. Sidetes 128 v. Chr., der Judäa verheert und Jerusalem eingenommen hatte. In naher Zukunft erwartet der Verf. die längst von den Propheten vorausgesagte Weltumwälzung: zunächst stehen den Menschen neue Nöte bevor, ein räuberisches Volk wird die Menschheit decimieren, eine neue Sintflut hereinbrechen, die Erde unter der Schuld des vergossenen Blutes aus den Fugen gehen; dann wird Gott die Gewalten der Höhe und auf Erden heimsuchen, sie für lange Zeit ins Gefängnis unter der Erde werfen, und endlich nach ihrer definitiven Abstrafung beginnt die Heilszeit mit der Niederlassung Jahwes in sichtbarer Glorie auf den Berg Zion.

α) 25 1–5 **Ein Lied auf die Zerstörung Samariens**; vier Vierzeiler, eingeschoben in die Schilderung des Weltgerichts. Im ersten Vierzeiler 1 gehört פֶּלֶא עֵצוֹת zusammen (Duhm) vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ 9 5 und bedeutet *Wunderbeschlüsse* d. h. Beschlüsse, die fast unmöglich ausführbar schienen und eben doch Wahrheit waren: *Jahwe, mein Gott bist du, Ich erhebe dich, lobe deinen Namen* (beachte den Reim מֶךָ—); *Denn du vollführtest Wunderbeschlüsse, Die von längsther Wahrheit und wahrhaft waren.* Das Ereignis ist schon längst voraus verkündigt; denn die Bösen müssen untergehen. Das zweite Tetrastich 2 nennt das Ereignis: die Zerstörung der אַרְמוֹן זָרִים; das bedeutet „Barbaren-", „Fremdenstadt", besagt aber wenig, es ist daher nach LXX ἀσεβῶν mit Bredenkamp, Oort, Duhm, Cheyne זֵדִים vorzuziehen = *die Burg der Frechen,* die dem Willen Gottes widersprechen und sich den Gesetzestreuen entgegenstellen vgl. Dtn 1 43, soviel als *die Burg der Schismatiker.* In אַרְמוֹן dürfte eine lautliche Anspielung auf שֹׁמְרוֹן liegen. Das erste מֵעִיר ist aus dem zweiten verschrieben und in עִיר zu verbessern; zu מַפֵּלָה vgl. 23 13. 3 *Darum wird dich erheben, Die starke Nation, die Stadt der Völker, Werden die Tyrannen vor dir beben* sind drei Stichen; der erste und dritte reimen, der zweite ist unrichtig durch Athnach unter עָז auseinandergerissen. Unter der „starken Nation", die ja schon die Bedingungen, die Antiochus VII. Sidetes Jerusalem stellte, mässigte (vgl. zu 24 12), sind mit Duhm die Römer, unter der „Stadt der Völker" Rom (vgl. Apk Joh 17 15) zu verstehen. עָרִיצִים *Tyrannen* ist Subjekt zu יִירָאוּךָ, der Verf. meint darunter Fürsten, die den Juden feindselig gesinnt waren, wie Antiochus IX. Kyzikenus, der die Samaritaner gegen die Angriffe der Juden unter Antigonus und Aristobul, den Söhnen Johannes' Hyrkanus, unterstützte, und Ptolemaeus VIII. Lathurus, der Antiochus zu diesen Hilfeleistungen Truppen stellte. Diese Hilfe konnte den Fall Samariens, der zwischen 111—107 v. Chr. erfolgte, nicht hindern und für beide Fürsten hatte diese Unterstützung der Samaritaner schlimme Folgen vgl. Schürer Gesch. des jüd. Volkes I² 211. Der vierte Stichos fehlt und wird rein vermutungsweise von Bickell, Cheyne ergänzt: כִּי נוֹדְעָה יְמִינֶךָ „denn kundgeworden ist deine Rechte". 4 enthält wieder drei Stichen in guter Ordnung bis zum zweiten כִּי. In denselben ist gesagt, wie Jahwe der *Niedrigen* und *Armen* d. h. der Juden *Hort* war und wie er sie schützte in jeder Gefahr, die wie 4 6 mit dem Wetterguss im Winter und der Hitze des Sommers verglichen wird. Es muss also eine Gefahr gewesen sein, die den Juden sehr nahe ging, eben jener von Antiochus Kyzikenus mit den Hilfstruppen des Ptolemäus Lathurus unternommene, aber vereitelte Versuch, durch Verwüstung Judäas

Samarien zu retten, s. zu v. 3. Die letzten Worte von כִּי an sind Glosse zur Erklärung der Bilder v. $4^{b\alpha}$, wie die wiederkehrenden Worte עָרִיצִים und זֶרֶם und der Inhalt zeigen: *der Hauch* d. h. der Zorn *der Tyrannen ist wie ein Unwetter im Winter* l. קֹר = „Kälte“, „Winter“ für קִיר = „Wand“ („Unwetter, das an die Wand prallt“?) vgl. Ps 147 17; so auch DILLMANN. Zu dieser Glosse gehören aber auch die zwei ersten Worte von 5 *wie Hitze an schattenlosem Ort;* so erklärt die Glosse beide Bilder von v. 4 (DUHM, CHEYNE). שְׁאוֹן זָרִים „das Gebrause der Barbaren beugst du“ giebt doch keinen Sinn, man lese wie v. 2 זֵדִים und nach 13 11 וּגְאוֹן (so DUHM): *die Hoffart der Frechen* der Schismatiker *beugst du.* Damit ist der vierte Stichos gewonnen, und der Rest des Textes, der in LXX noch fehlt, ist wiederum Glosse, wie die 3. Pers. יַעֲנֶה und das abermalige עָרִיצִים zeigen, und zwar Glosse zu dem bereits verdorbenen Texte v. 5^a: שְׁאוֹן זָרִים wird als „Siegeslied der Tyrannen“ erklärt, und יַעֲנֶה, das תַּכְנִיעַ verdeutlichen soll, ist nicht als Kal „senkt sich“, „verliert sich“ GUTHE, sondern als Hiph. „er drückt nieder“, „demütigt“ gemeint. Dem כְּחֹרֶב בְּצָיוֹן v. 5^a, das der Glossator schon vorfand und mit dem folgenden verband, entspricht חֹרֶב בְּצֵל עָב = „Hitze durch Wolkenschatten“ scil. so demütigt er das Siegeslied der Tyrannen.

Das Lied geht auf die Eroberung und völlige Zerstörung Samariens zwischen 111—107 v. Chr. durch die Söhne des Johannes Hyrkanus, die auch dann von der Belagerung nicht abliessen, als Antiochus Kyzikenus zum zweiten Mal mit den Hilfstruppen des Ptolemäus Lathurus die Juden zu besiegen versuchte (vgl. zu v. 2 3 u. 4 und s. JOSEPHUS Antiq. XIII, 10, 2f.). Die Eroberung von Tyrus durch Alexander den Grossen 332 v. Chr., auf welche CHEYNE das Lied bezieht, war kein Anlass für die Juden, Jahwe zu danken vgl. 23 15–18.

b) 25 6–8 Das von Jahwe den Völkern auf Zion bereitete Mahl, durch das sie in die Gottesgemeinschaft aufgenommen werden.

Der Abschnitt ist die Fortsetzung von 24 23; das zeigt schon בָּהָר הַזֶּה v. 6, das sich nur auf den Zion 24 23 beziehen kann: wenn dort Jahwe in sichtbarer Glorie vor den Ältesten sich niederlässt, so bereitet er nicht nur diesen, wie Ex 24 11, sondern allen Völkern, deren Könige 24 22f. gerichtet sind, ein Freudenmahl und spendet allen Trost nach den Leiden, die sie erduldet haben. Ebenso führen die Lautspiele in v. 6f. auf den Verf. von Cap. 24, und wie 24 3 die Ankündigung der Weltumwälzung, so schliesst auch hier die Weissagung des Heils mit der Versicherung, dass Jahwe solches geredet hat 25 8, s. zu 24 3. Die Herrlichkeit und das Glück der Gottesnähe, das Leben im Gottesreiche, ist schon früher öfters mit der Teilnahme an einem Mahle verglichen s. Jer 31 10f. Ps 23 5; später ist es ein stehendes Element in der Eschatologie vgl. Mt 8 11 Lk 14 15–24. Das Grosse in der hier gegebenen Schilderung ist, dass die Teilnahme nicht nur den Juden, sondern allen Völkern gestattet und dass hier auch nicht, wie in der talmudischen Theologie, von „dem Mahle der Gerechten“ die Rede ist; dadurch erhebt sich der Verf. über den Partikularismus eines Tritojesaja zu deuterojesajanischem Universalismus und nähert sich Jesu Gleichnis Lk 14 21–24.

6 Mit שְׁמָנִים *Fettspeisen,* dem Besten, was sonst im Opfer der Gottheit geweiht wurde, klingt zusammen שְׁמָרִים *Hefenweine* d. h. alte, reine und durchgegorene, weil auf den Hefen gebliebene Weine Jer 48 11, wie מְמֻחָיִם *markig,* partic. Pu. des von מֹחַ „Mark“ denominierten Verbums מָחָה GES.-KAUTZSCH[26] § 75 dd, mit מְזֻקָּקִים *geläutert, geseiht* vgl. Am 6 6 LXX und das „Mückenseihen“ Mt 23 24. 7 Dann schwindet die „weltschmerzliche“ und trübselige

Stimmung (vgl. 24 6–9) und aller Kummer hat ein Ende; denn Gott entfernt den Schleier, die Hülle, die auf allen Völkern liegt vgl. 60 2. פְּנֵי הַלּוֹט ist die dem Beschauer zugekehrte Seite, die sichtbare Aussenseite der Hülle wie Hi 41 5. הַלּוֹט[2] fasst Ges.-Kautzsch[26] § 72 p in transitivem Sinne = לֹט „verhüllend", besser liest man nach I Sam 21 10 mit Duhm und Cheyne das Partic. pass. הַלּוּט *die gehüllte*.

8[aα] Das ohne jede Verbindung folgende בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח stört den Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 8, da nach der Entfernung der Trauerhülle die Thränen im Angesicht der Menschen sichtbar werden; das Sätzchen ist daher mit Duhm, Cheyne und Smend (Rel.-Gesch. 505) als Glosse zu v. 7 u. 8[a] anzusehen, die erklären will, dass Trauer und Schmerz von den Menschen weggenommen werden durch die Vernichtung des Todes, d. h. auch des ἔσχατος ἐχθρός der Menschheit I Kor 15 26. Für בִּלַּע haben Theodotion und die vollständig mit ihm übereinstimmende Übersetzung I Kor 15 54 κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος das passive בֻּלַּע gelesen; לָנֶצַח *für immer* übersetzt dagegen auch LXX häufig mit εἰς νῖκος vgl. II Sam 2 26 Hi 36 7. Nach Vollmer alttest. Citate bei Paulus 24—27 weist jene merkwürdige Übereinstimmung zwischen Paulus und Theodotion auf eine verlorene griechische Version.

8[aβb] Nicht an den Tod, wie der Glossator, denkt der Verf. der Apokalypse, obschon ihm diese Anschauung wohl zuzutrauen, aber dann auch zu erwarten wäre, dass er sie „wirkungsvoller eingeführt und ausgeführt" hätte, sondern an alle Übel, die über die Menschen nach Cap. 24 kamen und kommen, und an die Schmach, der die jüdische Diaspora überall auf Erden ausgesetzt ist. Das odium, das auf den Juden in der ganzen Welt liegt, wie alle Leiden werden von Jahwe entfernt, aber, was hervorzuheben ist, nicht durch Gewalt, sondern durch Mitleid und Trost, durch freundlichste und reichlichste Erquickung an dem Freudenmahl auf Zion. Vgl. Apk Joh 21 1–4.

β) 25 9–12 ein Gedicht: Gottes Lobpreis für errungene Siege und die Hoffnung auf die Unterwerfung Moabs.

Diese zweite Einfügung, die offenbar nach dem בַּיּוֹם הַהוּא v. 10 als Beischrift zu v. 6f. gemeint ist und sich durch ihren ganz andern Geist als anderen Ursprungs erweist, besteht aus drei Strophen von fünf ganz kurzen, oft nur ein Wort umfassenden Zeilen.

9 Die Einleitung, die nur eine kurze Wiederholung von 26 1 ist, und זֶה יְהוָה קִוִּינוּ לוֹ, das in LXX cod. Alex. fehlt und ganz wie eine Variante zu זֶה קִוִּינוּ לוֹ aussieht, sind sekundär (Duhm). Das Gedicht beginnt: *Siehe da ist unser Gott, Der, auf den wir hofften, Dass er uns helfe! Lasst uns jauchzen und jubeln Über seine Hilfe.* Jahwe hat Zion geholfen, darum wird er es auch an der Kehrseite dieser Hilfe, an der Unterjochung Moabs nicht fehlen lassen **10**: *Denn ruhen wird Jahwes Hand* d. h. seine Macht *Auf diesem Berge,* d. h. auf dem Zion ist der Sitz seiner Macht; *Aber zertreten wird Moab unter sich* תַּחְתָּיו = an Ort und Stelle, *Wie ein Strohbündel zertreten wird Im Misttümpel.* Das Ḳĕrē liest unnötig für בְּמֵי *im Wasser,* das zu dem „Schwimmen" in v. 11 stimmt, בְּמוֹ „mit", „im". מַתְבֵּן und מַדְמֵנָה allitterieren und assonieren; das zweite spielt auf die moabitische Stadt Madmena an vgl. Jer 48 2. Für den Hass gegen Moab, seinen Hochmut und seine Schadenfreude vgl. 16 6 Jer 48 29f. Zph 2 8 10. Der Infin. constr. Niph. הִדּוֹשׁ mit *u* steht für הִדּוֹשׁ Ges.-Kautzsch[26] § 72 v. 11 *Und breitet es seine Hände drin aus, Wie sie ausbreitet Der Schwimmende zum Schwimmen, Drückt man nieder seine Hoffart*

Samt dem Rudern seiner Hände. So fassen DUHM und MANDELKERN אָרְבּוֹת, ersterer vergleicht אֵבֶר „Schwinge", letzterer talmudisches ארבא „Boot". Das Wort ist ganz unsicher; die Bedeutung „Kniffe", „Nachstellungen" passt nicht zu יָדָיו. Dürfte man Dtn 33 7 יָדָיו רָב לוֹ „mehre ihm seine Hände" (רָב als verkürztes Pi. = רַבֵּה) fassen, so könnte man an עִם רִבּוֹת יָדָיו = „trotz der Vielheit seiner Hände" oder mit blosser Änderung des א in ה an עִם הַרְבּוֹת יָדָיו = „trotz dem Vervielfachen (etwa dem Verzehnfachen) seiner Hände" denken. Der Sinn muss sein: trotz (oder bei) allen seinen Anstrengungen wird Moab gedemütigt werden. **12** ist Variante zu 26 5 und gehört nicht hierher, wie die Anrede חֹמֹתֶיךָ und die perfektisch zu übersetzenden Perfekta zeigen, so auch CHEYNE und DUHM.

Das mit v. 11 abgeschlossene Gedicht ist später als die Apokalypse, an deren בָּהָר הַזֶּה es anknüpft, vielleicht wegen v. 12 noch später als 26 1–19. Man wird daher annehmen müssen, dass es in der letzten Zeit des Johannes Hyrkanus oder selbst erst, wie DUHM dafürhält, in der Zeit des Königs Alexander Jannäus entstanden ist; vgl. zu 16 13 f. S. 141.

γ) 26 1–19 ein Gedicht: Preis Gottes für das den Gerechten erwiesene und verheissene Heil.

Diese dritte Einfügung in die Apokalypse enthält vier Strophen von je sieben Langzeilen, die aus drei zweihebigen oder aus zwei dreihebigen Gliedern bestehen. DUHM hat dieses Metrum erkannt und daran erinnert, dass man hier leicht einen hexametrischen Vers finden kann, den JOSEPHUS Antiq. II, 16, 4 IV, 8, 44 für Ex 15 und Dtn 33 erwähnt; vgl. auch Ps 119. Über die Entstehungszeit s. S. 195f.

1[a] ist die Überschrift, die das Gedicht mit der Apokalypse verbinden soll; aber auf „jenen Tag" (vgl. 24 21–23 25 6–8) kann man höchstens den Schluss des Gedichtes 26 19 beziehen, während das Übrige nicht dahin passt. Vgl. 12 1 4.

Die erste Srophe v. 1[b]–6: Jahwe der Schutz Jerusalems und der Sieger über Samarien. **1**[b] Die drei Glieder der Zeile weisen je eine Allitteration auf, die DUHM wiedergiebt: *Starke Stadt haben wir, zum Schutz erschafft er Wälle und Wehr.* Subjekt ist Jahwe, und יְשׁוּעָה ist das zweite (LXX, DUHM), nicht das erste (GUTHE) Objekt. Jerusalem erhält wirkliche חוֹמוֹת und חֵל d. h. eine kleinere Vormauer, ein προτείχισμα, antemurale; das feiert unser Dichter, vgl. die Einweihung der neugebauten Mauer mit Lobgesängen zu Nehemias Zeit Neh 12 27–43. Für עִיר עָז־לָנוּ liest CHEYNE dem Sinne gemäss עִיר עֹז לָנוּ. **2** In dem neu mit Mauern und Thoren ausgerüsteten Jerusalem soll nur ein gesetzestreues Volk wohnen vgl. v. 10, ferner Ps 15 24 3–6 Jes 33 14–16. **3** שָׁלוֹם ist nur einmal zu lesen LXX, DUHM, CHEYNE; סָמוּךְ *unerschütterlich fest* (vgl. Ps 111 8) steht attributiv zu יֵצֶר, das auch Gen 6 5 8 21 Dtn 31 21 I Chr 28 9 29 18 in der Bedeutung *Sinnesart, Gesinnung* vorkommt und später in der jüdischen Theologie als term. techn. יֵצֶר הַטּוֹב und יֵצֶר הָרַע für den „guten" und den „bösen Trieb im Menschen" eine grosse Rolle spielt vgl. WEBER Jüd. Theol.[2] S. 215—218. תִּצֹּר von נָצַר *bewahren* bildet ein Wortspiel zu יֵצֶר, und שָׁלוֹם ist adverbiales Objekt: *unversehrt* (in Glück und Heil) *bewahrst du* scil. Jahwe *wahrhaften Sinn* vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 118 q. Dem סָמוּךְ entsprechend steht das Part. pass. בָּטוּחַ wie Ps 112 7, wohl um das Gefestigte des Vertrauens,

die gesetzte Sinnesart, nachdrücklich zu bezeichnen. Die Aufforderung zum Vertrauen 4 ist durch בָּטוּחַ und den Sinn von v. 3 angeregt. Entweder ist mit Duhm יְהוָה (als Variante oder Korrektur) oder mit Grätz, Cheyne בְּיָהּ (als aus יְהוָה entstandenes Versehen des Schreibers) zu tilgen. Das sog. בְּ essentiae steht sonst nicht beim Subjekt. Zu יָהּ vgl. 12 2. Der Plural עוֹלָמִים kommt nur I Reg 8 13 in einem Stück aus alter Zeit vor. 5 Wie berechtigt das Vertrauen auf Jahwe ist, zeigt die Zerstörung der „hochragenden Stadt“. Dass Samarien gemeint ist, musste der Leser verstehen; יֹשְׁבֵי מָרוֹם spielt auch lautlich an den Namen שֹׁמְרוֹן an, wie אַרְמוֹן זָרִים 25 2. Samarien war auch eine auf einem Hügel gelegene Stadt und ihre Bewohner in jeder Hinsicht „Bewohner der Höhe“. Das von LXX nicht wiedergegebene יַשְׁפִּילָהּ ist Variante zu dem richtigen, mit dem folgenden Verbum reimenden יַשְׁפִּלֶנָּה. Zu v. 5 ist 25 12 eine verkürzte und verdorbene Dublette, welche den Inhalt auf Moab bezieht und die Aussage in eine Anrede umwandelt. In 6 ist רָגֶל nach LXX als Dittographie des folgenden Wortes zu tilgen, ferner entsprechend דַּלִּים auch der Plur. עֲנִיִּים zu lesen (Cheyne): die „Niedrigen“ und „Armen“ sind die Juden vgl. 14 30 32, sie treten die schismatische Stadt mit Füssen vgl. Mal 3 21 u. s. S. 195f.

Die zweite Strophe v. 7–10: Den Gerechten Glück, aber den Gottlosen keine Gnade, wenn sie aus Gottes Gerichten nichts lernen! 7 *Der Pfad* (אֹרַח und מַעְגָּל, wie sonst דֶּרֶךְ) *der Gerechten ist Geradheit* d. h. läuft in der Ebene, führt nicht zu Fall und Gefahr, sondern zum glücklichen Ziel vgl. Ps 1 6. יָשָׁר ist als von LXX nicht gebotene und überflüssige Variante zu מֵישָׁרִים zu tilgen: *des Gerechten Bahn ebnest du.* 8 Mit Guthe hier einen Einschnitt zu machen, wäre verfehlt. Schon das אַף und die bei unserm Dichter beliebte „Concatenatio“ durch Wiederaufnahme eines Wortes der vorigen Zeile (vgl. z. B. בָּטוּחַ und בָּטְחוּ v. 3f., נֶפֶשׁ und נַפְשִׁי v. 8f., hier אֹרַח), resp. des Gedankens am Anfang einer neuen Strophe (vgl. v. 10f.), vor allem aber der enge Zusammenhang von v. 7 und 8 verbieten die Trennung. Der Sinn ist: Auch Jahwe hat einen Weg; seine Gerichte werden kommen und die Entscheidung ist nicht zweifelhaft, auf diese harren die Gerechten. אֹרַח מ׳ ist vorausgestelltes Objekt, welches das eigentliche Objekt ךָ־ näher bestimmt, zu קִוִּינוּ = *auch auf dem Weg deiner Gerichte, Jahwe, harren wir dein.* Das Ziel, dessen geharrt wird, nennt die zweite Zeile: *Nach deinem Namen und nach deinem Preise steht das Begehren der Seele* d. h. nach dem Siege Jahwes, seinem Ruhm und seiner Verehrung zuerst unter den Juden, aber dann auch in der ganzen Menschheit, vgl. für שֵׁם und זֵכֶר Ex 20 24 3 15. 9 Wie oft in den Psalmen, wechselt die 1. Pers. sing. mit der 1. Pers. plur. נַפְשִׁי und רוּחִי nehmen das Subj. *ich* voraus, wie אֹרַח in v. 8 das Objekt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144 m = *mit meiner Seele.* בַּלַּיְלָה „in der Nacht“ hat hier keinen Sinn und ist mit Duhm und Cheyne zu entfernen: es ist wohl eingesetzt von einem, der בַּבֹּקֶר „am Morgen“ für בְּקִרְבִּי las (Duhm) oder אֲשַׁחֲרֶךָּ als „am frühen Morgen (שַׁחַר) suchen“ erklärte (Cheyne). כַּאֲשֶׁר ist als die Zeile überladend und als prosaische Variante zu כִּי *wenn* zu tilgen (Duhm, Cheyne); vielleicht ist es aus כָּאוֹר korrumpiert, das aber seinerseits aus Hos 6 5 hier eingesetzt wurde vgl.

LXX. Somit heisst v. 9ᵇ: *Wenn deine Gerichte die Erde treffen, lernen das Recht die Bewohner des Erdkreises* d. h. dann erkennen die Menschen, wer Recht hat, die Juden oder ihre Gegner, sie lernen die Wahrheit des Gesetzes. **10** Allgemein werden die zwei ersten Wörter als abgekürzter Bedingungssatz gefasst vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 159 c; aber die Erwägung: „wird der Gottlose begnadigt, so lernt er das Recht nicht“ passt einmal nicht gut in den Zusammenhang, dem eine solche Begründung des Gerichtes fern liegt, und andrerseits wünschte man für diesen Sinn die Tempora eher in umgekehrter Ordnung, zuerst das Perfekt und im zweiten Satze das Imperfekt. Der Sinn wird besser und die beiden Zeilen vollständig, wenn zu Anfang der Ausfall von בַּל (vgl. vorangehendes תֵּבֵל) angenommen wird, also: *Nicht wird begnadigt der Gottlose, der das Recht nicht gelernt hat; Im Lande der Gradheit frevelt er und sieht nicht die Hoheit Jahwes.* Das ist der Gegensatz zu dem Schicksal der Gerechten, deren Weg zum Ziele führt und die auf Jahwes herrliche Gerichte harren; der Gottlose, der das Gesetz nicht gelernt hat, findet keine Gnade, er frevelt im Lande der Gradheit d. h. in Juda (Sibyll. III, 218 ff. 573 ff.) und sieht Jahwes Majestät nicht. Das macht seine Sünde noch ärger, dass sie im Lande Juda geschieht und dass er, trotzdem er dort wohnt, Jahwes Majestät nicht erkennt. Solche Gottlose werden in Juda ausgerottet vgl. v. 2.

Die dritte Strophe v. 11–14: Gottes Hoheit in dem bereits erfolgten Sturz der judenfeindlichen Herren. **11** nimmt den Gedanken von v. 10ᵇ auf, um ihn in der ganzen Strophe auszuführen. יַהְוֶה ist aus Versehen von einem Schreiber wiederholt (vgl. letztes Wort in v. 10), so DUHM, CHEYNE. *Erhoben ist deine Hand, sie* (scil. die Frevler v. 10) *sehen es nicht; sehen werden sie und erbleichen* d. h. sie werden zu ihrem Schrecken die Macht Jahwes erfahren. קִנְאַת עָם ist nicht Objekt zu יֶחֱזוּ, sondern das Subjekt zu תֹּאכְלֵם und Anfang der neuen Zeile; עָם, wofür man wegen des folgenden צָרֶיךָ mit CHEYNE besser עַמְּךָ lesen wird vgl. Ps 69 10, und צָרֶיךָ sind als Objekte der übergeordneten Nomina zu fassen = *der Eifer um dein Volk* d. h. um das dir getreue Volk, *und das Feuer gegen deine Gegner wird sie verzehren, Jahwe.* יַהְוֶה ist aus v. 12 herüberzunehmen. Jahwes Gegner sind die Gegner der Getreuen, zu welchen der Dichter gehört. Über קִנְאָה vgl. zu 9 6. **12** Jahwe wird die Feinde vertilgen, er schafft den Getreuen Heil, die auch ihm alle ihre bisherigen Erfolge zu danken haben. תִּשְׁפֹּת, dessen Bedeutung *verschaffen, anrichten* hier im allgemeinen nicht zweifelhaft sein kann, ist nach seinem speziellen Sinn noch unerklärt: *Du wirst uns Heil verleihen; denn auch alle unsere Thaten hast du uns vollbracht.* Was das für Thaten sind, zeigt **13** f.: die gründliche Entfernung der Jahwe feindlichen Herren, der *Herren ausser dir* d. h. solcher Herrscher, die nach Jahwe und seinem Gesetz nichts fragten. An Götter ist nicht zu denken, da von diesen בְּעָלוּנוּ nicht gesagt werden könnte, sondern an fremde Herrscher, wie Antiochus Sidetes (s. S. 195). Die zweite Zeile v. 13ᵇ ist zu kurz und die Verbindung von בְּךָ mit נַזְכִּיר gezwungen; es ist daher der übrige Teil der Zeile verloren (DUHM, CHEYNE). Die LXX wird den Sinn mit ihrem ἄλλον οὐκ οἴδαμεν treffen; vermutungsweise darf man vielleicht ergänzen: בַּל נֵדַע עֲדֵי־עַד מִלְבַדְּךָ *Niemand kennen wir je ausser dir*

allein, zu עֲדֵי־עַד vgl. v. 4; *wir preisen deinen Namen* d. h. nur dir gilt unsere Verehrung vgl. v. 8. **14** Mit diesen Zwingherrn ist es für immer vorbei: Tot sind sie und *Tote leben nicht, Schatten* (14 9) *stehen nicht auf; Darum suchtest du heim und vertilgtest sie und vernichtetest all ihr Gedächtnis* d. h. alle Andenken an sie, alles was an sie erinnert, etwa Abgaben, ferner Münzen, zerstörte Mauern und Städte und dergl. לָכֵן beginnt am besten die letzte Zeile, die in zwei Kola zu trennen ist wie v. 14ª, und knüpft an die ganze Darlegung von v. 13 an, nicht an v. 14ª an; man braucht darum לָכֵן nicht die Bedeutung von „zu dem Zwecke" zu geben. Die fremden Herrscher kommen nicht wieder, sie sind tot; es ist möglich, dass der Tod des Antiochus Sidetes so überraschend war, dass man daran nicht glauben wollte, wie man später Neros Wiederkehr fürchtete und wie man ja Elia erwartete Mal 3 23 f. Der Dichter hebt daher zum Troste hervor: Tote und Schatten kommen nicht wieder; vgl. auch 14 20–22 und Jer 51 39 57.

Die vierte Strophe v. 15–19: Jahwe der Mehrer des jüdischen Volkes. **15** Die bereits erfolgte Vermehrung des Volkes und Erweiterung der Grenzen. יַהְוֶה יָסַפְתָּ לַג׳׳ ist zu tilgen als um יַהְוֶה vermehrte Wiederholung der Anfangsworte: *Du vermehrtest das Volk, verherrlichtest dich, erweitertest alle Grenzen des Landes:* der Dichter wird an die Erfolge des Johannes Hyrkanus denken. In **16** ist vor allem צָקוּן לַחַשׁ „sie ergossen (Perf. mit ־ן!) leises Gebet" (= לַחַשׁ, das vielmehr „Zaubergeflüster" bedeutet) unhaltbar; aber auch צָקוּן לַחַשׁ = „Zauberzwang" (Duhm) ist kaum richtig. Man lese mit Cheyne die 1. Pers. plur. wie in v. 17 f. und für לַחַשׁ vielmehr מִלַּחַץ כִּי, so dass mit Weglassung des auch hier überflüssigen יַהְוֶה der Vers lautet: בַּצַּר פְּקַדְנוּךָ צָעַקְנוּ מִלַּחַץ כִּי מוּסָרְךָ לָנוּ = *In der Not suchten wir dich, schrieen vor Drangsal, als deine Züchtigung uns wurde.* Auch die 3. Pers. plur. würde den Sinn nicht ändern: die Not war ein Zuchtmittel für die Juden, sie hat sie zu Jahwe gebracht. **17** f. Diese Drangsale waren zugleich die Wehen einer neuen Zeit; aber nicht die Juden schafften das Heil, sondern Jahwe v. 15. Nach den schweren Nöten zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus hat Jahwe bessere Zeiten kommen lassen. תָּחִיל fehlt in LXX und ist hier zur Uniformierung mit v. 18 eingesetzt (Duhm); תַּקְרִיב und תִּזְעַק sind Relativsätze zu הָרָה. Mit v. 17ᵇ beginnt die neue Zeile, zu der noch הָרִינוּ חַלְנוּ aus v. 18 gehört. מִפָּנֶיךָ = „von dir aus" d. h. in die Lage, in der wir uns befanden, waren wir von Jahwe versetzt. **18** כְּמוֹ יָלַדְנוּ רוּחַ „als hätten wir Wind geboren", ist Glosse zu v. 18ᵇ; „als wir geboren hatten, (war es) Wind", wäre eine sehr gesuchte Übersetzung und könnte die Ursprünglichkeit der Worte nicht retten, welche v. 18ᵇ vorwegnehmen und so den Zusammenhang stören. Zu רוּחַ vgl. Hos 12 2 Koh 1 14 Jes 41 29. Trotz Drangsal und Wehen erreichten wir nichts: *Glücklich machten wir nicht das Land,* zu glücklicheren besseren Verhältnissen יְשׁוּעֹת brachten wir trotz allen eigenen Anstrengungen das Land nicht, *und nicht „fielen" Weltbewohner* poet. für Menschen; יִפְּלוּ *„fielen"* = „geboren werden" kommt nur hier und v. 19 vor, doch vgl. καταπίπτειν Sap 7 3 und נָפַל. Die Imperfecta נַעֲשֶׂה und יִפְּלוּ geben den bleibenden Misserfolg an = ohne dass wir dem Lande zur Ruhe verhelfen, noch seiner Bewohner mehr werden. Die Armut an Menschen

hebt auch der Apokalyptiker hervor 24 10–12. 19 Der Gegensatz der vergeblichen menschlichen Anstrengungen und der wirksamen göttlichen Hilfe, der den leitenden Gedanken von v. 15–18 bildete, wird hier nicht nochmals vollständig ausgesprochen, sondern nur die zweite Seite um ein wichtiges Moment vermehrt, das im Gegensatz zu v. 14 und im Blick auf das nahe Heil das Lied abschliesst: Zu den Thoren der Stadt v. 1, zu der Mehrung des Volks und der Erweiterung des Gebietes v. 15 kommt in Zukunft noch die Auferweckung der Toten. Die Worte sind nicht Wunsch, sondern zuversichtliche Hoffnung (so auch DELITZSCH und ORELLI), wie schon der Gegensatz zu v. 14, der sich auch in dem Suffix in מֵתֶיךָ kundgiebt, deutlich fordert. Dann sind aber mit den alten Übersetzungen nicht Jussive und Imperative, sondern Imperfekte und Perfekte (mit vorgesetztem וְ) zu lesen, also ist וְהֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ zu punktieren: *sie werden aufwachen und jubeln* (DUHM, CHEYNE). Ferner ist das mit dem unbegreiflichen Suffix der 1. Pers. versehene נְבֵלָתִי ein Zusatz, der hervorheben sollte, dass es sich um leibliche Auferstehung handle, und der dann für מֵתֶיךָ ein neues Prädikat forderte, welches man nach v. 14 in der Hinzusetzung von יִחְיוּ fand. Ursprünglich lautete die Zeile: מֵתֶיךָ יְקוּמוּן וְהֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ שֹׁכְנֵי עָפָר *Deine Toten werden auferstehen, werden erwachen und jubeln, die im Staube liegenden.* *Deine* d. h. Jahwes *Toten* sind die treuen Verehrer Jahwes, die gestorben sind, unter diesen besonders die Märtyrer, die im Kampf für die jüdische Religion gefallen sind. Hes 37 hatte in seiner Vision von dem Lebendigwerden der Gebeine auf dem weiten Totenfelde von dem Wiederaufleben der Nation gesprochen; für unsern Dichter ist es bereits Glaubenssatz, dass der einzelne getreue Israelit auferstehen werde, ein Glaube, der die notwendige Antwort auf die Frage nach dem Ergehen der kurz vor dem Anbruch des messianischen Heils gestorbenen Märtyrer enthält, vgl. Dan 12 1–3. Als Mittel für die Belebung der Toten besitzt Jahwe den *Tau der Lichter* d. h. den Tau der obersten himmlischen Regionen, wo das Licht ist, in das Jahwe sich hüllt Ps 104 2 vgl. Dan 2 22. Immerhin ist der Plural אוֹרֹת nur hier zu belegen und die LXX scheint אֲרוּכָה „Heilung“, „Genesung“ gelesen zu haben; an אֹרֹת „Kräuter“ II Reg 4 39 kann man aber doch nicht denken. Der Tau belebt (vgl. Hos 14 6 Mch 5 6 vgl. Ps 110 3), und wenn Jahwe ihn auf die Gräber seiner Toten fallen lässt (auf die Gräber der andern Toten kommt kein Tau), so *wird die Erde Schatten gebären.* Zu תַּפִּיל vgl. v. 18 und zu dem ganzen Sätzchen Hen 51 1 2; wenn an letzterer Stelle, wie öfters in den Schriften des 1. Jahrh. vor und nach Chr. von einer allgemeinen Auferstehung geredet wird, so bringt diese doch nur den Gerechten Freude und Jubel.

Die in diesem Gedichte vorausgesetzte Situation empfiehlt, mit DUHM die Entstehung dieses Stückes in die letzten Jahre der Regierungszeit des Johannes Hyrkanus 135—105, in die Zeit nach der Zerstörung Samariens um 110 v. Chr., zu verlegen. Durch Johannes Hyrkanus hat Jerusalem Mauern und Thore erhalten vgl. v. 1 2 und I Mak 16 23; durch seine Söhne ist die feindliche Stadt, unter welcher nur Samarien, nicht Tyrus (so CHEYNE) oder eine noch ferner gelegene Stadt, gemeint sein kann, völlig zerstört vgl. v. 5 6 und zu 25 1–5; das Gebiet ist erweitert und die Bevölkerung gemehrt durch die Unterwerfung der Edomiter und den Sieg über die Samaritaner vgl. v. 15; die fremden Herrscher sind tot v. 14, nachdem Antiochus Sidetes 128 v. Chr. im Partherkriege gefallen

13*

und Judäa völlig frei geworden ist; die bösen Zeiten, wo alle eigenen Anstrengungen nichts halfen v. 16–18, sind vorüber und jetzt wird erkannt, dass Jahwe allein der Helfer ist, auf den man vertrauen darf (v. 1 3), er hat ja nach den bösen Anfangsjahren (vgl. zu Cap. 24) jetzt bessere Zeiten anbrechen lassen, und von seiner Wundermacht darf man auch die Auferweckung der Toten hoffen (v. 19).

c) 26 20—27 1 Jahwes Volk in sicherer Geborgenheit bei dem Gericht über die Sünde der Welt.

Diese Verse gehören der Apokalypse an; denn sie sind die Fortsetzung von 25 8 und legen die negative Seite der dort verheissenen Entfernung des Spottes über die Juden, das Gericht über die Weltmächte, dar, während dann 27 12f. die positive Seite ausgeführt ist.

20 Wie man sich nach 2 10 19 vor dem Gerichte, das Jahwe über sein Volk hält, in Höhlen und Klüfte der Erde flüchtet, so sollen sich wirklich bei dem Kommen des Weltgerichts die Juden in ihren Kammern bergen, bis der Sturm vorüber vgl. Mt 24 16–20. Warum die Masora den Dual דְּלָתֶיךָ beanstandet, sieht man nicht ein, da bei einer Kammer eine in der Mitte wagrecht geteilte Doppelthüre leicht möglich ist und der Singular eher bei der Kammer selber am Platze wäre (Duhm). חֲבִי ist hier nicht Impera. Sing. fem., wie Ges.-Kautzsch[26] § 75 qq angiebt, sondern mascul. Impera. nach aramäischer Bildung vgl. z. B. חֱיִי „lebe!" Dan 2 4; ohne diese Annahme hat man חֲבִי = חֲבָה zu lesen. Der *Zorn,* d. h. das Gericht vgl. zu 10 25, geht rasch vorüber; Gottes Exekution nimmt nur kurze Zeit in Anspruch. **21** Jahwe zieht aus מִמְּקוֹמוֹ d. h. vom Himmel, um das Weltgericht zu halten, das bereits 24 18–23 geschildert ist. Der 24 16 in Aussicht gestellte Zug der Parther ist hier als schon vorübergegangen vorausgesetzt; hier handelt es sich um die Strafe für die Mordthaten, um deren willen die Welt aus den Fugen geht 24 5 20. Die Erde deckt das Blut nicht mehr (vgl. Gen 37 26), sodass es um Rache schreit Gen 4 11 Hos 6 8 Hes 24 7 8 Hi 16 18. **27 1** Die Rache, die Jahwe vollzieht, trifft die drei Weltmächte, die hier in Anspielung an den alten babylonischen Chaosmythus mit den einst erschlagenen Weltungeheuern bezeichnet sind. Der Leviathan zerfällt hier in zwei Gestalten: die flüchtige Schlange, wie Hi 26 13, und die gewundene Schlange, und so sind hier statt der sonst (51 9 Hi 26 12 f.) gewöhnlichen zwei Ungeheuer deren drei gezählt, weil sie drei Weltmächte darstellen sollen. Wer gemeint ist, wird verschieden gedeutet; aber es kann sich nur um gleichzeitige Mächte handeln, da sie Jahwe in raschem Prozesse vernichtet (vgl. v. 20). Der Drache im Meere ist, wie Rahab 30 7 Ps 87 4, ohne Zweifel Ägypten vgl. Hes 29 3 32 2; darum wird die eine Schlange Syrien (= „Assur" v. 13) und die andere die „*Räuber*" (24 16) bedeuten, und zwar dürfte die *gewundene* Schlange Syrien, das „Judäa zu einem grossen Teil umfasste und zu erdrücken drohte", und die *flüchtige* die Parther meinen, deren Fechtweise und nördliche Heimat am besten zu dem Sternbild des Drachen am nördlichen Himmel passen und die als die gefährlichsten Feinde, da sie 129 v. Chr. von Norden nach Syrien hereinbrachen, die erste Stelle verdienen (Duhm). Die drei Prädikate der göttlichen Waffe entsprechen den drei Ungeheuern: *hart* ist das Schwert d. h. *grausam* wie die Parther, *gross,* um das Seleucidenreich zu vernichten, und *stark,* um die Ägypter zu schlagen, für

die es einst auch Gottes starke Hand brauchte. אֲשֶׁר בַּיָּם ist sachlich wohl richtig, aber, da es in LXX fehlt, doch nicht zu halten; vgl. darüber zu v. 2ª.

δ) **27 2–5 (6) Ein Lied über Israel, die Weinpflanzung Jahwes;** vierte Einfügung, ein Gegenstück zu 5 1–7, das die Vergleichung jenes Liedes in der neuen Zeit entsprechender Weise durchführt: Jahwe hegt und pflegt seinen Weinberg, das Unkraut, wo es sich zeigen sollte, rottet er aus, aber gegen seinen Weinberg fühlt er keinen Zorn mehr (v. 4).

2ª בַּיּוֹם הַהוּא ist eine unvollständige Einleitung; nach 25 9 ist davor zu lesen וְאָמַר, das vielleicht mit בַּיּוֹם in die beiden letzten Worte v. 1: אֲשֶׁר בַּיָּם verdorben ist (Duhm). Die vollständige Einleitung war somit: *Und man wird sprechen an jenem Tage.* Erst v. 2ᵇ beginnt das Liedchen, das in vier Tristicha von kurzen Zeilen zerfällt; die beiden ersten v. 2ᵇ–4ª schildern die Sorge Jahwes für den Weinberg, die beiden letzten v. 4ᵇ 5 die Vernichtung des Unkrauts d. h. der Feinde Israels. כֶּרֶם *Weinberg* ist nur hier und v. 3 als Femininum behandelt; Duhm setzt daher dafür גֶּפֶן „Weinstock" ein, da die Verschreibung in כֶּרֶם durch 5 1 ff. veranlasst sein könne. Jedenfalls aber ist mit LXX und einigen Handschriften חֶמֶד *Lust* statt חֶמֶר „Gährung", „Wein", das zu כֶּרֶם nicht passt, zu lesen: *Weinberg der Lust, lieblicher Weinberg* vgl. 32 12 Am 5 11. עַנּוּ לָהּ *singt ihm zu, besingt ihn,* für Pi. steht Num 21 17 Kal עֱנוּ. 3ª *Ich, Jahwe, bin sein Hüter; Alle Augenblicke tränke ich ihn* vgl. Hes 17 7 Jes 5 6. 3ᵇ beginnt das zweite Tristichon. Für פֶּן יִפְקֹד עָלֶיהָ, das mit der 3. Pers. Sing. Kal allerdings auffallend ist und das man gefasst hat: „dass man an ihm sich nicht vergreife", hat man die verschiedensten Konjekturen vorgeschlagen. Am einfachsten ist es, das Niph. יִפָּקֵד zu lesen, mit dem sich auch Duhm und Cheyne begnügen, nur dass der Erstere עָלֶיהָ = עָלֶהָ „sein Laub" von עָלֶה ableitet und übersetzt: „dass nicht fehle sein Laub", was zu dem Bewässern (v. 3ª) wohl passt vgl. auch Jer 17 8, während der Letztere עָלֶיהָ = „auf ihm", „an ihm" nimmt und übersetzt: *dass ihm keine Heimsuchung widerfahre* vgl. Num 16 29 Prv 19 23. Da sich diese einfache Auffassung zu dem Folgenden noch besser schickt, ist sie vorzuziehen und im Konsonantenbestand nichts zu ändern, weder mit einigen Handschriften אֶפְקֹד = „damit ich ihn nicht heimsuche", noch mit Oort יִפָּרֵק = „damit nicht abgerissen werde (sein Laub)", noch mit Rubens פֶּן יִמֹּל עָלֶיהָ = „damit nicht welke sein Laub" zu lesen. Mit 4ª, der noch zu v. 3ᵇ gehört, lautet daher das zweite Tristichon: *Damit kein Leid ihm widerfahre, Tag und Nacht ich ihn bewahre; Zorn liegt mir fern* scil. gegen den Weinberg, im Gegensatz zu 5 5 f. Hes 17 9 f. אֶצְּרֶנָּה von נָצַר steht ohne dag. in צ wegen des folgenden Chatephvokals vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 10 h. 4ᵇ, das dritte Tristichon, ist schwierig: מִי יִתְּנֵנִי, sonst die Einleitung eines Wunsches, leitet hier nur eine Bedingung ein = *Sollte es mir geben;* zu Grunde liegt wohl der Sinn: „möchte es nur geben, so wollte ich schon" vgl. zu dieser Formel Ges.-Kautzsch²⁶ § 151 a b. בַּמִּלְחָמָה *im Kriege* ist gegen die Accente zum Folgenden zu nehmen und die Femininsuffixe beziehen sich, ein Neutrum ersetzend, auf שָׁמִיר שַׁיִת, wofür es sich empfiehlt, mit Lowth, Bickell, Cheyne das gewöhnliche

שָׁמִיר וָשַׁיִת zu lesen; also: *Gäbe es Dornen und Disteln, Mit Krieg schritte ich ein dagegen, Steckte alles in Brand;* für אֶצְּיתֶנָּה muss man eine Nebenform צוּת von יָצַת annehmen, wenn man nicht אַצִּיתֶנָּה lesen will. Der etwas auffallende „Krieg gegen Dornen und Disteln" wird doch wegen 7 24 II Sam 23 6 7 und des entsprechenden שָׁלוֹם v. 5 zu halten und darum die sonst ansprechende Konjektur DUHMS בִּמְלֵחָה = „im Salzland" d. h. in salziger unfruchtbarer Gegend (vgl. Jer 17 6 Ps 107 34 Hi 39 6) zu verwerfen sein. Unter den Dornen und Disteln sind die Gottlosen, die Feinde der frommen Juden und Jahwes, gemeint vgl. Jer 17 6. Das vierte Tristichon 5 ist ebenfalls unsicher: das Subjekt zu יַחֲזֵק ist unbestimmt, also *man:* aber gemeint sind offenbar die Gottlosen. אוֹ leitet eine andere Möglichkeit ein, wodurch es nicht zu v. 4b käme: *es sei denn, man ergreife meinen Schutz* d. h. man suche sich in meinem Schutz ein Asyl vgl. I Reg 1 50 2 28. LXX liest für חָזַק vielmehr זָעַק und fasst den Schluss als Objekt dazu; man könnte versucht sein, dieser Auffassung zu folgen und יֵעָשֶׂה („es möge mir Frieden gewährt werden") zu lesen, da der Sieger dem Besiegten, und nicht umgekehrt, Frieden gewährt (עָשָׂה לְ). Doch wird der Text zu belassen und zu übersetzen sein: *Es sei denn, man ergreife meinen Schutz, Lasse in Ruhe mich, In Ruhe lasse man mich.* Das hat den Sinn: die Gottlosen (Juden und Heiden) trifft Vertilgung, oder sie betrachten sich als die Schutzbefohlenen Jahwes und lassen seine Gemeinde in Ruhe. Da der Nachdruck auf „dem in Ruhe lassen" liegt, ist שָׁלוֹם יַעֲשֶׂה־לִּי nicht mit BICKELL, DUHM, CHEYNE als unwichtige Variante des Voranstehenden wegzulassen und zum Ersatz v. 4b in vier Stichen zu zerlegen.

Das Tristichon 6 ist ein Zusatz zum Liede, der von der künftigen Blüte und Ausbreitung Israels redet, ähnlich wie Hos 14 6–8. Als Zusatz erweist sich der Vers dadurch, dass er an Stelle des Weinstocks in Jahwes Weinberg Jakob und Israel nennt und das Liedchen als eine Weissagung fasst. Er ist hinzugefügt von dem, der das Liedchen in den Zusammenhang der Apokalypse bringen und zu dem Zwecke auch durch die Einleitungsworte v. 2a demselben prophetischen Charakter geben wollte. Zu הַבָּאִים ist jedenfalls הַיָּמִים zu ergänzen, wenn nicht hinzuzusetzen vgl. Koh 2 16: *in den kommenden Tagen.* Für יַשְׁרֵשׁ wird יִשְׁרֹשׁ zu lesen sein; die Masora liest den Jussiv, als Wunsch, den die Synagogenbesucher hatten. Die תְּנוּבָה *die Früchte,* mit denen der sprossende Weinstock Israel die Oberfläche der Erde weit und breit füllt, kann sich der Glossator auf physischem oder auf geistigem Gebiete gedacht haben, für letzteres vgl. 19 24 f.

Die Zusätze v. 2 und v. 6 beweisen zur Genüge, dass das Lied nicht in die Apokalypse gehört. Es war an den Rand geschrieben; dass es einer späten Zeit angehört, zeigt auch sein Inhalt: Die Juden sind nun Jahwes Freude, seinen Zorn erregen sie nicht mehr, ganz anders als Cap. 5. Das Lied passt am ehesten in die gleiche Zeit wie 26 1–19 vgl. bes. 26 1–6, also in die letzten Jahre des Johannes Hyrkanus (um 105 v. Chr.).

ε) **27 7–11 Die letzten Bedingungen für den Anbruch der Heilszeit.** Der Abschnitt passt nicht in den Zusammenhang und zum Geiste der Apokalypse, vgl. zu 26 20 27 12 und ferner zu 27 9; daher ist er dem Apokalyptiker abzusprechen. Das ist aber das einzige, was sich mit Bestimmtheit sagen lässt; im übrigen bleibt manches rätselhaft.

In 7 ist weder Subjekt noch Objekt genannt; aber es wird wohl das Subjekt zu הִכָּהוּ Jahwe und das Objekt יַעֲקֹב (v. 9) sein: *Hat Jahwe sein Volk geschlagen, wie er den, der es geschlagen hat, schlägt?* Dem מַכֵּהוּ entsprechend wird man mit LXX הֹרְגוֹ für הֲרֻגָיו lesen oder wenn man מַכֵּהוּ = מַכֵּיהוּ nimmt, הֹרְגָיו: *oder wurde es hingemordet, wie die Hinmordung seines Mörders* (resp. *seiner Mörder*)? Die Antwort auf diese Fragen kann nur „nein" lauten, und das Natürliche ist auch, dass die Strafe des Feindes oder der Feinde Jakobs nicht noch aussteht. Dann wird man für מַכֵּהוּ und הֹרְגוֹ an Antiochus Sidetes denken, dem Jerusalem sich hatte öffnen müssen, der aber im Partherkrieg den Tod gefunden hat. Jedoch ist zuzugeben, dass mit dem Schicksal, das die Feinde trifft, das v. 1 in Aussicht gestellte gemeint sein kann, sodass der Sinn ist: Jakob hat gelitten, aber ist nicht vertilgt, wie Jahwes Schwert die Drachen vertilgen wird.

In 8 treten an Stelle der masculinen Suffixe von v. 7 feminine auf; daraus ergiebt sich, dass die Stadt v. 10 das Objekt der Verba sein wird, ferner zeigt בְּשַׁלְּחָהּ, dass der Vers das נָוֶה מְשֻׁלָּח v. 10 vor Augen hat. Demnach ist v. 8 mit Duhm und Cheyne als Glosse zu v. 10 zu betrachten; er war ursprünglich ein zu v. 10 an den Rand gesetztes Citat, das von der Entvölkerung einer Stadt handelt. בְּסַאסְּאָה, das von den Rabbinen = בְּסָאָה סְאָה „in Sea um Sea" mit der Bedeutung: „mit Massen", „glimpflich" gefasst wird, ist entweder als feminines Infinitivnomen סַאסְּאָה (Stade Gr. § 112 a 2; 238) oder als Infinitiv mit Suffix בְּסַאסְּאָהּ (König Lehrgeb. I, 657 f.) von dem Pilpel eines onomatopoetischen Verbums סוֹא im Sinne von „fortscheuchen" abzuleiten. Natürlich liegt dann auch in שַׁלְּחָהּ dasselbe Bild von dem Aufscheuchen eines Nestes (vgl. 16 2) und nicht von dem Entlassen einer Gattin zu Grunde. Für תְּרִיבֶנָּה ist nach LXX mit Oort u. a. die 3. Pers. "יָרִ zu lesen: *Er zeigte sich als ihren Gegner, indem er sie fortscheuchte, sie verjagte.* In v. 8[b] fehlt die Angabe des Objekts, man hat daher הֵגָהּ für הָגָה zu lesen: *er schaffte sie fort* durch seinen heftigen Sturm vgl. Prv 25 4 f. Liest man הֹגָה als Hiph. von יָגָה, so ist die Bedeutung „fortschaffen" aus dem unsicheren Texte II Sam 20 13 schwerlich zu begründen; erklärt man das Hiph. aber mit Cheyne nach Thr 1 5 von einem zweiten Verbum יָגָה „betrüben", „bekümmern", so passt dies weniger zu dem Sturmwind.

9 setzt v. 7 fort: Die Behandlung Jakobs im Vergleich mit seinen Feinden zeigt, dass Jahwe ihm wohlgesinnt ist (v. 7), לָכֵן *darum* werden die Sündenvergebung und alle die herrlichen damit zusammenhangenden Folgen nicht ausbleiben, wenn die letzte Bedingung erfüllt ist. בְּזֹאת d. h. unter der folgenden Bedingung wird die Schuld Jakobs gesühnt, und זֶה d. h. die folgende Bedingung führt die ganze Frucht der Wegnahme seiner Sünde herbei. Die beiden Bedingungen werden v. 9[b] genannt: Wie "בְּשׂוּמוֹ dem בְּזֹאת, so entspricht "לֹא־יָקֻמוּ dem זֶה, also: es sollen alle Altarsteine zerschlagenen Kalksteinen gleichgemacht werden, und keine Ascheren und Sonnensäulen mehr sich erheben. Dass die Juden nach dem Exil nicht so durchaus gesetzestreu waren, zeigen Stellen wie 65 3-5 66 3 und 19 19 (vgl. die Erklärung dazu); übrigens mochten auch von heidnischen Altären Steine vorhanden sein, die noch nicht genügend beseitigt waren, und dann denkt der Verf. vielleicht hauptsächlich an Samarien vgl. v. 10. Zu den Ascheren und Sonnensäulen vgl. 17 8. Damit dass der Verf. den Anbruch des Heils an die Entfernung dieser Kultusgegenstände knüpft, beweist er seine Verschiedenheit von dem Apokalyptiker, der nach 25 6 ein Gottesmahl für alle Völker auf Zion verheisst. Immerhin erscheint der Standpunkt, der

den Gipfel (כָּל־פְּרִי) des Heils von der Beseitigung der Ascheren und Sonnensäulen abhängig macht, so eng und die Exposition des זֶה d. h. der Bedingung für die Spendung der ganzen göttlichen Gnadenfülle in v. $9^{b\beta}$ so kurz, dass man eine Vervollständigung derselben nicht ungern sähe. Diese Ergänzung zu v. $9^{b\beta}$ bringt **10** f., mit כִּי eingeleitet, das nach dem negativen Satz = *vielmehr, sondern* ist. Die עִיר בְּצוּרָה *feste Stadt* ist, wie 25 2 26 5, Samarien, und der Satz ist nicht als Konstatierung einer Thatsache, sondern mit LXX als Darlegung dessen, was sein soll und sein wird, aufzufassen. Die völlige Zerstörung Samariens, die gründliche Beseitigung jedes illegitimen Kultes, ist die Bedingung für das Kommen der Heilszeit; die Samaritaner sind das unverständige Volk, das sich nicht belehren lässt und darum von Jahwe, zu dessen Volk sie doch, wie die Juden, gehören, nicht begnadigt wird. Diese Fassung bringt v. 10 f. in engere Verbindung mit v. 7 und 9, als wenn unter der עִיר בְּצוּרָה mit Duhm und Cheyne Jerusalem verstanden und der Gedankengang in folgender Weise gedacht wird: „Israel hat immer noch Schuld auf sich, denn es geht ihm noch schlecht“ (Duhm). Von Jerusalem wäre doch mit den energischen Imperfekten: לֹא־יְרַחֲמֶנּוּ und לֹא־יְחֻנֶּנּוּ v. 10 zuviel gesagt, wie auch v. 10 11^a stärker ist als 24 10–12. Nach den Imperfekten in v. 10 f. ist es nicht unmöglich, in Zusammenhang mit dem לֹא־יָקֻמוּ (v. 9) v. 10^a als Forderung zu fassen und zu übersetzen: *denn die feste Stadt liege einsam* d. h. soll einsam sein vgl. Thr 1 1, *Als eine entvölkerte und verlassene Wohnstätte gleich der Wüste.* Das מְשֻׁלָּח, hier von dem נָוֶה, 16 2 von dem קֵן gesagt, gab den Anlass zu der Glosse v. 8, die sehr wohl ein Citat aus einem Gedicht über eine andere Stadt, vielleicht über Jerusalem, sein kann. Mit dem Text von v. 10^b 11^a ist es schlimm bestellt; כִּלָּה kann doch kaum von dem „Abfressen“ (noch dazu durch Kühe) von Zweigen gesagt sein und ein Subjekt zu dem femin. Plur. תִּשָּׁבַרְנָה fehlt auch. Duhm vermutet nach 32 13 und 33 12: שָׁמִיר וָקוֹץ יַעֲלֶה סְעִפּוֹת „Dorn und Gestrüpp setzt Zweige an“; dadurch erhält man das Subjekt zu תִּשָּׁבַרְנָה v. 11, nämlich סְעִפּוֹת vgl. Hes 31 6 8, und zugleich das Brennmaterial für die Frauen, die Holz sammeln, da auch nach 33 12 קוֹצִים verbrannt werden. Auch so ist der Text noch nicht ohne Bedenken: die Femininsuffixe v. 11^a haben kein Femininum, worauf sie sich beziehen, wenn man nicht vielleicht קוֹץ feminisch nehmen darf. Dass aber mit v. 10^b 11^a die völlige Zerstörung geschildert werden soll, ist nicht zweifelhaft vgl. 5 17 32 13 f. **11^b** Die Einsichtslosigkeit, in welcher die Samaritaner von ihrem Sonderkult nicht lassen wollen, ist der Grund ihrer völligen Vernichtung.

Die Verse 27 7 9–11 fallen in die Zeit zwischen den Tod des Antiochus Sidetes im Jahre 128 v. Chr. (vgl. v. 7), mit dem Juda völlig unabhängig geworden war, und die Eroberung und Zerstörung Samariens, die zwischen 111—107 v. Chr. erfolgt. Der Verf. tritt der Meinung entgegen, Jahwe behandle die Juden doch gleich wie ihre Feinde und darum sei die Hoffnung auf die von ihm erwartete Heilszeit eitel, mit der Aufforderung, jedem illegitimen Kult im Lande ein Ende zu machen, damit auch die letzte Sünde gesühnt werde. Der Verf. hat danach mit seinen Worten zu der Zerstörung angetrieben, die dann auch die Hartnäckigkeit der Söhne des Johannes Hyrkanus Samaria bereitet hat. Das Stück ist jünger als die Apokalypse, deren Hoffnung es festhält, aber älter als 26 1–19.

d) 27 12 13 Die Sammlung der Juden,
die Ausführung der positiven Seite von 25 8 (vgl. die negative Seite dazu 26 20 —27 1) und der Abschluss der Apokalypse.

Die Sammlung und Rettung erfolgt in zwei Akten: der erste **12** betrifft die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל innerhalb der Grenzen des einstigen davidischen Reiches, die den Späteren als die Grenzen des den Juden von Rechtswegen gehörigen Gebietes gelten. Vom Euphrat bis zum Ägypterbach, d. h. zum Wādi el-ʿArīsch, veranstaltet Jahwe ein grosses Ausklopfen (חָבַט hier vom Ausklopfen des Getreides, wie Jdc 6 11, und nicht, wie Dtn 24 20, vom Abklopfen der Oliven, da hier שִׁבֹּלֶת am natürlichsten *Ähre* und nicht „Strömung" bedeutet), die Juden sind die guten Körner, die Heiden das Stroh in diesem Gebiete; die Juden werden einzeln (לְאַחַד אֶחָד „zum einen der andere", „einer nach dem andern" vgl. Koh 7 27; אַחַד stat. constr. in der stereotypen rasch gesprochenen Redensart statt des stat. absol.) aufgelesen, die Heiden entfernt. **13** Der zweite Akt gilt den Israeliten in der weiten Welt: Aus Syrien und Ägypten werden die Verlorenen und Versprengten, also die gesamte Diaspora, die dem im heiligen Lande wohnenden Verf. als unter allerlei Entbehrungen lebend erscheint, herbeigerufen, damit sie auf dem heiligen Berge zu Jerusalem anbeten. Was mit ihnen weiter geschehen soll, wird nicht gesagt; aber sie sollen wohl nach ihrer Huldigung innerhalb der davidischen Grenzen irgendwo angesiedelt und so Bürger des messianischen Reiches werden, das dann errichtet wird. Das Zeichen zur Sammlung wird mit der *grossen Posaune* gegeben, die als Bild und in anderem Sinne auch Sach 9 14 verwendet ist, später aber in der Eschatologie eine bedeutende Rolle spielt, vgl. Mt 24 31 I Kor 15 52 I Th 4 16 und die sieben Engel mit den Posaunen Apk Joh 8 9.

Cap. 24—27 sind ein Mosaik aus verschiedenen beschreibenden, prophetisch-apokalyptischen und lyrischen Stücken. Dass das Ganze sich als Einheit nicht halten lässt, hat die Erklärung gezeigt; die Grundlage bildet aber eine Apokalypse, in welche die übrigen Stücke eingetragen sind.

Die Apokalypse umfasst: a) 24 1–23 die Weltumwälzung, das Gericht über die Mächte in der Höhe und auf Erden und Jahwes Niederlassung auf Zion; b) 25 6–8 das Gottesmahl aller Völker auf Zion; c) 26 20—27 1 die Geborgenheit der Juden während des Weltgerichts und d) 27 12 13 die Sammlung aller Juden zur Huldigung Jahwes auf Zion und zur Teilnahme am Gottesreich. Die Apokalypse zeichnet sich durch ihre tief ethische Auffassung (vgl. zu 24 5 f. 20) und ihr menschliches Fühlen (vgl. bes. 25 6–8) aus. Es ist ein humaner Geist, der sich hier ausspricht: die Völker erfahren im Gegensatz zu den dem Gericht verfallenden Weltregenten (24 21 22 27 1) das göttliche Mitleid (25 6–8); aber immerhin ist auch dieser grossartige Universalismus nicht ganz frei von dem Partikularismus des gewöhnlichen Judentums, dem doch eine Prärogative zukommt, vgl. 26 20 27 12 13.

Dass die Apokalypse in später Zeit entstanden ist, lässt sich nicht in Abrede stellen. Abgesehen von der aramäischen Form חֲבִי 26 20 weisen dahin die theologischen Anschauungen, die ihre Parallelen in den spätesten Stücken des AT, in der jüdischen Litteratur der letzten zwei vorchristlichen, wie der späteren Jahrhunderte und im NT haben. Es sei hier nur zurückverwiesen: 1) auf 24 21 f. die Gefangenlegung des Heeres der Höhe und der Regenten auf Erden; 2) 24 23 das Erscheinen Jahwes in herrlicher Glorie auf Zion; 3) 25 6–8 das Völkermahl auf Zion; 4) 26 20 die im Weltsturm geborgenen Juden und 5) 27 13 die grosse Posaune, mit der das Signal zur Sammlung gegeben wird. Genauer lässt sich die Entstehungszeit an der Hand der Andeutungen des Apokalyptikers über die Weltlage feststellen: Jerusalem hat sich von der Eroberung durch Antiochus VII. Sidetes

zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus I. (134—104 v. Chr.) noch nicht erholt vgl. zu 24 7–12; der Tod des Antiochus Sidetes im Feldzug gegen die Parther (128 v. Chr.) erweckt bei den Juden am Rande der Erde die höchsten Hoffnungen, aber der Apokalyptiker erwartet, obschon jetzt Judäa frei geworden ist, den Einfall der „Räuber" d. h. der Parther (vgl. zu 24 13–16) und im Anschluss daran das von den Propheten längst vorausgesagte Weltgericht, bei welchem vor allem die drei Weltmächte der Parther, Syrer und Ägypter vernichtet werden sollen, vgl. zu 24 17 ff. und bes. zu 27 1. Nach alledem ist mit Duhm die Apokalypse kurz nach 128 v. Chr. entstanden und der Verf. derselben am besten in den Reihen der Chasidim zu suchen, die von Gott allein die Hilfe erwarteten.

Die sekundären Elemente sind folgende: α) 25 1–5 das Lied auf die Zerstörung Samariens, entstanden um 107 v. Chr., vgl. die Auslegung; β) 25 9–11 ein Danklied für errungene Siege und die Hoffnung auf die sichere Niederwerfung Moabs, aus den letzten Jahren des Johannes Hyrkanus oder aus der Regierungszeit Alexanders Jannäus s. zu 25 9–12; γ) 26 1–19 Preis Gottes für den den Gerechten in der Zerstörung Samariens verliehenen Sieg und für das für die Zukunft verheissene Heil, aus derselben Zeit wie α), vgl. die Auslegung; δ) 27 2–5 ein Gedicht: Israel die Weinpflanzung Jahwes, wohl aus derselben Zeit wie α) und γ), vgl. die Auslegung; und ε) 27 7–11 die letzten Bedingungen für den Anbruch der Heilszeit, eine Anspornung zur völligen Zerstörung Samariens, also ein Stück, das zwischen der Abfassung der Apokalypse und der Zerstörung Samariens (zwischen 128 und 111 v. Chr.) entstanden ist vgl. die Auslegung. Der Verf. ist nicht derselbe mit dem Autor der Apokalypse, sondern eher unter den Sadducäern zu suchen.

Litteratur: Smend ZATW 1884, 161—224; Oort ThT 1886, 166—194; Oettli im Kirchenfreund (Basel) 1889, 113—123; G. Kuhn, in Aus Schrift und Geschichte (Festschrift gewidmet Herrn Prof. Orelli von Freunden und Schülern) 1898, 321—362.

III. Prophetieen, deren Grundstock aus der Zeit des Bündnisses Hiskias mit Ägypten stammt

Cap. 28—35.

I) 28 1–6 Der nahe Untergang Samariens.

Die Verse 1–4 enthalten zwei siebenzeilige Strophen; die Anfangszeilen der zweiten (v. 3 4ª) entsprechen dem Anfang der ersten (v. 1), während die letzten drei Zeilen (v. 4ᵇ) in neuem Bilde das Schicksal Samariens angeben. Die Verse 5 f. sind ein späterer Zusatz. Der Abschnitt beginnt mit הוֹי *wehe*, wie noch fünf folgende 29 1 29 15 30 1 31 1 33 1; diese Eigentümlichkeit weist auf Zusammenstellung durch einen späteren Sammler hin.

a) 28 1–4: der ursprüngliche Bestand des Ausspruches.

1 *Wehe der stolzen Krone der Trunkenbolde Ephraims Und den welken Blumen seines herrlichen Schmuckes Auf dem Haupt des Thales der vom Wein Berauschten.* Sprachlich fällt die sonst ungewohnte Verbindung der Status constructi über ein trennendes Adjektiv hinweg auf. So ist wenigstens bei der überlieferten Lesung zu erklären; denn auf jeden Fall ist גֵּיא־שְׁמָנִים dem folgenden übergeordnet: das fette Thal der vom Weine Erschlagenen (zu הֲלוּמֵי יָיִן s. 16 8). Meinhold hat daher das v. 4ª nicht wiederholte הֲלוּמֵי יָיִן, Kittel dagegen גֵּיא־שְׁמָנִים entfernen wollen; eher ist, wenn man nicht שְׁמֵנִים (= „fette" vgl. Jdc 3 29) lesen und die zwei folgenden Wörter als Apposition dazu erklären will, in שמנים eine aus שֹׁמְרוֹן verdorbene in den Text gekommene Glosse zu sehen, die in v. 4ª das ursprüngliche הֲלוּמֵי יָיִן nicht nur, wie hier, von dem Regens גֵּיא

getrennt, sondern völlig verdrängt hat. Bei צִיץ נֹבֵל liegt die Sache ein wenig anders; denn man kann erklären: *Blumen vom Welkenden* (vgl. v. 4: צִיצַת נֹבֵל und GES.-KAUTZSCH[26] § 128 w), wodurch die Abhängigkeit der folgenden Wörter leichter möglich wird. צִיץ ist kollektiv = Blumen, Blumenkranz, während צִיצָה = eine Blume ist. Das prosaische אֲשֶׁר fehlt in LXX und ist zu tilgen (DUHM). Mit diesen Worten redet Jes Samarien an, das wie ein um das Haupt gewundener Blumenkranz auf einem vereinzelt im Thale stehenden, runden und terrassierten Hügel lag vgl. BÄDEKER Paläst.[4] 253. Aber es ist ein Kranz von Berauschten, denn so sind die Leute von Ephraim, sie führen ein üppiges Leben vgl. Am 4 1 6 4–6; und erst noch ist ihr Blumenkranz welk. Es ist ein treffliches Bild für die stolzen, verlebten, dem Untergang nahen Samarier. Aus der Stelle ist zugleich zu entnehmen, dass die Zecher sich mit Blumen zu bekränzen pflegten. 2 Für die abgelebten, schon vom Weine erschlagenen (vgl. vino saucius) Samarier hat der Herr (für לַאדֹנָי haben manche Manuskripte לַיהוָה, was CHEYNE vorzieht) die mächtigen Assyrer bereit, deren Eingreifen auch 2 12 ff. mit einem gewaltigen über das Land dahin sausenden Sturm verglichen ist: *Sieh, schon hat der Herr einen Mächtigen und Starken bereit, Einen wie Hagelwetterguss, zerschmetternden Sturm* (קֶטֶב = Zerschneidung, Zerhackung, also ist שַׂעַר קֶטֶב ein alles zerhackender Sturm), *Einen wie Wetterguss gewaltiger, überflutender Wasser, Einen, der zu Boden niederstreckt* בְּיָד. Wenn בְּיָד richtiger Text ist, so kann es schwerlich „mit blosser Hand“, „von Hand“ heissen, weil dies nicht passt; man muss es = „mit Gewalt“ fassen. הִנִּיחַ לָאָרֶץ, zu Boden strecken, zu Boden treten (vgl. Am 5 7), ist weitere Schilderung des Starken, wie in den vorhergehenden Zeilen, in denen כְּ soviel bedeutet, wie: er gleicht. Bei solch einem Feinde ist das *Wehe* v. 1 begründet; wie er mit Samarien verfahren wird, sagt die zweite Strophe v. 3 f., die am Anfang vielleicht etwas verstümmelt ist, gerade wie der Schluss von v. 2 verdorben scheint. 3 4ᵃ gehören zusammen; denn für den Plural תֵּרָמַסְנָה genügt ein Subjekt in der Einzahl nicht, aber mit MEINHOLD den Plural עטרות zu lesen, zerstörte den Sinn, da Samarien (nicht die Kränze der Zecher) die Krone ist. Dagegen ist die nötige Mehrheit gefunden, wenn „die welken Blumen“ von v. 4ᵃ neben der „Krone“ von v. 3 Subjekt zu תֵּרָמַסְנָה werden. Man hat daher mit DUHM וְהָיְתָה von v. 4ᵃ nach dem Anfang von v. 4ᵇ zu versetzen und vor "צי v. 4ᵃ nach v. 1 ein וְ zu stellen; dadurch wird man auch die üble Vergleichung einer Blume mit einer Frühfeige los. Ferner wird aber צִיץ (wie v. 1) für צִיצַת herzustellen sein, da das Femin. צִיצַת erst die Folge des unrichtig vorgesetzten וְהָיְתָה ist. „Krone“ und „Blumen“ bedeuten auch bei Samarien nicht ganz dasselbe; die Krone wird „die Stadt mit der Mauerkrone“ und die Blumen „den Schmuck der Gärten, Lusthäuser u. s. w. um die Stadt herum“ meinen (DUHM). Demnach ist zu übersetzen: *Mit Füssen werden sie zertreten werden: Die stolze Krone der Trunkenbolde Ephraims Und die welken Blumen seines herrlichen Schmucks Auf dem Haupt des Thales der vom Wein Berauschten.* Zu der Weglassung von אֲשֶׁר und zu גֵּיא שְׁמָנִים s. v. 1. 4ᵇ vergleicht Samarien, das nicht nur der Gegenstand, um den es sich in dem ganzen Stücke v. 1–4 handelt, sondern hier nun wirklich Subjekt zu dem an die

Spitze von v. 4ᵇ gehörigen וְהָיְתָה ist, mit einer Frühfeige (l. כְּבִכּוּרָה, ohne Mappik), die schon im Juni vor der eigentlichen Feigenernte (im August) reift und als Leckerbissen gilt: *Und es wird ihr gehen wie einer Frühfeige vor der Ernte: Kaum hat sie einer erblickt, Noch in seiner Hand, hat er sie schon verschluckt.* Auch hier ist אֲשֶׁר als überflüssig und prosaisch mit DUHM zu tilgen. Im Nu, wie eine Frühfeige wird Samarien verschwunden sein; diesen Leckerbissen werden die Assyrer sich nicht entgehen lassen.

Diese Worte stammen aus der Zeit vor der Eroberung Samariens durch die Assyrer; aber man wird wegen der Schilderung der Assyrer nicht in die früheste Zeit Jesajas zurückgehen müssen, dann wäre doch auch Aram zu nennen gewesen. Zwischen dem syrisch-ephraimäischen Krieg und der Eroberung Samariens bietet sich als Anlass für diese Drohung am besten der Abfall des Königs Hosea von Assur im Jahre 725 v. Chr. Da erwartete Jesaja den nahen und raschen Untergang Samariens. Wäre Samarien schon eine Zeit lang belagert, so würde das Bild v. 4ᵇ nicht mehr gepasst haben. Die Assyrer haben eben doch nicht so rasch Samarien erobert. WELLH. u. a. haben gemeint, Jes rede hier Jerusalem als ein Samarien an; aber erst v. 7 geht auf die Jerusalemer und die Zeichnung der Lage der Stadt v. 1 ist doch so, dass sie nur auf Samarien passt.

b) 28 5 f.: der spätere Zusatz.

Im Gegensatz zu Samarien, das in den Staub getreten wird, soll der „Rest des Volkes“ an „jenem Tage“ in Jahwe eine herrliche Krone und eine starke Kraft bekommen; vgl. 4 2–6 sowie 27 9–11. **5** Der Ergänzer merkt, dass es sich nicht gut schickt, Jahwe selber mit Krone und Kranz zu vergleichen, die kurz vorher in v. 1–4 zu Bildern für Samarien und die berauschten Ephraimiten dienten. Durch Variation sucht er zu mildern; ein Jesaja würde aber auch so noch das Ungeziemende gefühlt haben. צְפִירַת ist der Kranz, der Stirnreif und kommt im AT nur noch in dem unsicheren Text Hes 7 7 und 10, und nicht einmal sicher in dieser Bedeutung, vor. Unter שְׁאָר עַמּוֹ ist dasselbe zu verstehen, was 4 2 f. פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל heisst, also die am Gerichtstag Geretteten vgl. zu 4 2 ff. und s. 11 11 16. An den Gerichtstag mit seinen herrlichen Folgen für die Geretteten denkt der Ergänzer mit בַּיּוֹם הַהוּא, an die Zeit, wo Jerusalem erhöht sein und Jahwes Glanz dasselbe verherrlichen wird. **6** Dass soviel wie möglich von den Verheissungen der Endzeit hier angedeutet werden soll, hat zu der merkwürdigen Verbindung geführt: *Jahwe soll zum Geist des Gerichts sein;* Jahwe soll den idealen König resp. die einstigen Führer des Volkes mit dem rechten Geist erfüllen vgl. 11 2 4. Ferner wird er *Heldenkraft* (vgl. auch hier 11 2) *sein für die, welche den Kampf zum Thore hinaustreiben* l. למשיבי; damit ist ein spezieller Zug genannt, der wohl auf die Kämpfe im 2. Jahrh. hinweist (DUHM).

Die Verse sind nicht von Jesaja. In ihrer Form erinnern sie an 4 2–6; vgl. ferner zu v. 5. Inhaltlich haben sie ebenfalls mit 4 2–6 grosse Verwandtschaft; zugleich kennen sie 11 1 ff. Jesaja selber hat niemals ausgesagt, dass Juda kriegerische Kraft erhalten werde, um die Assyrer zu besiegen. Die Verse sind am ehesten in die Zeit zu verlegen, da man Samariens Zerstörung im 2. Jahrh. endlich erwartete, oder schon erlebt hatte und dann die messianische Herrlichkeit erhoffte; sie passen sehr gut in die Zeit von 27 9–11, also an das Ende des 2. Jahrh. unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.). Zum Überfluss zeigt auch v. 7, dass v. 5 f. Zusatz sind; denn v. 7 greift über v. 5 f. hinweg auf v. 1–4 zurück.

2) 28 7–22 Drohworte an die sich weise und sicher dünkenden Spötter zu Jerusalem,

an die Priester und Propheten v. 7–13 und an die politischen Führer v. 14–22. Der ganze Abschnitt besteht aus Distichen, deren Verse durch Cäsur in drei- oder zweihebige Glieder zerteilt sind.

7 8 die nachträglich, aber von Jes selber (vgl. 30 8) beigefügte Verbindung zwischen v. 1–4 und v. 9–22: auch zu Jerusalem treiben sie es, wie seiner Zeit zu Samarien, als der Untergang nahe war. 7 וְגַם אֵלֶּה *Und auch diese* d. h. und auch die hier, scil. in Jerusalem, *taumeln im Wein und schwanken im Met, Priester und Prophet taumeln im Met, Sind verwirrt vom Wein, schwanken vom Met, Taumeln beim Gesicht, wanken beim Entscheid.* Zu שֵׁכָר vgl. 5 22; נִבְלְעוּ ist nicht von בָּלַע I *verschlingen*, sondern von בָּלַע II *verwirren* abzuleiten vgl. 3 12 19 3 15 und מִן bedeutet „infolge von“. פְּלִילִיָּה ist der priesterliche Entscheid, der Rechtsspruch der Priester, רֹאֶה = רָאִי das Gesicht, die Vision der Propheten; פָּקוּ (wegen des Gleichklangs, vgl. שָׁגוּ, mit dem Ton auf der Endsilbe) von פוק *taumeln* ist intransitiv und daher wohl mit Duhm, Cheyne בַּפְּלִילִיה zu lesen. Das Treiben der Propheten und Priester, das Jes schildert, hat wenig gemein mit der Jahweverehrung, wie sie Amos, Hosea und Jesaja forderten, es erinnert weit mehr an die „heilige Raserei“ der kanaanäischen Nebīim oder an die Taumelfeste im thrakischen Dionysosdienste, bei denen die Feiernden, von berauschenden Getränken erregt, in Verzückung gerieten und zu Visionären wurden, vgl. Rohde, Psyche II² 4–22. 8 Die Schilderung (v. 7) ist nicht zu stark, *denn* (כִּי) Jes trifft die Propheten und Priester, und als ihre Genossen beim Opferschmause die königlichen Beamten und politischen Leiter des Volkes, in merkwürdiger Verfassung und Lage: *Denn alle Tische,* auf denen die Opfer im Tempelvorhof verzehrt wurden, *sind voll von Gespei, Unflat...... bis auf den letzten Raum.* So ist mit Duhm die Mitte des Distichons nach קִיא zu setzen und צֹאָה als der einzige Rest der ersten Hälfte des zweiten Stichos anzusehen. Über den Verlust Vermutungen anzustellen, ist hier nicht einladend; man entfernt sich gerne von der Scene, bei der Jes die jerusalemischen Führer überrascht hat. Über ähnliche Ausschreitungen vgl. I Sam 1 13 f. Am 2 8 Jes 22 13 Neh 2 11.

Die Überraschten empfingen Jes mit spöttischen Worten; der Wein machte ihnen Mut und nahm ihnen jede Scheu vor dem Propheten: 9 f. Sie spotten, indem sie zu einander sagen: *Wem will er das Verstehen eröffnen und wen das Hören lehren, Etwa von der Milch Entwöhnte, von der Brust Abgesetzte?* d. h. Wozu erscheint er bei uns? will er wieder uns erst noch lehren, wie man zum Verstehen und zum Hören dessen, was Gott will, was Gottes Willen ist, gelange (דֵּעָה und שְׁמוּעָה sind einander völlig parallel; wie דֵּעָה das Verstehen, Erkennen, so bedeutet שְׁמוּעָה nicht „das Gehörte“, „die Predigt“, sondern „das Hören“ scil. des göttlichen Wortes, die „Audition“)? Meint er, wir seien immer noch Kinder, erst von der Milch entwöhnt oder soeben von der Mutterbrust עַתִּיק „abgesetzt“, „weggenommen“, dass er uns mit Dingen kommt, die für Abc-Schüler gut sein mögen, mit denen man aber gewiegte Männer, wie sie sind, verschonen sollte? Da braucht es andere Machenschaften

und Vorkehrungen, weise Berechnung und kluge politische Aktionen. Diese Männer haben keine Idee davon, welche Kraft der Gotteserkenntnis im prophetischen Sinne (vgl. דַּעַת אֱלֹהִים Hos 4 1 6 5 4 6 6) und dem „Hören“ auf Gott (שְׁמוּעָה) innewohnt, wie man heute vielfach das Evangelium verkennt, es für Frauen und Kinder noch für genügend hält, aber in allerlei Bestrebungen der Sozialpolitik oder der ethischen Kultur das alleinige Heil sieht. Spottend ahmen sie des Propheten Worte nach **10**: *Denn: Ṣaw laṣaw ṣaw laṣaw, Ḳaw laḳaw ḳaw laḳaw; Ein Weilchen da, ein Weilchen dort!* Man hat alles Mögliche aus diesen Worten gelesen. Gewöhnlich erklärt man קו nach v. 17 als *Richtscheit, Richtschnur* und lässt dann צו etwas ähnliches bedeuten, etwa *Messschnur*, so Guthe in den textkrit. Anmerkungen bei Kautzsch. Allein damit gewinnt man keinen verständlichen Sinn. Duhm denkt, dass „wir es hier mit einer sprüchwörtlichen Redensart aus der niedrigen Volkssprache zu thun haben, wahrscheinlich sind ṣaw laṣaw ḳaw laḳaw onomatopoetische Laute, etwa den Tropfenfall oder den Schall eiliger Fusstritte nachahmend, mit denen Jesajas ewiger Redefluss und sein beständiges Hin und Her verhöhnt werden soll“; Meinhold dagegen denkt, dass das Pappeln beim Sprechenlehren kleiner Kinder nachgeahmt sein soll, von denen ja v. 9 die Rede ist. Aber bei diesen beiden Erklärungen versteht man nicht, warum „ein Weilchen da, ein Weilchen dort“ hinzugefügt ist. Es dürfte sich daher vielmehr um das Gehenlehren handeln, und man hört in den Worten die Nachahmung des Schalls vom Trippeln der Füsschen, womit die Kinder zum Gehen angeleitet werden sollen. Solch einem Elementarunterricht gleicht Jesajas Rede nach dem Spotte dieser „gewiegten und klugen“ Männer, die das Gehen schon längst verstehen und die Wege, die sie einzuschlagen haben, viel besser kennen.

Die Antwort **11—13** auf diesen Spott hat ihnen Jes nicht erspart; sie passt vortrefflich zu der gegebenen Erklärung von v. 10: Jahwe wird ihnen durch die Assyrer Unterricht im Gehen erteilen, durch die Assyrer, deren Sprache den Jerusalemern auch wie Stammeln und Stottern vorkommt (v. 11), einen Unterricht zum Gehen — ins Verderben (v. 13). **11** Dem כִּי seiner Gegner setzt Jes ein anderes כִּי gegenüber *Ja wohl! Mit stammelnden Lippen*, eigentlich: durch solche, die Stammelnde von Lippe sind, *und in fremder Zunge Wird reden zu dem Volke da;* das Subjekt giebt v. 12aα: *der, der zu ihnen gesprochen hat.* Jahwe wird nun auf assyrisch „mit diesem Volk da“ d. h. mit dieser Sippschaft da reden; was er früher gesprochen hat, wollten sie ja nicht hören. **12**: *„Das ist die Ruhe; schafft Ruhe dem Müden, Und das ist die Erholung!“ Doch sie wollten nicht hören.* Diese Zusammenfassung des Inhalts der Reden Jahwes ist kurz und darum schwierig. Die wahre Ruhe, die dem müden, d. h. dem von allen den politischen Aktionen am meisten in Mitleidenschaft gezogenen Bürger wirklich Erholung brächte, ist nicht näher bestimmt; aber aus 30 15 ist zu entnehmen, dass die Abkehr und Ruhe, das Stillesein und Vertrauen auf Jahwe d. h. eben der Verzicht auf das Spielen einer politischen Rolle, das Aufgeben aller der kriegerischen Aspirationen und der politischen Machenschaften gemeint ist. Das würde dem Bürger, der durch den Aufwand für die Kriegsbereitschaft und den Kriegs-

dienst ermüdet wird, eine Erquickung und Erholung sein. Nicht das Bündnis mit Ägypten, sondern die Koncentration und Reduktion auf Jahwe und seinen Willen würde das Volk stark und ruhig machen. Zu v. 12ᵇ vgl. bes. 30 15 und zu אָבוֹא statt אָבוּ s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 23 i. **13** Da sie die Mahnung nicht hören wollten, *wird ihnen werden* d. h. hier: wird an ihnen nun zur Wahrheit werden und zur Ausführung kommen *das Wort Jahwes,* über das sie v. 10 spotteten: Die Assyrer werden nun ihren Unterricht in die Hand nehmen, aber dessen Ergebnis ist nicht Ruhe und Erquickung, sondern Verderben. Wenn dann aus assyrischem Munde die Jerusalemer ṣaw laṣaw etc. vernehmen, werden sie gehen müssen, um rückwärts zu fallen und zu zerschellen. Die beiden letzten Wörter וְנוֹקְשׁוּ וְנִלְכָּדוּ, vielleicht auch noch das drittletzte, sind wahrscheinlich aus 8 15 hierher versetzt (so DUHM); der jähe Fall ist das Ende ihres Gehens.

14 ff. brauchen nicht bei derselben Gelegenheit gesprochen zu sein, wie v. 7–13; durch אַנְשֵׁי לָצוֹן לָכֵן, und v. 14 überhaupt kann die Verbindung erst nachträglich hergestellt sein vgl. zu v. 7 f. Dass aber die gleiche Situation, wie v. 7–13, vorausgesetzt ist, ergiebt sich aus dem Inhalt. **14** Der Ausdruck הָעָם הַזֶּה scheint hier nicht, wie v. 11, das Urteil des Propheten, sondern der Herren zu Jerusalem, die verächtlich von ihren Leuten denken, zu kennzeichnen. Diese Herren sind Spötter über den Propheten und hochfahrende Verächter des Volkes, mit dem sie nach Gutdünken umspringen zu können denken. **15**, der Vordersatz, zu dem v. 16 ff. den Nachsatz bilden, stellt den Wahn der Grossen in Jerusalem dar, gegen jede Gefahr gefeit zu sein: *wir haben geschlossen einen Vertrag mit dem Tod Und mit Scheol eine Vereinbarung getroffen.* Dass das vielleicht falsch vokalisierte חֹזֶה, wie חָזוּת v. 18, wegen des parallelen בְּרִית nur den Sinn von Vereinbarung haben kann, ist kaum zu bezweifeln; wie es aber zu diesem Sinne kommt, ist unsicher: man denkt, es könnte urspr. das bei dem Vertrag verabredete Zeichen, das den Vertrag jederzeit als geschlossen beweise, als das „Sichtbare“ bezeichnet haben (BUHL), oder es sei die „Erscheinung“ des Toten oder der Todesgottheit zum Abschluss des Vertrages gemeint (DUHM). Die von KRÄTZSCHMAR (Bundesvorstell. 52) vorgeschlagene Änderung in חָסוּת *Zuflucht* 30 3 stimmt nicht zur Konstruktion. Die diplomatische Verbindung mit Ägypten verleiht den Jerusalemern die Zuversicht völliger Sicherheit; jedoch macht der Ausdruck (vgl. auch zu v. 7) wahrscheinlich, dass das Bündnis mit Ägypten ägyptische Mysterien und Zauberei nach Jerusalem gebracht hat, durch welche man sich vor Tod und Scheol geschützt glaubte, gerade wie das Bündnis mit Syrien den Israeliten den Adoniskult brachte 17 10 f. In den Augen des Propheten ist diese Magie und Zauberei natürlich nichts als Lug und Trug, כָּזָב und שֶׁקֶר, er kann sie nicht anders bezeichnen und darum legt er diese Bezeichnung auch den Jerusalemern in den Mund, um recht schneidend sein Urteil über ihre Illusion und ihren Wahn zu fällen: Wir sind gegen alles Unglück gefeit, *Denn wir haben Lüge zu unserer Zuflucht gemacht und in Trug uns geborgen.* Mit Ḳĕrē ist wie v. 18 שׁוֹט und יַעֲבֹר zu lesen; ferner aber ist doch eine „daherflutende“ oder „überschwemmende“ Geissel, trotz der gleichen Vermischung der Bilder im Koran 89 12, zu merkwürdig und, da שׁוֹט kaum die „stürmisch bewegte Flut“ bedeutet,

שׁוֹטֵף mit Duhm in שׁוֹטֵט zu verbessern, sodass dieses Wort שׁוֹט untergeordnet ist und beides zusammen vielleicht *eine Stachelpeitsche* bezeichnet vgl. 10 26 und Jos 23 13: *Die Geissel des Geisslers, wenn sie daherfährt, wird uns nicht erreichen, Denn* etc. **16** Diesem Wahn und Aberglauben stellt der Prophet den wahren Glauben, der keine Illusion ist und keine Enttäuschung bereitet, gegenüber: *Darum hat so gesprochen der Herr Jahwe: Siehe ich lege in Zion als Fundament einen bewährten Stein, Einen kostbaren Gründungseckstein: wer glaubt, weicht nicht.* Für יִסַּד, das man als Adjektivsatz zu dem Suffix in הִנְנִי erklärt („siehe mich, der gelegt hat"), ist mit LXX, Targ., Pesch. und manchen neueren Erklärern das Part. יֹסֵד zu lesen; יִסַּד setzt die Masora wegen 14 32 vgl. Cheyne und König Syntax § 344 o, aber das Perf. ist nicht einmal gut, denn Jahwe ist eben noch daran, das feste Fundament in Zion zu legen, dazu schickt er seine Propheten. אֶבֶן und מוסד sind wiederholt, zur Differenzierung hat die Masora das zweite als part. Hoph. punktiert, aber eine „gegründete Gründung" ist nicht mehr als eine wirkliche „Gründung" und daher מוּסָּד überflüssig; dasselbe ist der Fall mit dem ersten אבן, es rührt wohl mit dem einen מוסד von einer Glosse אֶבֶן מוּסָד *Fundamentstein* her, deren Bestandteile dann auf die beiden Zeilen verteilt wurden. Jes gebraucht diese gewöhnlichste Bezeichnung nicht, sondern bezeichnet den Grundstein zuerst als אֶבֶן בֹּחַן einen Stein, der die Prüfung auf seine Festigkeit besteht, dann als פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד einen kostbaren Gründungseckstein; die beiden Stat.-constr.-endungen an Subst. und Adj. sind auffallend, doch wird kaum zu ändern sein, und die Annahme eines Subst. in יִקְרַת hilft nicht viel vgl. die ähnlichen Stat.-constr.-reihen v. 1 und Ges.-Kautzsch[26] § 130 f Anm. 3. Für das unverständliche יָחִישׁ *eilen, fliehen* setzt LXX יֵבוֹשׁ *zu Schanden werden* voraus, besser aber ist mit Cheyne, Guthe, Duhm יָמוּשׁ *weichen* (vgl. 22 25 46 7 54 10) als ursprüngliche Lesart zu vermuten. Also: *Wer glaubt, weicht nicht* ist der kostkare Eckstein der Gründung Jahwes auf Zion; der Glaube, der so verborgen und unsichtbar ist, wie der Eckstein des Fundamentes, aber dennoch alles trägt, das Vertrauen auf Jahwe ist der feste Punkt, der nicht wankt, und wer diesen Glauben hat, wer in dieser innerlichen Verbindung mit Jahwe steht, besitzt das δός μοι ποῦ στῶ, um nicht zu weichen, sondern um allen weltlichen Mächten gewachsen zu sein. Es ist dasselbe Fundament, das Jes schon Ahas nannte 7 9 (s. zu jener Stelle), und nicht der Zion noch der Tempel auf demselben. **17** schildert zunächst in v. 17a die Jahwegründung auf Zion weiter: *Und ich werde Recht zur Richtschnur machen und Gerechtigkeit zur Setzwage.* Auf dem Fundament des Glaubens errichtet Gott sein Reich, aus dieser innigen Verbindung mit ihm erwachsen Recht und Gerechtigkeit, das sind die Kräfte und Mächte, die in seinem Reiche entscheiden und herrschen; Gottes Reich ist ein ethisches Reich, und die Sittlichkeit erwächst aus „Glauben" d. h. aus der Religion. Die zweite Vershälfte: *Und Hagel wird die Zuflucht wegfegen und Wasser das Versteck fortschwemmen,* zeigt dann, wie das auf Lug und Trug gebaute Gebäude der jetzigen Herren hinweggeschwemmt wird. Ihr Haus ist auf keinen festen Grund, sondern auf Sand gebaut, es bricht zusammen und wird weggeschwemmt vgl. Mt 7 24–27. יָעָה kommt nur hier vor, be-

deutet aber *wegraffen,* vgl. יָעִים *Schaufeln* z. B. Ex 27 3. כָּזָב ist mit Duhm und Cheyne als nach v. 15[b] eingesetzte Glosse zu entfernen, das entsprechende שֶׁקֶר fehlt ja bei סֵתֶר und der Rhythmus gewinnt bei seiner Entfernung. Die Assyrer sind der Gewittersturm, der verheerend und zerstörend die Hoffnungen der Jerusalemer hinwegfegt vgl. schon 2 12 ff. **18** Der „Bund mit Tod und Scheol“ (v. 15) d. h. der Vertrag mit den Todesmächten auf Schonung und Schutz fällt dann dahin: *Zerbrochen ist euer Vertrag mit dem Tode und euer Bund mit Scheol ungiltig.* Für וְכֻפַּר, das man von einer unsicheren Grundbedeutung als *weggewischt werden* oder mit Vergleichung von Gen 6 14 als *überschmiert* = *ausgelöscht werden* zu erklären versucht, ist mit Houbigant u. a. וְתֻפַר vgl. 8 10 zu lesen; zu חָזוּת *Bund* vgl. zu חֹזֶה v. 15. Ist der Vertrag ungiltig, so senden Tod und Scheol ihre Plagen und Seuchen vgl. Hos 13 14, dann wird auch *die Geissel, wenn sie einherfährt,* nicht zu kurz sein; über שׁוֹט שׁוֹטֵף s. v. 15. *Ihr fallt ihr anheim* לְמִרְמָס eigentl. zur Zertretung, offenbar aber im Sinne von *zur Vernichtung;* es wird nicht nötig sein mit Duhm לְמוּסָר „zur Züchtigung“ zu lesen. **19** Die Geissel *so oft sie daherfährt, wird sie euch* (gerade euch, daher אֶתְכֶם, euch die Grossen) *fassen.* Und zwar wird sie unaufhörlich einherfahren: *Denn Morgen für Morgen fährt sie daher, am Tag und in der Nacht, Und dann wird es rein Entsetzen sein, auf Audition sich zu verstehen.* שְׁמוּעָה heisst auch hier wie v. 9 das „Hören“, die Audition, und nicht den durch die Schläge der Geissel erteilten Unterricht; denn, wenn die Assyrer kommen, wird das, was Jahwe zu hören giebt und was dann von keinem mehr, wie jetzt von den Priestern und Propheten bei Met und Wein (v. 7), unter den Schlägen des Gerichts misszuverstehen ist, entsetzlich und schaudererregend sein.

Die Verse 20–22, die auf diese kräftigen, wie ein Abschluss klingenden Worte זְוָעָה—שְׁמוּעָה folgen, schildern v. 20 21 das furchtbare Gericht und richten an die Spötter eine letzte Mahnung v. 22. **20** Mit einem Sprichwort sagt Jes, dass alle Versuche und Mittel, sich vor dem Gerichte zu schützen, nichts helfen: *Denn zu kurz ist das Lager sich zu strecken und die Decke zu schmal sich darein zu wickeln.* Das כְּ fällt auf: die Decke ist schmal „im Vergleich zum“ Einhüllen, doch wird man nicht מֵהתכנס einsetzen müssen; Cheyne hält den Vers für späteren Ersatz einer unleserlichen Stelle oder für eine Randbemerkung. **21** Das Sprichwort v. 20 hat hier seine Anwendung, *denn wie am Berg Perazim,* wofür II Sam 5 20 בַּעַל פְּרָצִים steht, *erhebt sich Jahwe, wie im Thal bei Gibeon tobt er.* In II Sam 5 25 steht גֶּבַע für Gibeon, aber auch die Parallelstelle I Chr 14 16 hat Gibeon. Wie in den Philisterkriegen Davids Jahwes Eingreifen wahrnehmbar war, so wird es auch dann sein, wenn die Assyrer erscheinen und Jahwe sich erhebt, *Um sein Werk zu vollbringen — befremdlich ist sein Werk —, Und um seine Arbeit zu verrichten — seltsam ist seine Arbeit.* Was er thut, ist befremdlich; er schreitet nicht ein gegen die Feinde, sondern seine Erhebung und sein Toben ist gegen sein Volk gekehrt: er verfährt assyrisch mit seinen Grossen vgl. auch 8 13 29 14. **22** *Und nun, verlegt euch nicht aufs Spotten, dass nicht noch fester werden eure Bande, Denn Vertilgungsbeschluss habe ich von Jahwe der Heere gehört.* Das Spotten sollen die Herren des Volkes (v. 14) lassen; sonst werden die Bande nur noch

fester, die sie wegen ihrer Sünde mit der Strafe zusammenknüpfen vgl. 5 18. Um diese Stricke handelt es sich und nicht um die assyrischen Fesseln. Der Spott macht die Stricke nur noch fester und jede Rettung noch unmöglicher; denn Jes hat „gehört" (vgl. שְׁמוּעָה v. 9 u. 19), ihm ist sicher von dem Herrn der Heere kund: כָּלָה וְנֶחֱרָצָה *Vertilgung und Beschlossenes,* ein ἓν διὰ δυοῖν für: festbeschlossene Vertilgung. אֲדֹנָי fehlt mit Recht in LXX, Pesch. und einigen Manuskripten, gleicherweise ist עַל־כָּל־הָאָרֶץ eine spätere Zuthat; *über die ganze Erde* soll die Deutung der für die Juden so wenig erfreulichen Worte auf das allgemeine Weltgericht ermöglichen, vgl. zu 10 23.

Der Abschnitt 28 7–22 enthält Worte Jes's aus der Zeit, da das Bündnis mit Ägypten geschlossen war und sich die Leiter des Volkes durch dasselbe vor jeder Gefahr gedeckt wähnten. Jes sieht sicher ganz anderes voraus: כָּלָה וְנֶחֱרָצָה; nicht Diplomatie, sondern „Glauben" an Jahwe ist das Fundament. Es mögen drei verschiedene Worte sein (v. 7–13 v. 14–19 v. 20–22); aber sie gehören derselben Zeit und Situation an. Am besten verlegt man sie in den Anfang des ägypt. Bündnisses c. 703 v. Chr.

3) 28 23–29 Ein Lehrgedicht zur Veranschaulichung der Handlungsweise Jahwes.

Auf die bestimmte Aussage von v. 22, dass der Untergang definitiv beschlossen sei, kommt die Belehrung unerwartet, dass man die Methode Jahwes an dem Thun des Landmanns kennen lernen könne, der nicht in einemfort pflüge und den Acker aufbreche, sondern nach dieser Arbeit ihn mit allerlei Samen versehe, der auch je nach der Art der Frucht beim Dreschen verschieden verfahre, um die Körner nicht zu verderben. Denn offenbar soll man daraus erkennen, dass Jahwes Gericht keine Vernichtung will und dass er in seiner Weisheit das richtige Verfahren wählt, um seinem Volk eine Zukunft zu bereiten. Dass Jes selber seinen Worten v. 7–22 auf diese Weise die Spitze abgebrochen habe, ist unglaublich; dagegen versteht man sehr wohl, wie ein Späterer dieses Gleichnis zum Verständnis des vorangehenden Abschnitts beifügte. 28 23–29 sind ein nachexilischer Zusatz (so auch Cheyne und Brückner), der alle vergangenen Gerichte als die Vordereitung der besseren Zukunft auffasst. Jahwe ist selber der weise Pflüger und Drescher; biese weiter auf Assyrer, Babylonier und Perser zu deuten, ist man nicht berechtigt. Das Gedicht zerfällt in zwei zehnzeilige Strophen, die beide mit ähnlicher Aussage abschliessen, vgl. v. 26 mit v. 29.

Die erste Strophe v. 23–26 beginnt **23** mit der bei Gedichten beliebten Aufforderung, dem Dichter Gehör zu leihen, vgl. Gen 4 23 Dtn 32 1 s. auch Jes 5 1. אִמְרָה ist ein poetisches Wort und steht auch Gen 4 23 in Parallele mit קוֹל. **24** f. Das Pflügen und Säen des Landmanns; v. 24 enthält die Frage: thut der Landmann in einemfort nur das eine? nämlich pflügen, aufbrechen und eggen? *Pflügt in einemfort der Pflüger, Bricht er auf und eggt seinen Acker?* Das vorangestellte כָּל־הַיּוֹם gehört zum ganzen Vers; לִזְרֹעַ ist mit Duhm als eine den Sinn verwirrende Glosse zu יְפַתַּח zu tilgen, denn vom Säen darf hier nicht die Rede sein, das erst als zweite Thätigkeit des Landmanns neben dem Pflügen v. 25 hervorgehoben ist. Die Bedeutung von יְשַׂדֵּד ist nicht ganz sicher. **25** Die Antwort auf die Frage v. 24: *Nicht wahr, wenn er seine* (nämlich: des Ackers) *Fläche geebnet hat, So streut er Dill und sprengt Kümmel Und legt Weizen und Gerste Und Spelt als dessen Einfassung.* Die in der ächten LXX und in Pesch. fehlenden Wörter שׂוֹרָה und נִסְמָן sind aus Versehen des Schreibers entstanden, der die Korrektur nachbrachte, aber

die Fehler nicht tilgte (so Wellh., Cheyne, Duhm). Für die Sorgfalt, die man beim Säen anwendet, um den Samen zu sparen, vgl. ZDPV, 1886, 29. Das Suffix an גְּבוּלָתוֹ ist neutrisch auf die verschiedenen vorher genannten Getreidearten und Sämereien zu beziehen und nicht auf den Landmann: der gesäete Spelt bildet die Einfassung (= גְּבוּלָה) der andern Saaten. **26** *Und zwar unterwies ihn Jahwe zum Rechten, Sein Gott gab ihm Belehrung.* Offenbar ist das zu י׳ abgekürzte יהוה irgendwo in diesem Verse ausgefallen, am besten wohl mit Duhm und Cheyne nach יִסְּרוֹ (perf. Pi. mit Suff.), wenn nicht vielleicht zwischen אֱלֹהָיו und יוֹרֶנּוּ. Das rechte Verfahren (מִשְׁפָּט) beim Ackerbau hat der Landmann von Jahwe gelernt, eine Anschauung, die sich ähnlich bei fast allen Völkern findet; merkwürdig wäre es nur, wenn die Israeliten, die den Ackerbau von den Kanaanäern, also von dem Landesgott Baal, erlernten, und unter denen sich deshalb bis in Jeremias Zeit Opposition gegen den Ackerbau als eine mit dem ursprünglichen Jahwe in Widerspruch stehende Beschäftigung erhalten hat (vgl. die Rechabiten), schon zu Jesajas Zeit diesen Ursprung ganz vergessen haben sollten. Unser Gedicht passt auch in dieser Hinsicht besser in die nachexilische Zeit, vgl. JSir 7 15: γεωργία ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένη.

Die zweite Strophe v. 27–29: ein neuer Beweis für die Weisheit Gottes aus dem zweckmässigen Verfahren des von Gott unterrichteten Landmanns beim Dreschen, mit כִּי an v. 26 angeknüpft: Jahwe belehrte ihn, das ersieht man auch beim Dreschen, *denn* etc.; für uns genügt mit demselben Sinn ein *auch.* **27** *Auch wird Dill nicht mit der Schleife gedroschen, Noch das Wagenrad über Kümmel in Umlauf gebracht: Sondern mit dem Stabe wird Dill geklopft Und Kümmel mit dem Stecken.* Kümmel und Dill (Schwarzkümmel) würden durch die Behandlung mit חָרוּץ d. h. dem mit spitzigen Steinen versehenen Schleifbrett und mit den Rädern des Dreschwagens verdorben. Zu diesen Dreschmaschinen vgl. Benzinger Archäol. § 32 S. 209f. und ZDPV 1886, 40—45; zu dem Klopfen mit dem Stocke vgl. Jdc 6 11 Rt 2 17. **28** Der Anfang kann nur als Frage gefasst werden, wenn er einen Sinn geben soll: *Wird etwa Brotkorn zermalmt?* לֶחֶם ist = Brotkorn wie z. B. 30 23 Gen 41 54 Ps 104 14. Immerhin ist die Zeile so kurz, dass etwas weggefallen sein wird. Das Folgende giebt die Antwort: *Nein! nicht immerzu drischt er drauflos* etc. Ist אָדוֹשׁ nicht eine zu tilgende Verschreibung des folgenden Wortes, so wird man das א allein zu entfernen haben, da das Verbum אָדַשׁ ganz singulär wäre. Im übrigen Teil des Verses stören die Rosse, die zudem noch als פָּרָשִׁים „Reitpferde“ bezeichnet sind, da ihre Verwendung beim Dreschen in alter Zeit sehr fraglich ist und sie doch vor den Wagen gehörten (Duhm). Die leichteste Änderung fordert der Vorschlag von Duhm, וּפֵרְשׂוֹ וְלֹא „so wirft er es auseinander“ zu lesen. Das giebt auch einen guten Sinn: *Hat er das Rad seines Wagens darübergetrieben, So wirft er es auseinander* (worfelt es), *er zermalmt es nicht,* und ist daher der Korrektur in וַחֲרוּצוֹ *und seine Dreschschleife* (Grätz, Cheyne) vorzuziehen. Auch die Kunst des Bauern, das Korn richtig zu dreschen, ohne es zu zermalmen, ist nicht seine eigene Erfindung **29**: *Auch dies ist von Jahwe ausgegangen, Er hat wunderbaren Rat, besitzt grosse Einsicht.* So wenig der von Jahwe gelehrte Bauer beim Dreschen

das Korn zermalmt und vernichtet, wird sein Lehrmeister Jahwe bei seinem Verfahren mit seinem Volke dessen Zerstörung und Untergang herbeiführen.

Wenn das Gedicht v. 23–29 den gewöhnlich darein gelegten Sinn, dass Jahwe schon zur rechten Zeit das von Jesaja gedrohte Vertilgungsgericht halten werde, haben sollte, müsste es ganz anders lauten und z. B. von einem Zermalmen des Kornes sprechen oder von einer Galgenfrist reden, die Jahwe zu bestimmen sich vorbehalten habe. Aber das Gedicht ist nicht von Jesaja, es gehört in die nachexilische Zeit; dafür spricht ausser dem Sinn des Ganzen bes. v. 26, sowie auch die der spätern Literatur angehörigen Ausdrücke יִסֵּר *belehren* vgl. Prv 31 1 und תּוּשִׁיָּה, das nur in nachexilischen Schriftstücken sich findet. Vgl. auch M. Brückner Die Komposition des B. Jes. c. 28—33, S. 71—77.

4) 29 1–14 **Drei Stücke aus den Jahren vor der Belagerung Jerusalems durch Sanherib** (um 703 v. Chr.).

a) 29 1–8 Das befremdliche Schicksal Jerusalems.

1 *Weh Ariel, Ariel, du Stadt, wo David sein Lager aufschlug, Fügt Jahr zu Jahr! Lasst die Feste kreisen!* Was mit אֲרִיאֵל gemeint ist, wird aus der Beifügung „Stadt, wo David sein Lager aufschlug" klar; es ist Jerusalem, das David zum Königsitz erhob (zu dem stat. constr. קִרְיַת mit abhängigem Verbum vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 d). Wie Jerusalem jedoch zu dieser Bezeichnung kommt, ist fraglich: die Deutung „Gotteslöwe" II Sam 23 20 bleibt jedenfalls unverständlich; eher ist an die Bedeutung „Opferherd" zu denken, aber dann darf man אריאל nicht als ein Kompositum mit אֵל als zweitem Bestandteil betrachten, da es Hes 43 15f. den Artikel hat und in der Meša'inschrift Z. 12 wahrscheinlich ein Nomen regiert, sondern muss darin eine Bildung mit dem Afformativum ל resp. *-al* (vgl. כַּרְמֶל, חַשְׁמַל) von dem Verbum אָרָה „angebrannt sein" (vgl. arab. *'irja* Feuerherd) sehen. Die einfache Bezeichnung Jerusalems als Opferherd ist sehr undurchsichtig, und wenn es erst v. 2 zu einem solchen für Jahwe wird und diese Ähnlichkeit nur einen Zug in dem Schicksal Jerusalems bildet, so dürfte die Annahme Cheynes am wahrscheinlichsten sein, dass man v. 1 2ª u. 7 אֲרִיאֵל zu punktieren habe und dass diese Form eine absichtliche Modifikation von אֻרוּשָׁלֵם, dem alten Namen für Jerusalem (vgl. *Urusalim* auf den Amarna-tafeln), sei, um zu sagen, Jerusalem werde nicht länger *Uriel*, sondern *Arial* = Opferherd, der vom Blut der Erschlagenen trieft, heissen vgl. zu v. 2ᵇ. Aus v. 1ᵇ ist zu ersehen, dass wieder ein Festcyklus zu Ende ist, die Rede somit an die beim Herbstfest Versammelten gerichtet ist. Es mögen noch ein- oder mehrmal die Feste kreisen; bald werden die Zeiten sich ändern. 2 Jahwe ergreift selber das Wort; es ist daher möglich, dass die Überleitung von v. 1 zu v. 2 ausgefallen ist (Duhm, Cheyne). *Dann werde ich Ariel* resp. Uriel *bedrängen und wird Gestöhne und Stöhnen entstehen, Und sein wirst du mir wie ein Opferherd,* wie ein Arial. Mit Duhm ist für וְהָיְתָה die 2. Pers. femin. וְהָיִית auf Jerusalem-Uriel bezüglich zu lesen, da auch im Folgenden, bes. schon in der zweiten Hälfte (v. 3ª) unserer Verszeile, Jerusalem angeredet ist. Beachte die Paronomasie תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה. Wenn Jahwe Jerusalem bedrängt, dann wird Gestöhne und Stöhnen anstatt des Festjubels zu hören sein, dann wird ihm Uriel ein Arial, ein Opferherd, da er nun ein Schlachten anrichtet und die ganze Stadt und ihre Umgebung vom Blute der erschlagenen Menschen

trieft, wie sonst der Opferherd an den grossen Festen von dem der geopferten Tiere. 3ᵃ *und ich lagere mich wider dich* כַּדּוּר; wie man dies Wort erkläre: „wie ein Ball“ oder „wie im Kreise“, es passt nicht zu עַל und nicht zum Belagern, das doch im Kreise geschieht. Auch die Lesung כִּדוֹר = כִּידוֹר Hi 15 24 (DUHM) ist sehr problematisch, da die Bedeutung Kriegsgetümmel für dies Wort selber nicht feststeht. Daher ist mit LXX, LOWTH und vielen Neueren כְּדָוִד *wie David* zu lesen. Jerusalem ist Jahwe eine kanaanäische Stadt geworden, die er belagert, wie einst David, und ihre Bewohner sind ihm Kanaanäer. Darum heisst es v. 3ᵇ: *Ich ziehe immer enger gegen dich die Heeresposten zusammen und werfe Schanzen gegen dich auf.* Es wird zu einer förmlichen Belagerung kommen, die den Ring immer enger zieht und mit den Belagerungswerken immer näher rückt. 4 *Dann wirst du unten von der Erde her reden und aus dem Staube tönt gedämpft deine Rede.* וְשָׁפַלְתְּ steht adverbiell vor dem asyndetisch folgenden Hauptverb vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 120 g, und תִּשַּׁח, Niph. von שָׁחַח, bedeutet: gebeugt, gedämpft werden, also von der Stimme: gedämpft tönen. Jerusalem liegt vor dem Belagerer im Staube, sein Stolz und Jubel sind verschwunden.

Zu v. 4ᵃ giebt v. 4ᵇ die Erklärung eines Glossators, wie die genaue Parallele zeigt: *Es wird deine Stimme sein wie die eines Gespensts aus der Erde, und aus dem Staube wird deine Rede flüstern;* so gedämpft wird ihre Rede sein, wie das Geflüster eines Totengeistes vgl. 8 19.

5 bis עָרִיצִים: *Und sein wird wie dünner Staub der Schwarm deiner Feinde* (oder viell., wenn man צָרַיִךְ liest: deiner Bedränger) *Und wie zerstiebende Spreu der Schwarm der Tyrannen.* Diese Worte passen nicht in den Zusammenhang; vorher und nachher ist nicht von dem Feinde als leichtem Staub, noch von der Rettung Jerusalems die Rede, denn Jahwe ist der Feind und die schwerste Heimsuchung der Stadt das Thema. Auch ist das Metrum nicht dasselbe; vorher enthalten die Hälften der Verszeilen meist drei Hebungen, hier aber in der Regel nur zwei. Endlich kommt עָרִיצִים nur in späteren Stücken vor. Dieses Distichon stammt daher nicht von Jesaja (so auch DUHM, CHEYNE).

Die Fortsetzung von v. 4ᵃ bildet der Schluss 5ᵇᵝ, der mit 6 zusammengehört: *Dann geschiehts plötzlich urplötzlich, von Jahwe der Heere wirst du heimgesucht* (l. תִּפָּקְדִי 2. Pers. femin.) *Mit Donner und Dröhnen und lautem Schall, Sturm und Wetter und der Flamme verzehrenden Feuers.* Es handelt sich nur um eine Strafheimsuchung: Jahwe, der die belagernden Assyrer leitete, fällt dann urplötzlich über Jerusalem her; mit Donner und Blitz, mit Sturm und Wetter fährt er darein und der längst drohende und vorbereitete Zusammenbruch tritt plötzlich ein vgl. 30 13.

7 und 8 sind spätere Zusätze zu der mit v. 6 deutlich abgeschlossenen Prophetie. In v. 7 erinnert nicht nur „der Schwarm der Völker“, sondern auch das Metrum an v. 5ᵃᵇᵅ; beide Verse stammen daher von derselben Hand, beide haben auch denselben Zweck, den Worten Jesajas eine tröstliche Deutung zu geben: *Und es wird sein wie ein Traum, ein Gesicht der Nacht, Der Schwarm all der Völker, die wider Uriel streiten,* d. h. es kommt die Zeit, wo die Belagerung durch die Tyrannen (v. 5) mitsamt all ihrer Angst vorüber ist, wo sie

nur noch als ein Traum erscheinen wird. Der Rest von v. 7 enthält entweder die Trümmer eines weiteren Distichons von ähnlichem Sinn oder wahrscheinlicher, da v. 8 nur auf v. 7ª Rücksicht nimmt, verdorbene Glossen, die im Blick auf v. 2f. sagen wollten, dass nicht allein die feindlichen Völker; sondern auch alle ihre Heeresposten und Belagerungswerke einst nur noch wie ein Traum den Bewohnern Jerusalems vorkommen werden, צביה ist nämlich nach der Vermutung Duhms wohl Verderbnis für מְצָּבֶיהָ resp. מצבֵיהֶם, wie מְצֹדָתָהּ für מְצֹרֹתֶיהָ resp. מְצֹרֹתֵיהֶם.

8 ist Erklärung von v. 7, wie v. 4^b von v. 4^a; aber nach ihr sind die Feinde Zions nicht ein Traum wie in v. 7, sondern die Träumenden: *Und es wird sein, wie wenn ein Hungriger träumt, dass er esse, Dann aber aufwacht ...... und noch ungestillt ist seine Gier Und wie wenn ein Durstiger träumt, dass er trinke, Dann aber aufwacht und noch matt ist und seine Gier noch lechzend, So wird es dem Schwarm all der Völker ergehen, die wider den Zionsberg streiten.* Nach dem ersten הֵקִיץ ist ein dem וְהִנֵּה עָיֵף hinter dem zweiten הֵקִיץ entsprechendes Sätzchen ausgefallen (Duhm).

Die Umarbeitung hat auch hier die Worte Jes's auf die Endzeit umzudeuten verstanden. Jesaja hat im ursprünglichen Bestande (v. 1–4^a $5^{b\beta}$ 6) Jerusalem das Gericht durch die Assyrer und das direkte Einschreiten Jahwes gedroht; Jahwe leitet die Assyrer wie bei Am 9 1–4 und wie bei Hes 4 1–3 die Chaldäer. Die Zuthaten (v. $5^{ab\alpha}$ u. 7) deuten die Prophetie auf das Völkergericht: die Völker ziehen gegen Zion, aber sie erreichen ihre Absicht nicht; sie sind wie zerstiebende Spreu, wenn Jahwe dareinfährt (פָּקַד v. 6 bekommt dann durch diese Beifügung den Sinn einer Heimsuchung *in Gnaden* vgl. 23 17), und für Jerusalem ist die Belagerung vorübergegangen wie ein Traum. Auf dem gleichen Standpunkt mit den Zuthaten stehen die erklärenden Glossen v. 4^b u. 8, die letztere besonders zeigt, wie der Sturm der Völker gegen Zion vergeblich sein wird.

b) 29 9–12 Die Verblendung des ganzen Volkes.

Aus der Hypnose, in die Jahwe das Volk versetzt hat, wird eine völlige Narkose, Erstarrung und Verblendung, werden, wenn Jahwe im Gericht erscheint, das mit Krachen und Donnern (vgl. v. 6) die in Schlaf Versunkenen aufweckt, aber mit seinem Blitzen und schrecklichen Scheine sie gänzlich blind macht und betäubt. **9** *Erstarrt und starrt, erblindet und seid blind! Seid trunken, doch nicht vom Wein, taumelt, doch nicht von Met!* Für הִתְמַהְמְהוּ, das nur *zaudern* von מָהַהּ (vgl. Gen 19 16) bedeuten könnte, ist das Hithp. von תָּמַהּ *staunen*, also הִתַּמְּהוּ, zu lesen (Cheyne, Guthe, Duhm); ebenso ist in der zweiten Zeile der Imperativ zu lesen: שִׁכְרוּ und נֻעוּ (so Duhm und Cheyne). Was geschehen wird, befiehlt der Prophet: Alle werden erstarren vor dem Entsetzlichen, was sie sehen werden, sie werden geblendet und erblinden vor Jahwes Erscheinung und seinem Gericht, taumeln werden sie, wie Trunkene, wenn das Unfassbare geschieht. Unfassbar wird das Gericht ihnen aber sein, denn schon jetzt liegt ein tiefer Schlaf auf ihnen, sodass sie von dem Kommen des Gerichtes nichts merken: **10** *Denn gegossen hat auf euch Jahwe den Geist eines tiefen Schlafs, Hat verschlossen eure Augen und eure Häupter umhüllt.* הַנְּבִיאִים und הַחֹזִים sind unrichtige Glossen, die die „Augen" und „Häupter" auf die Propheten und Seher deuten, während nach Jes eine תַּרְדֵּמָה, ein Tiefschlaf, ein Geist der Schläfrigkeit und Lethargie, von Jahwe „ausgegossen" (da רוּחַ als etwas Materielles gilt), auf dem ganzen Volke liegt. Natürlich würde Jes nicht bestreiten, dass die erste Schuld an dieser Versunkenheit in Schlaf die

blinden Leiter des Volkes treffe; aber das ganze Volk ist wie hypnotisiert, sodass es keine Augen und keinen Sinn mehr hat für das, was Jahwe will und thut. Wohl wird es aus diesem Schlafe durch die Donner des Gerichtes aufgeweckt, aber über dem Schrecken des Gerichts wird es Hören und Sehen, Gehen und Stehen gänzlich verlieren und in völlige Betäubung und Blindheit versinken (vgl. v. 9).

11 und **12** sind ein prosaischer Anhang, der v. 9f. auf die Endzeit bezieht, die Ungläubigen seiner Zeit, welche von dem Kommen des Gerichts nichts wissen wollen, als die in v. 10 geschilderten vom Tiefschlaf Befallenen ansieht und sich eben den Unglauben an die prophetische Eschatologie aus diesem Tiefschlaf erklärt. Den Ungläubigen allen kommt die Weissagung von all diesen Dingen (חָזוּת הַכֹּל) wie die Worte eines versiegelten Buches vor: die Schriftkundigen unter ihnen verstehen sie nicht, weil es ihnen ein versiegeltes Buch ist, in dessen Geheimnis sie nicht eindringen können, und die Analphabeten erst recht nicht, weil sie nicht einmal lesen können. Der Artikel von הַסֵּפֶר הֶחָתוּם v. 11 ist generell = jedes, ein versiegeltes Buch, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126 l.; aber mit Kĕrē ist er bei dem zweiten סֵפֶר zu tilgen. עַל v. 12 steht für אֶל־, wie oft in Stücken später Herkunft.

Der Verf. dieses Anhangs v. 11f. ist nicht Jesaja, sondern einer von den מַשְׂכִּילִים (Dan 12 10), der wie der Verf. von Daniel in den prophetischen Schriften zu lesen versteht und darin die Offenbarung der Ereignisse der Endzeit findet, darum auch den Ungläubigen oder רְשָׁעִים (Dan 12 9f.) gegenüber, die die prophetischen Schriften nicht verstehen, aber in fassungslosem Erstaunen ihre Wahrheit erleben werden, an der jüdischen Eschatologie festhält. Man wird am besten diesen Zusatz in das 2. vorchristliche Jahrh. verlegen, in welchem auch das versiegelte Buch Daniels (Dan 12 4) geschrieben ist.

c) 29 13 14 Die Bestrafung des äusserlichen Gottesdienstes.

13 וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי ist eine nachträgliche Einleitung des mit יַעַן כִּי beginnenden Spruches, ganz wie 3 16; übrigens lesen auch hier manche Codices יהוה für אֲדֹנָי. *Weil sich nähert dies Volk mit seinem Munde Und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber fern von mir hält, Sodass ihre Furcht vor mir nichts wurde als angelerntes Menschengebot.* Gegen die Accente ist בְּפִיו mit dem Vorangehenden zu verbinden und wegen des Singularsuff. in שְׂפָתָיו der Singular כִּבְּדַנִי zu lesen (Duhm, Diehl Das Pron. pers. suff. 49, Cheyne). Für das Pi. רִחַק *fernhalten* liest LXX das Kal רָחַק *fern sein,* was ebensogut ist; dagegen ist kaum mit LXX וְתֹהוּ μάτην für וַתְּהִי zu setzen, da nicht nur ein zweites Prädikat störend wirkte, sondern auch das zusammenfassende Urteil über das Ergebnis solchen Gottesdienstes zerstört würde. Beide Eigentümlichkeiten der LXX sind ins NT Mt 15 8 9 übergegangen. Bei dieser Art Religion ist das Herz unbeteiligt, das nachmals Jeremia so sehr als das Organ der Religion hervorgehoben hat vgl. Jer 4 3 4 24 7 31 31ff.; bei dem Gottesdienste des Volkes spürt man nichts von wahrer Ehrfurcht vor Gott, von einem lebendigen inneren Verkehr und einer Verbindung mit Gott; man lernt Formeln auswendig und übt alte Gebräuche, ohne auf den zurückgeführt zu werden, von dem sie stammen, und ohne von ihm und seinem Willen berührt zu werden. Sonst würde man merken, dass er ganz andere Forderungen stellt, als Dienen mit dem Munde und Opferkult vgl. die Thora 1 10–17 und Mt 7 21. Solche

Religion ist daher nur angelerntes Menschengebot zu nennen und verdient den Namen Religion nicht mehr, weil von Gottes Wirken nichts mehr zu sehen ist. **14** folgt der Nachsatz: *Darum werde ich auch ferner wunderbar verfahren, wunderbar und wundersam, Dass die Weisheit seiner Weisen vergeht und die Klugheit seiner Klugen sich verbirgt.* אֶת־הָעָם הַזֶּה ist ein überflüssiges und nach הָעָם הַזֶּה in v. 13 sehr unschönes Objektsexplicitum, das zu tilgen ist (Duhm, Cheyne); יוֹסִף ist in das Part. יוֹסֵף zu verbessern, wie יִסַּד (28 16) in יֹסֵד, und הַפְלִיא bedeutet wunderbar handeln, ein befremdliches Werk vollbringen vgl. 28 21, hat also hier andern Sinn als in dem unjesajanischen Gedicht 28 29. „Fernerhin" will Jahwe wunderbar verfahren; demnach hat sich bereits seine feindselige, befremdliche Stellung gegen das Volk gezeigt. Es sind wohl schon schwere Ereignisse eingetroffen und das Volk meint mit Opfern und Gottesdienst Jahwe günstig zu stimmen (vgl. Cap. 1); aber alles wird nichts helfen: Die sich weise dünken und sich selber meinen helfen zu können (vgl. 5 21 28 9f.), werden bald mit ihrer Weisheit und Einsicht sich verkriechen und sehen, wieviel dieselben wert sind.

5) 29 15—31 9 Fragmente von Reden über das ägyptische Bündnis mit andern Stücken aus derselben Zeit und mit Ergänzungen einer späteren Zeit.

a) 29 15–24 Das erste Bruchstück (v. 15) **mit einem Anhang** (v. 16–24).

Der einzige jesajanische Rest, der von dieser Rede geblieben, ist **15**: *Wehe denen, die tief vor Jahwe ihre Pläne verbergen, Und es geschieht im Finstern ihr Thun ...., Sodass sie denken: Wer sieht uns und wer weiss von uns?* הַמַּעֲמִיקִים steht adverbiell zu לַסְתִּר, das die Mas. = לְהַסְתִּיר fasst, das man aber besser mit Siegfried-Stade u. a. לְסַתֵּר liest. In der zweiten Zeile fehlt offenbar ein Teil, sei es nach וְהָיָה oder nach מַעֲשֵׂיהֶם (Duhm, Cheyne), der vermutlich etwa gelautet hat: וּבְאֹפֶל פָּעֳלָם *und im Dunkel ihr Treiben.* Bei den geheimen Plänen, bei deren Beratung sie weder Jahwe noch seinen Propheten befragen, handelt es sich wohl um das ägyptische Bündnis. Aber Jahwe weiss es doch und Jesaja erfährt es doch; Jahwe giebt ihm das Verständnis der geheimnisvollen Beratungen und er wird es auch an der Strafe für dieses Bündnis, das seinem Willen zuwiderläuft, nicht fehlen lassen. Im jetzigen Text ist zwar die Strafe weggefallen, ähnlich wie mehrmals in den „Wehe" 5 8–24.

Die Ergänzung v. 16–24 fasst eine andere Verkehrtheit als die, zu meinen, man könne etwas vor Jahwe verborgen halten (v. 15), ins Auge, nämlich die verkehrte trostlose Ansicht, dass Gott das Heil niemals verwirklichen werde und die Not seiner Diener nicht kenne. **16** *O über eure Verkehrtheit! Oder ist dem Thone gleich der Töpfer zu achten, Dass das Geschöpf von seinem Schöpfer spräche: nicht hat er mich geschaffen, Und das Gebilde von seinem Bildner sage: er hat keine Einsicht?* Das klingt schon wenig jesajanisch: Jesaja hat sich nicht in theologische Diskussion mit seinen Gegnern eingelassen, noch weniger, wie es v. 17 geschieht, sich auf ein: es steht geschrieben oder die Aufstellungen der Dogmatik berufen; ihm sind die Gegner Rebellen 30 1. Auch erscheinen erst bei Deuterojesaja (vgl. 45 9) „die Vorstellungen vom Töpfer und Thon, Schöpfer und Geschöpf", in der alten Welt ist Jahwe

der König seines Volkes, der seinen Unterthanen seinen Willen befiehlt (s. DUHM). Statt הָפְכְּכֶם Inf. mit Suff. ist nach der besten Überlieferung mit BAER, GINSBURG הַפְּכְּכֶם *eure Verkehrtheit* von הֶפֶךְ Hes 16 34 zu punktieren, und לְ hat hier wie oft nach einem Verbum des Sagens, Redens den Sinn von *über* lat. *de* vgl. Gen 20 13. Die Angeredeten stellen die Sache auf den Kopf, wenn sie sich erdreisten, dem, der sie geschaffen hat, die richtige Kenntnis der Lage seiner Gebilde und die Kraft zu ihrer Rettung abzusprechen. **17** Abweisung dieser dreisten Zweifel durch den Hinweis auf die Schrift 32 15 und die Lehren der Eschatologie: *Gehts denn nicht nur noch eine geringe Weile* (vgl. auch 10 25 16 14), *so verwandelt sich der Libanon in ein Fruchtfeld Und das Fruchtfeld wird dem Walde zugerechnet.* Das Citat ist nicht genau: 32 15 redet von der Umwandlung der Steppe in einen reich mit Bäumen besetzten fruchtbaren Garten; hier ist es der Libanon, der die Wandlung zum Fruchtfeld durchmacht. Offenbar denkt der Verf. an die allgemeine Umänderung der Weltverhältnisse, nicht nur an die wunderbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes in der Endzeit, an das grosse Ganze der jüdischen Eschatologie und nicht an einen einzelnen Zug. Dann repräsentiert auch hier, wie 10 34, der Libanon die heidnische Weltmacht, die erniedrigt werden soll, während das niedrige Feld, d. h. die Juden, erhöht wird. **18** *An jenem Tag* d. h. an dem Tag, da die das Heil herbeiführende Weltumwälzung (v. 17) sich vollzieht, *werden die Tauben Schriftworte hören Und aus Dunkel und Finsternis heraus die Augen der Blinden sehen.* Die geistig Tauben und die Verblendeten, die jetzt nichts verstehen von der Verheissung, denen „die Weissagung von all diesen Dingen" (v. 11) ein versiegeltes Buch ist, werden dann, wenn das Dunkel d. h. die Zeit der Not vorüber und „jener Tag" mit seinem Licht angebrochen ist, die Wahrheit der Schrift erkennen und ihre Erfüllung sehen. Der Verf. kombiniert 42 18 und 29 11 f.; daraus wird das „Hören" der „Schrift" verständlich, aber zugleich auch die späte Herkunft unseres Gedichtes ersichtlich. Übrigens vergleiche man, was Jesaja den Tauben und Verblendeten in Aussicht stellt: 6 11 28 13[b] und 29 9. **19** Die עֲנָוִים und *die Ärmsten der Menschen* sind die frommen und gottergebenen Leute, die sich geduldig in die schwere Lage schicken, wohl über die Not klagen, aber doch auf Jahwe stetsfort hoffen. Es sind das die „Elenden", die wir aus den Psalmen als die frommen Juden kennen vgl. Ps 14 6 22 27 etc.; „elend" und „arm" steht auch in den Psalmen, wie hier, nebeneinander vgl. Ps 35 10 72 3 74 21. Diese Frommen werden neue und erhöhte Freude über ihren Gott empfinden und *jubeln* בִּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, was wohl mit DUHM als Verkürzung von בְּשֵׁם ק' zu fassen ist und bedeutet: unter frohlockendem Ausrufen des Namens Jahwes; sie werden somit bald wieder freudig Gottesdienst feiern, der jetzt untersagte Tempelkult zu Ehren Jahwes soll bald wieder hergestellt werden. **20** *Denn verschwunden ist der Tyrann und dahin der Spötter,* עָרִיץ und לֵץ stehen ohne Artikel, ganz wie in Daniel, wo doch bestimmte Personen gemeint sind; hier besagt es: alles was Tyrann und was Religionsspötter (Ps 1 1) heisst. Unter den Tyrannen ist an Antiochus Epiphanes und an die Syrer, unter den Spöttern an die mit den Syrern verbündeten jüdischen Spötter über ihre väterliche Religion zu

denken. Die *Unheilswächter,* d. h. die darauf bedacht sind, wie sie Unheil bereiten (sonst ist שָׁקַד mit עַל konstruiert), werden **21** näher beschrieben: sie sind מַחֲטִיאֵי אָדָם *die Leute schuldig hinstellend* בְּדָבָר, also die Denuncianten; man kann sich nur fragen, ob בְּדָבָר heissen soll „mit Worten, mit geschickter Verleumdung" oder nicht: „um eines Wortes willen"; letzteres wäre nach Koh 10 20 nicht unmöglich, doch spricht 32 7 für ersteres. Die Denuncianten verstehen sich ja gut aufs Reden, sie sind gute Advokaten: *dem Schiedsrichter legen sie Schlingen im Thore* d. h. bei der Gerichtsverhandlung *und durch Nichtiges,* durch Rabulistereien und Vorbringen gänzlich haltloser und eitler Dinge vgl. 59 4 *stossen sie den, der Recht hat, weg* davon, dass er Recht bekommt, bringen sie ihn um sein Recht vgl. 10 2. Für יְקֹשׁוּן, das man von קוש, einer ad hoc angenommenen Nebenform von יָקַשׁ ableiten will, ist wohl mit Ges.-Buhl יְקֹשׁוּ zu lesen. **22** *Darum,* weil dies alles (v. 17–20) geschehen wird, nur getrost! Die kommende herrliche Zeit wird alles verständlich machen. So lange man אֶל־ nicht in אֵל *Gott* verbessert, kann man versucht sein, in אֲשֶׁר פָּדָה אֶת־אַבְרָהָם eine Glosse zu sehen; bei richtiger Lesung ist es nicht mehr nötig: *Darum so spricht Jahwe der Gott des Hauses Jakobs, der Abraham erlöste:* der Relativsatz spielt an eine spätjüdische Sage an, nach der Abraham in Ur Kasdim verfolgt und von Gott aus dem „Feuer der Chaldäer" befreit wurde. Wenn nur יַעֲקֹב und nicht בֵּית י' dastände, könnte die Emendation von Ruben-Cheyne: אֲשֶׁר פָּדָה אתו מֵרֶחֶם eher richtig sein. Dann wird Jakob nicht enttäuscht, im Gegenteil: **23** Wenn Jakob dann sieht, was Jahwe in seiner Mitte thut, wird es ihn als den heiligen verehren und ihm die schuldige Ehrfurcht beweisen. יְלָדָיו ist Glosse zu מַעֲשֵׂה יָדַי, das statt vom göttlichen Gericht von den „Kindern Jahwes", den Israeliten, verstanden wird, vgl. die ganz ähnliche Glosse וְעַל־בָּנַי 45 11 (so Cheyne). **24** Auch die תֹּעֵי־רוּחַ und רוֹגְנִים, die in ihrem Geist irre gegangen sind, sich in die gegenwärtigen Geschicke nicht finden können und gegen Gott murren, wie v. 16 zeigte, werden dann die Weisheit der Wege Gottes, die בִּינָה, die sie v. 16 Gott absprachen, erkennen und die Lehre לֶקַח d. h. das Gesetz und die ganze religiöse Belehrung annehmen und daran sich halten.

Dass v. 16–24 ein anderer Epilog sind, als er zu v. 15 und zu Jesaja passt, ist aus dem ganzen Inhalt klar. Jesaja tadelt v. 15 die Politiker, die im Geheimen einen Vertrag mit Ägypten geschlossen haben; v. 16–24 dagegen werden die Juden, die die Not der Zeit nicht verstehen, getröstet. Jesaja weiss für jene politischen Machenschaften nur die göttliche Strafe zu verkünden; v. 16–24 verheisst den murrenden Juden den Eintritt des messianischen Heils in allernächster Zukunft. 29 15 stammt aus dem Jahre 703 v. Chr., v. 16–24 dagegen am ehesten aus den Jahren 168—165 v. Chr., aus der Zeit, da Antiochus Epiphanes (der עָרִיץ v. 20) den jüdischen Kultus sistiert hatte; vgl. oben zu v. 19 und v. 20, ferner Ps 74, der aus den gleichen Jahren stammt.

b) 30 1–5 Das zweite Bruchstück.

Die Zeilen werden durch eine Cäsur halbiert, die Hälften sind meist zwei-, doch bisweilen auch dreihebig. **1** *Wehe den widerspenstigen Söhnen, ist der Spruch Jahwes, Auszuführen einen Beschluss, der nicht von mir ist, Auszugiessen Gussopfer, die nicht nach meinem Geist, So dass sie häufen Sünde auf Sünde.* Die Judäer sind Jahwes בָּנִים s. 1 2 4, aber solche, die sich

um den Rat des Vaters nicht kümmern und nicht von seinem Geist leiten lassen, sich vielmehr demselben wie dem Propheten, in dem er lebendig ist, entziehen und zuwiderhandeln vgl. 29 15 und 30 2, daher סוֹרְרִים vgl. 1 23. In dieser Widerspenstigkeit *giessen sie Gussopfer aus* d. h. durch Ausgiessen der bei einem Bundesschluss üblichen Libationen machen sie den Vertrag perfekt (vgl. σπονδαί = Vertrag). Die Folge solchen Verhaltens ist, dass sie Sünde auf Sünde häufen. **2** sagt nun deutlich, dass es sich um das ägyptische Bündnis handelt, worüber sie Jahwes *Mund nicht befragten* d. h. sein Urteil nicht einholten. Zu dem Inf. constr. עוֹז *Zuflucht suchen* mit o statt u vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 q. **3** *Gereichen wird euch der Schutz zur Schande und die Zuflucht zur Schmach;* vgl. 20 5. Mit Duhm und Cheyne sind פַּרְעֹה und בְּצֵל־מִצְרָיִם als nach v. 2 eingesetzte Glossen zu tilgen. **4 5** führen aus, warum die Judäer an den Ägyptern Schimpf und Schande erleben werden. Beide Verse gehören zusammen, v. 4 ist Vordersatz; die Suffixe in שָׂרָיו und מַלְאָכָיו können nur auf den Pharao bezogen werden, behält man sie bei, so kann es sich nur um die Angabe der weit ausgedehnten Macht des Pharaos handeln, der seine שָׂרִים *Beamten* in צֹעַן *Tanis* (s. zu 19 11) habe und dessen Gesandte bis nach חָנֵס gelangen. Nun kommt חָנֵס nur hier vor, man identifiziert es mit Hnês, griech. Ἄνυσις, späterem Heracleopolis magna, heutigem Achnâs el-Medîne, das weit südlich vom Delta und Memphis zwischen Nil und dem Fajûm liegt. Der Pharao, mit dem die Judäer ein Bündnis geschlossen hatten, kann dann nicht ein äthiopischer Herrscher, der Unterägypten unterworfen hätte (die Reihenfolge der Städte müsste die umgekehrte sein), sondern nur ein Fürst sein, der sich gegen die Angriffe der Äthiopen hatte halten können und sogar seine Macht bis Hanes ausdehnte. Doch hat diese Annahme historische Schwierigkeiten; ferner sollte man, wenn v. 4 von ägyptischen Fürsten die Rede ist, in v. 5 „das Volk“ (הָעָם mit Artikel) erwarten, und endlich ist bei dieser Fassung das כֹּל hart. Es wird sich daher, da auch LXX wenigstens keine Suffixe wiedergiebt, empfehlen, mit Cheyne zu lesen: כִּי חָנוּ בְּצֹעַן שָׂרִים וּמַלְאָכִים תַּחְפַּנְחֵס יַגִּיעוּ *So oft noch Fürsten in Zoan sich lagerten und Gesandte nach Thachpanhes gelangten;* bei diesem Texte kommen nur nichtägyptische Staatsgesandte in Frage, die in den ägyptischen Grenzstädten Zoan oder Thachpanhes, nahe bei Pelusium, erschienen, und diese sind nun auch Subjekt in v. 5 und unter כֹּל zu verstehen. Immerhin ist auch hier der Text fraglich: Weder das Kĕtîb הִבְאִישׁ, noch das Ḳĕrē הֹבִישׁ ist ohne Anstoss; ersteres heisst sonst entweder stinkend, verhasst machen oder stinken, verhasst sein, aber nicht: Unehre davontragen, und zu letzterem, = enttäuscht werden, passt die Einführung der Sache, worüber die Enttäuschung erfolgt, mit עַל und לְ nicht. Daher lese man mit Krochmal, Grätz, Cheyne: כֻּלָּם הֵבִיאוּ שַׁי *Sie alle haben Geschenke gebracht einem Volk, das nichts nützt, Einem Volk, das keine Hilfe bringt, sondern Schande und Schimpf dazu.* Also: noch niemals hat Ägypten Hilfe gebracht. Mit Duhm, Cheyne ist לָמוֹ „ihnen“, da man zu לֹא יוֹעִילוּ kein Objekt braucht vgl. das Ende von v. 6, in לָעָם, wodurch dem לֹא לְעֵזֶר ein trefflicher Halt gegeben wird, zu verbessern, und das von LXX nicht wiedergegebene וְלֹא לְהוֹעִיל zu tilgen.

Da v. 4 keine Aufschlüsse über ägyptische Verhältnisse giebt, ist nach v. 1–3 nur zu sagen, dass der Ausspruch in die Zeit des Abschlusses des ägyptischen Bündnisses fällt, also in dieselbe Zeit wie 29 15, wahrscheinlich kurz nachher, denn jetzt ist der definitive Beschluss gefasst (um 703 v. Chr.). Die Verse 4 und 5 weisen darauf hin, dass schon mehrmals die Ägypter den Palästinensern (es brauchen die Judäer nicht allemal mit im Bunde gewesen zu sein) keine Hilfe waren. Man denkt an die Erhebungen der palästinensischen Küste gegen Sargon in den Jahren 720 und 713—711 v. Chr. Hat Winckler (s. o. zu Cap. 20) Recht, dass damals nicht Ägypten, sondern Muṣri-Arabien Hilfe versprochen hatte, so ist man gezwungen, v. 4f. als die Einfügung eines Späteren anzusehen, der nicht mehr zwischen Muṣri-Arabien und Miṣraim-Ägypten unterschied und bereits gegen Sargon die Ägypter im Bunde dachte. Der Parallelismus zwischen v. 5 und 6 scheint dieser Annahme günstig (so Cheyne; vgl. noch zu v. 6f.).

c) 30 6 7 Das dritte Bruchstück.

Als solches muss man v. 6f. von v. 1–5 trennen, weil der Inhalt mit v. 4f. sozusagen identisch, aber die Form (hier dreihebige Hemistiche) eine andre ist. Übrigens ist das Fragment sehr verstümmelt und am Anfang und Ende durch fremde Zuthaten vermehrt. 6a מַשָּׂא בַּהֲמוֹת נֶגֶב ist Überschrift, es fragt sich aber, ob sie nach der Stichworttheorie von 21 1 11 13 22 1 (dann dürfte man den Anfang des Fragments darnach zu ergänzen suchen), oder nach dem Inhalt gebildet ist. בַּהֲמוֹת נֶגֶב bedeutet *die Tiere des Negeb,* und Negeb ägypt. *Ngbu* ist die Bezeichnung für das im Süden von Juda gelegene Gebiet, für das Südland vgl. Gen 20 1 und Max Müller, Asien u. Europa 148, ist aber später auch der apokalyptische Name für Ägypten vgl. z. B. Dan 11 5. Bleibt man bei der früheren Bedeutung, so ist die Überschrift sehr einfach, denn von den Tieren des Südlandes ist in v. 6 hinlänglich die Rede; fasst man נֶגֶב = Ägypten, so wird man in בהמות den בְּהֵמוֹת von Hi 40 15, das Nilpferd (ägypt. *p-ehemau*), finden, und dann ist das „Nilpferd des Südlands“ eine Umschreibung für das unbewegliche Ägypten, das nicht hilft. Mit diesen beiden Erklärungen gewinnt man allerdings nichts zum Verständnis des Fragmentes, was man nicht aus demselben schon wüsste. Das ist natürlich kein Grund gegen die Erklärung einer solchen nachträglichen Überschrift, wie v. 6a jedenfalls ist; aber vorteilhafter wäre es, wenn noch ein paar Trümmer des Orakels in der Überschrift erhalten wären. Duhm schlägt vor, בְּשַׁמּוֹת נֶגֶב oder בִּמְשַׁמּוֹת נֶגֶב *in den Wüsten des Südlandes* als am Anfang des Fragmentes weggefallen zu betrachten, Worte, die noch vorhanden waren, als die Überschrift beigeschrieben wurde, welche nach dem Stichwort ursprünglich בְּשַׁמּוֹת נֶגֶב (oder מְשַׁמּוֹת) מַשָּׂא, also: Orakel „in den Wüsten (oder „Wüsten) des Südlandes“, gelautet habe, aber nach dem Wegfall des Orakelanfangs in בַּהֲמוֹת geändert worden sei. Das Alles ist natürlich unsicher, doch vgl. noch zu v. 7b. 6b Die erste Hälfte der Zeile fehlt: .... *durch ein Land der Angst und Enge, Der Leuen und knurrenden Löwen, der Ottern und fliegenden Drachen Führen sie auf dem Rücken von Eseln ihre Habe und auf dem Höcker von Kamelen ihre Schätze Zu einem Volk, das nicht nützt.* Für מֵהֶם „aus ihnen“, das auch zweifelhaft bliebe, wenn am Anfang ein מְשַׁמּוֹת ausgefallen wäre, l. mit Klostermann, Cheyne נֹהֵם *knurrend,* ferner mit Ḳerē עֲיָרִים. Zu dem שָׂרָף מְעוֹפֵף s. 14 29. Das Land, das hier beschrieben ist, ist der Negeb vgl. Dtn 8 15 Jer 2 6. 7a *dessen Hilfe eitel und nichtig ist* bildet den Schluss der mit עַל־עַם (v. 6) beginnenden

Zeile, sowie des alten Bestands des Fragmentes. וּמִצְרַיִם ist Glosse zu עָם v. 6 (Duhm, Cheyne), wie auch das Fehlen der Präposition zeigt.

7ᵇ ist weder Jahwes noch des Propheten Wort, keiner von beiden wird Ägypten einen rätselhaften Namen ausgesucht haben. Dazu konnte ein Späterer Lust verspüren, als man die mythischen Wesen der Urzeit als Sinnbilder der Erdenreiche verwandte vgl. 27 1 Hes 29 3 Ps 87 4. Da nun in der That רַהַב (wörtlich: das Ungestüm) als Name Ägyptens Ps 87 4 vorkommt, und da זֹאת ohne Frage nur auf die Glosse מִצְרַיִם (als Land gefasst) zu beziehen ist, liegt es nahe, auch hier diesen Sinn zu finden: darum habe ich Miṣraim den Namen gegeben: Rahab hem schabet. Wie man die letzten zwei Wörter nun auch fasse, hebräisch ist es unmöglich, הֵם als Permutativ von רַהַב und שֶׁבֶת als Prädikat dazu zu fassen: Rahab, sie — ein Sitzen (ein Sitzstill). Man ist hier zur Konjektur gezwungen: רַהַב הַמָּשְׁבָּת (so Hensler) hat neuerdings viel Anklang gefunden (Gunkel, Budde, Cheyne), aber „das geschweigte Ungetüm" bleibt wirklich ein völliger Rätselname, da die Beziehung auf den Inhalt von v. 6f. verborgen bleibt. Auch Duhms רַהַב הַמְשַׁמּוֹת, Rahab der Wüste d. h. ein Wasserungeheuer auf dem Trockenen, obschon es mit Recht auf die Überschrift hinweist, leuchtet nicht ein. Es möchte daher am Ende auch hier בהמות נֶגֶב (die drei ersten Buchstaben sind im jetzigen Text noch beisammen, die vorangehenden רה könnten verlesene Dittographie von בה sein, die zu רהב führte), wie in der Überschrift v. 6ᵃ, zu lesen sein: *Behemot des Südlandes*, das unbewegliche Nilpferd des Südens; v. 7ᵇ rührt dann von dem her, der die Überschrift hinzufügte, und begründet dieselbe (darum auch das Perf. קָרָאתִי: ich habe genannt, nämlich in der Überschrift).

Der Redaktor, mag er nun selber die Überschrift v. 6ᵃ, die Unterschrift v. 7ᵇ und die Glosse וּמִצְרַיִם v. 7 beigegeben haben oder nicht, hat das Fragment auf den Transport von Geschenken nach Ägypten bezogen; das ist der Grund, warum er es hier einfügt. Lässt man diese späteren Zugaben weg, so führt die Beschreibung des Landes, welches durchzogen wird, und der Gegenstände, die transportiert werden, auf den Gedanken, es möchte sich um Arabien als Ziel und um die Flüchtung aller wertvollen Habseligkeiten handeln. Um nach Arabien zu gelangen war die Reise beschwerlich und gefährlich, nach Ägypten doch weniger. Dann muss man an die Flucht Hannos von Gaza 720 v. Chr. oder an die Jamanis von Asdod 711 v. Chr. zu Pir'u, dem König von Muṣri d. h. Nordarabien, denken, und das Volk, das nicht nützt, ist v. 6 nicht Ägypten, sondern Arabien (so Winckler und Cheyne). Weiter ergiebt sich aber dann, dass v. 4 f. erst vom Redaktor, der v. 6f. auf die Sendung Hiskias nach Ägypten bezog, zur Verbindung der beiden ursprünglich auf verschiedene Ereignisse gehenden Fragmente v. 1–3 und v. 6ᵇ 7ᵃ eingesetzt ist (Cheyne). Diese Folgerungen sind notwendig, wenn die Erklärung, die Winckler den keilinschriftlichen Berichten giebt, richtig ist. Vgl. oben zu Cap. 20.

d) 30 8–33 Der bevorstehende Untergang des Staates, mit verschiedenen Anhängen.

α) 30 8–17: Unglaube und Ungehorsam sind der Grund des jähen Zusammenbruchs, wie der Prophet, auf Jahwes Befehl jetzt sein Wort niederschreibend, der Zukunft bezeugt. Zwölf Distichen; die Cäsur in der Mitte zerlegt die Zeilen in fast regelmässig zweihebige Hemistiche. 8 *Jetzt geh hinein, es niederzuschreiben und in ein Buch aufzuzeichnen, Dass es sei für eine spätere Zeit zum Zeugen für immer.* Mit Targ., Pesch., Vulg. und den meisten Neueren l. לְעֵד *zum Zeugen* für das tautologische לָעַד = für immer; ferner ist עַל־לוּחַ אִתָּם „auf eine Tafel in ihrem Dabeisein" eine den Sinn verdunkelnde und den Stichos überladende Glosse, die nach 8 1 f. an die Niederschrift auf eine Tafel, die doch kein Buch ist, und bei den unbekannten „sie" (ם— von אִתָּם) an die 8 2 genannten Zeugen denkt, die einem für alle Zukunft, nicht nur für die lebende Generation bestimmten Buche nichts nützen (Duhm,

Cheyne). Für חָקַק = γράφειν vgl. 49 16 Hes 23 14; der zweite der beiden asyndetischen Imperative בּוֹא כָּתְבָה (resp. בּוֹא חֻקָּה) giebt die Folge des ersten: *geh um zu schreiben.* Das Objekt der beiden Imperative, wie das Subjekt zu וּתְהִי ist nicht das masc. סֵפֶר, sondern das Aufzuschreibende, das der Prophet vorher gesprochen hatte, und das aufgeschrieben zum Zeugen dienen soll, die תְּעוּדָה „das Zeugnis". Die Pronom. suff. weisen daher auf einen grösseren Zusammenhang hin, wahrscheinlich auf die in Cap. 28 29 und 30 zusammengestellten Reden aus der Zeit des Abschlusses des ägyptischen Bündnisses. Nur Spott und Ungehorsam waren dem Propheten entgegengetreten, עַתָּה *jetzt* erhält er den Auftrag, seine Reden niederzuschreiben. Demnach ist zu folgern, dass wir in 28 1–4 7–22 29 1–4ᵃ 5ᵇᵝ 6 9f. 13f. 15 30 1–3 8ff. eine von Jesaja selbst herrührende Schrift, also einen Ansatz zu dem Buche Jes, haben; vgl. auch 8 16–18. Wie das עַתָּה den Zeitpunkt markiert, da Jesaja die öffentliche Thätigkeit wenigstens für einige Zeit aufgeben sollte, so weist auch das בּוֹא den Propheten von dem Verkehre mit den Führern des Volkes in sein Haus. Was Jesaja niederschreibt, soll für alle Zeiten ein Zeugnis sein und zwar, wie **9** zeigt, zunächst ein Zeugnis für den Unglauben seiner Zeitgenossen, aber dann natürlich damit eine sichere Beglaubigung der Wahrheit der prophetischen Verkündigung. *Denn ein widerspenstiges Volk ist es, Lügenkinder* (vgl. בָּנִים סוֹרְרִים v. 1), *Kinder, die nicht hören wollen die Weisung Jahwes.* Die väterliche Weisung wollen sie nicht (28 9–12), sie verleugnen ihren Vater; die Thora, die Jes zu verkündigen hat, ist v. 15 kurz zusammengefasst, vgl. ferner zu 1 10 8 16 28 12. **10** *Sie gebieten den Sehern: seht nicht! und den Schauern: schaut uns nicht, was recht ist, Redet uns, was angenehm ist, schaut Täuschungen.* Der erste Stichos ist lang; doch ist es vielleicht zu gewagt, לָרֹאִים לֹא תִרְאוּ וְ und לָנוּ wegzulassen, obschon man inhaltlich nichts verlöre. Die Leute haben nicht wirklich in diesen Worten zu den Propheten gesprochen, Jes legt ihnen, wie 28 15, sein eigenes Urteil in den Mund. Aber im tiefsten Grunde hat er Recht: Nicht die Wahrheit (נְכֹחוֹת) wollen sie hören, sondern, was angenehm ist, ihnen schmeichelt (חֲלָקוֹת), und Täuschungen מַהֲתַלּוֹת, Illusionen, Hypnotisierung mit patriotischen Phrasen und blendender Rede. Die Propheten sollen, so wünschen sie, doch auch die Verhältnisse ins Auge fassen, auf den Augenblick sehen, die materiellen Faktoren in Berechnung ziehen; aber das wäre ein Verleugnen der Wahrheit, ein Verlassen des einzig richtigen Weges, der nach dem Unbedingten frägt, ein Schweigen von Jahwe, wie die Fortsetzung der Forderung der Leute zeigt. **11** *Weicht ab vom Wege, biegt ab vom Pfade, Lasst uns doch in Ruhe mit dem Heiligen Israels!* Das ist der letzte Wunsch der Leute: Vom „Heiligen Israels" sollen die Propheten schweigen, nämlich von ihm, wie die Propheten, ein Jesaja besonders, ihn als heilig kennen; kultisch wollen sie ihn schon verehren (29 13), aber nichts davon hören, dass er durch Recht und Sittlichkeit zu bekennen sei (vgl. 6 3). Davon sollen die Propheten *schweigen vor ihnen,* die ja wissen, dass die sittlichen Begriffe nichts sind (vgl. 5 20 21), und ihre eigene Politik treiben (28 9). Ähnliche Forderungen an die Propheten s. Am 2 12 7 12 Mch 2 6 11 3 11. מִנִּי für מִן resp. מִנִּי kommt nur hier vor.

Die vier folgenden Distichen v. 12–14: das göttliche Urteil über solche Widerspenstigkeit. **12** *Darum spricht so der Heilige Israels: Weil ihr dies Wort verachtet Und auf Verkehrtes und Verdrehtes vertraut und auf solches euch verlasst.* Von dem Heiligen wollen sie nichts wissen, darum sagt gerade der Heilige (sie können sein Wort, seine Thora v. 9, nicht hören vgl. zu מָאָסְכֶם GES.-KAUTZSCH[26] § 61 d), was ihm zuwider ist, und v. 13 f., was diese Sünde des Widerspruchs gegen sein Wesen für Folgen nach sich zieht. Dass der „Heilige Israels" nicht *Krummes* (l. עָקֵשׁ oder עִקֵּשׁ für עֹשֶׁק „Erpressung" wie 59 13 Ps 73 8) und *Verdrehtes,* Abfall von Assur und heimliches Bündnis mit Ägypten, will, zeigt deutlich seinen sittlichen Charakter und damit die Auffassung, welche Jesaja vom קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל hat. **13** beginnt der Nachsatz von Jahwes Rede v. 12. Das erste Distichon v. 13a: *Darum wird euch sein diese Missethat Wie ein Einsturz drohender Riss, der sich ausbaucht an einer hochragenden Mauer,* nennt nochmals die Schuld, aber in einem trefflichen Bilde, um zu zeigen, wie die Schuld die Strafe schon in sich trägt. Die eigenmächtige Politik hat einen Riss gebracht in das Verhältnis von Juda und Jahwe, einen Riss, der den Zusammensturz des judäischen Staates herbeiführen muss, da Jahwe, der sein Volk schützen könnte, verleugnet ist. Die hohe Mauer hat einen Riss bekommen, ein Mauerstück reisst sich los und baucht sich aus; was das für die Mauer jeden Augenblick für Folgen haben kann und wirklich haben muss, sagen die beiden Distichen: **13b 14** *Plötzlich urplötzlich tritt ihr Zusammenbruch ein, Wie die Zertrümmerung eines Töpferkrugs, der schonungslos in Stücke geschlagen ist, So dass nicht mehr zu finden ist in seinem Getrümmer eine Scherbe, Um damit Feuer vom Herde zu fassen oder Wasser aus der Cisterne zu schöpfen.* Mit וּשְׁבָרָהּ ist nicht viel anzufangen, ein Subjekt fehlt, man kann doch nicht das vorangehende שִׁבְרָהּ dazu machen; so aber zu lesen ist unnötig, da כְּ (= *es ist wie*) vollständig genügt. Entweder ist ושברה blos fehlerhafte Dittographie oder unnötige Glosse, der die Mas. durch Lesung des Verbums ausweichen wollte. Der Vers begann mit כְּ. Nach den besten Ausgaben ist כָּתוּת zu lesen, da das zu einem adverbialen Ausdruck erstarrte לֹא יַחְמֹל *schonungslos* die aktive Lesung als Inf. abs. כָּתוֹת nicht fordert; vgl. die aktiven Verba bei dem passiven הוּכָן v. 33.

Die letzten vier Distichen v. 15–17 rekapitulieren kurz und kräftig das Ganze: Jahwes Forderung, des Volkes Nichtwollen und des judäischen Staates Zusammenbruch. **15a** *Denn so sprach der Herr, Jahwe, der Heilige Israels: In Umkehr und Ruhe liegt euer Heil, Im Stillehalten und Vertrauen besteht eure Kraft.* Damit ist der innerste Punkt, der Kern der göttlichen Forderungen durch Jesaja genannt, vgl. 7 4 9 28 16; was in diesen Stellen Glaube heisst, wird hier in mehreren Worten gesagt: Ruhehalten נַחַת (vgl. 28 12) und Stillesein הַשְׁקֵט im Vertrauen בִּטְחָה auf Jahwe; nur שׁוּבָה ist nicht sofort durchsichtig in seiner Bedeutung, es bedeutet *Umkehr, Rückkehr* und zwar offenbar von all den kriegerischen Plänen (vgl. Mch 2 8) und von der Anwendung eigenmächtiger Mittel, also ein Verzicht auf die Politik, eine Abkehr von all den Bemühungen an der Peripherie, ein Sichzurückziehen auf das Centrum, eine Reduktion, wie sie die Reformation dem Katholizismus gegenüber bedeutete,

der sich mit allerlei Institutionen und Ceremonien helfen wollte, während die Reformatoren das Heil in Gott fanden. שֶׁבֶת (שֶׁבָה) „Stillsitzen" für שׁוּבָה zu lesen (GRÄTZ), ist kaum nötig. Diese Thora Jahwes wollten die Judäer aber nicht (vgl. 28 9–12), wie noch heute man nicht genug thun kann, sich in allerlei peripherische Machinationen zu verlieren und immer weiter vom Centrum, wo die Hilfe liegt, abzukommen: **15[b] 16** *Aber ihr wolltet nicht, und sprachet: nein! Sondern auf Rossen wollen wir dahinfliegen! — drum sollt ihr auch fliehen! Und auf Rennern wollen wir reiten! — drum sollen rennen eure Verfolger.* Die beiden Wörter לֹא־כִי sind zu trennen und jedes einzelne Wort einer besonderen Zeile zuzuweisen: לֹא gehört ans Ende und כִּי an den Anfang der Zeile. Die ägyptischen Rosse, mit denen sie die Assyrer zunichte reiten wollen, sollen ihnen zur Flucht zu gute kommen, aber auch da noch von den Assyrern überritten werden. **17** Ihr Bramarbasieren hilft nichts; sobald nur ein paar Assyrer Miene machen, sie anzugreifen, sind sie mit ihrer Tapferkeit und ihren Heldenthaten am Ende. *Vor dem Drohen von fünfen werdet ihr fliehen, bis ihr seid ein Rest Wie ein Mast auf einer Bergeshöhe und wie eine Fahne auf einem Hügel.* Die Anfangsworte (bis אֶחָד) sind Glosse nach Dtn 32 30 Lev 26 8 Jos 23 10: „je eintausend vor dem Drohen eines" (so schon BREDENKAMP). Die Judäer werden völlig versprengt; wer übrig bleibt, ist so einsam wie eine Signalstange auf einem Bergesgipfel (bemerke die Paronomasie נוֹתַרְתֶּם כַּתֹּרֶן). Das Ende ist eine verlassene Fahnenstange, die Mannschaft, die sich um sie sammeln sollte, ist verschwunden.

β) 30 18–26: Die herrliche Begnadigung der Bewohner Zions. Schon der Inhalt lässt vermuten, dass v. 18–26 ein unjesajanischer Anhang sind. Das beweist sofort die Einleitung וְלָכֵן *und ebendeswegen*; denn nur für die spätere Dogmatik, nach welcher es feststand, dass Zion und Israel Gottes Lieblinge seien, kann die Vernichtung ein Grund für die Gnade sein, während für Jesaja das Gericht die Folge und Strafe der Gottlosigkeit und nicht der Grund zu um so herrlicherer Begnadigung ist. Erst nach dem Exil geht die קִנְאָה Jahwes dahin, Jerusalem die eschatologischen Segnungen zu spenden vgl. oben zu 9 6. Übrigens mag der Verf. mit וְלָכֵן an 29 22, resp. an den ganzen Nachtrag 29 16–24, haben anknüpfen wollen; unser Stück 30 18–26 stammt aus derselben Zeit, wie 29 16–24, und hat offenbar auch denselben Verf. (DUHM, CHEYNE; vgl. auch DIEHL Das Pron. pers. suff. 64).

18 *Und darum ist Jahwe voll Ungeduld, euch Huld zu erweisen Und darum erhebt er sich, eure Not zu heben* (wörtlich: sich eurer zu erbarmen); *Denn ein Gott des Rechts ist Jahwe, Heil allen, die auf ihn harren.* Die Alliterationen יְחַכֶּה־לַחֲנַנְכֶם und יָרוּם לְרַחֶמְכֶם, die die Übersetzung nach DUHM wiedergiebt, werden zerstört und der Sinn alteriert, wenn man mit HOUBIGANT u. a. יָרוּם *er erhebt sich* in יִדּוֹם *er hält an sich* ändert. Schon das חוֹכֵי לוֹ (zu stat. constr. mit folgender Präposition s. zu 9 2), das nicht „an sich halten, zögern", sondern nur „harren, sich sehnen" bedeuten kann, zeigt, dass das intensive Pi. חִכָּה erst recht den Sinn hat: *sich nach etwas sehnen, ungeduldig darnach verlangen* vgl. Hi 3 21. Dann aber ist יָרוּם vollständig an seinem Platz: *bereits erhebt er sich, ist er aufgestanden sich eurer zu erbarmen,* es lässt ihm eure Not keine Ruhe mehr; so wird auch der Zusammenhang mit dem Folgenden nicht zerrissen. Jahwe ist *ein Gott des Rechts* d. h. des Rechts, das Israel in

der Welt als Gottesvolk hat, des Rechts auf Erhöhung und Emporkommen, Jahwe tritt für dies Recht ein und führt es durch vgl. ganz so 1 27 28 6; im ächten Jesaja bedeutet es etwas ganz anderes, wenn Jahwe zum Gericht sich erhebt vgl. 3 13f. **19** Das Recht auf Erbarmen hat Zion; *Denn du Volk in Zion, das du in Jerusalem wohnst* (l. יֹשֵׁב), *weinen sollst du nicht, Begnadigen wird er dich gewiss auf den Laut deines Schreiens; sobald er es hört, hat er dich erhört.* Die Mitte des Verses ist nach תִבְכֶּה zu setzen; die Inf. absol. verstärken die Versicherung: Weinen giebt es nicht für Zion, vielmehr Gnade, יָחְנְךָ steht für יְחָנְךָ wie Gen 43 29 s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 n; עֲנָךְ ist Pausa von עֲנְךָ § 75 ll. שָׁמְעָה ist femin. Inf.-form wie יִרְאָה. Der Wohnort Zion und Jerusalem genügt, um der Gnade sicher zu sein; Zion und Jerusalem haben ein besondres Privilegium als heilige Stätten, wohl weil im 2. Jahrh. dort nur eine rein jüdische und gesetzestreue Bevölkerung sich ansiedeln durfte, während man in den übrigen Städten die Fremden nicht fernhielt (so Duhm). Im strikten Gegensatz zu unserm Verse sagt Jesaja 1 15: und wenn ihr noch so viel betet, höre ich euch doch nicht. **20** וְנָתַן kann beim vorliegenden Texte nur als Bedingungssatz gefasst werden; denn sowohl die geschichtliche Angabe: der Herr gab euch, wie die Aussage von der Zukunft: er wird euch geben, ist im Zusammenhang unmöglich, und man müsste dann v. 20a als fremden Bestandteil ausscheiden. Entschliesst man sich aber, צַר und לַחַץ als Einfügungen eines Späteren zu entfernen, der den Abschnitt von Jesaja herleitete und darin eine Weissagung auf die Belagerung Jerusalems sehen mochte, so erhält man einen ungezwungenen Satz, der durch die offenbare Parallele 33 16f. empfohlen wird; die Verbindung מַיִם לַחַץ (Apposition statt Annexion vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 131 c) ist ohnehin trotz I Reg 22 27 II Chr 18 26 verdächtig. Also: *Und der Herr wird euch geben Speise und Trank Und dein Lehrer wird sich nicht ferner verbergen Und deine Augen werden stets deinen Lehrer sehen.* An materieller und geistiger Nahrung soll es den Leuten in Zion nicht fehlen; in beider Hinsicht waren die Zeiten der Bedrückung durch Antiochus Epiphanes schwierig. מוֹרֶיךָ ist wegen des Sing. יִכָּנֵף nicht pluralisch zu verstehen, und wegen וְהָיוּ, d. i. *sodass stetsfort sehend sind,* wird man nicht das eine der beiden מוֹרֶיךָ, wie man wegen 33 17 (doch s. d.) in Versuchung ist, in מַלְכְּךָ verändern. Unter dem „Lehrer Zions" ist Jahwe gemeint, eine späte, aber in später Zeit recht häufig belegte Vorstellung vgl. 2 3 (s. dort); 28 26; Ps 25 8 94 10 12; ebenso ist Jahwes sichtbare Gegenwart auf Zion in der späteren Eschatologie verheissen vgl. zu 4 5f.; 24 13. **21** Jahwe als Wegweiser und Lehrer ist stets hinter ihnen und ruft sie auf den rechten Weg, wenn sie davon abweichen: *Und deine Ohren werden hinter dir den Ruf hören: Das ist der Weg! Geht auf ihm! wenn ihr nach rechts oder nach links abbiegt.* L. תֵּימִינוּ (תֵּאָמִינוּ) für תַּאֲמִינוּ. Das ist viel gröber gedacht als Jer 31 31ff., wo im neuen Bund jedem das Gesetz ins Herz gegeben ist; aber bei der Atomistik des Schriftgelehrtentums brauchte man eine Gesetzeskenntnis, die nur ein „Lehrer" haben konnte. **22** Auch wird dann aller Götzendienst verschwinden, wenn Jahwe als Lehrer jeden auf den rechten Weg weist: *Dann wirst du verunreinigen* (l. טִמֵּאתָ mit LXX wegen der folg. Sing.-suff.) *deine silber-*

beschlagenen Schnitzbilder Und deine mit Gold überzogenen Gussbilder: Verstreuen wirst du sie wie etwas Ekelhaftes, hinaus! wirst du sagen dazu. Götzendienst und Götzenbilder kamen in später Zeit noch vor, vgl. Sach 10 2 II Mak 12 40, ferner s. 2 20 17 8 27 9 31 7, sowie 44 9–20 46 6–8 65 3–5 11. 66 3 17. Die Überzüge (diese werden im Hebr. hervorgehoben, das wörtlich sagt: deinen silbernen Schnitzbilderbeschlag, deinen goldenen Gussbilderüberzug) aus Silber und Gold, die offenbar besondere Bedeutung hatten und die als Bestandteile eines Gottesbildes z. B. als Amulette noch leicht getragen werden konnten, werden verunreinigt, sodass sie nicht mehr als קָדוֹשׁ gelten können (vgl. Dtn 7 25f.), ja man pulverisiert und verstreut sie, dass jeder abergläubische Gebrauch unmöglich ist, wie einst Mose das goldene Kalb Ex 32 20 vgl. II Reg 23 8ff. bes. v. 15. **23** Ist aller Götzendienst ausgerottet, so sind alle Bedingungen für das Kommen der herrlichen Endzeit erfüllt (vgl. zu 27 9), die vor allem eine ganz ausserordentliche Fruchtbarkeit des Landes bringt vgl. 32 20 4 2 Der Regen für die Saat, *mit der du den Acker besäst* (זָרַע mit doppeltem Obj. wie 5 2), wird nicht fehlen vgl. Sach 10 1, das Brotkorn (vgl. 28 28), das der Acker trägt, ist דָשֵׁן וְשָׁמֵן *voll Saft und Kraft,* und *dein Vieh* (מִקְנֶיךָ Sing. wie מוֹרֶיךָ v. 20, s. Ges.-Kautzsch[26] § 93 ss) *weidet auf weiter Aue* l. mit Cheyne בְּנָוֶה רָחָב für כַּר נִרְחָב, da כַּר = *Aue* fraglich ist s. zu 14 30. **24** Auch die Rinder und Esel, die den Acker bearbeiten, bekommen von dem Segen der messianischen Zeit zu geniessen, sie erhalten בְּלִיל חָמִיץ d. h. mit Salzkräutern gemischtes Mengfutter aus Gerste etc., die mit Worfschaufel und Gabel geworfelt (l. Perf. Pu. זֹרָה), also aufs beste gereinigt ist, ein Futter, „das dem Vieh eine Leckerei ist"; vgl. übrigens zu בְּלִיל und חָמִיץ Ges.-Buhl. **25** Aller Wasserarmut des Landes ist abgeholfen; denn *Dann giebts auf jedem hohen Berge Und auf jedem ragenden Hügel Bäche, die Wasser führen* (vgl. Jo 4 18), also nicht blosse Lügenbäche, *Am Tage des grossen Würgens, wenn die Türme einfallen.* Die Epitheta ornantia zu Berg und Hügel werden aus 2 12–15 entlehnt sein, wie auch die מִגְדָּלִים aus jener Schilderung des יוֹם יַהְוֶה (2 15) stammen. Der Verf. unseres Stückes verstand darunter (ganz anders als Jesaja) die heidnischen Mächte, die Reiche der Welt. Zu seiner Zeit wusste jedermann aus der wohlbekannten jüdischen Eschatologie, was *der Tag des grossen Würgens* bedeutete, nämlich den Tag der Vernichtung der Heiden, für deren Leiden unser Autor kein menschliches Rühren fühlt; die Dogmatik erstickt solche Gefühle. **26** Der Tag des Mordens der Heiden ist zugleich der Tag des Heilens der Juden und mit ihm der Tag, da über dem mit neuer Fruchtbarkeit gesegneten Lande am Himmel Sonne und Mond viel herrlicher strahlen: *Dann wird das Licht des Mondes dem Licht der Sonne gleichen Und das Licht der Sonne wird siebenfach sein, Am Tage wo Jahwe den Bruch seines Volkes verbindet Und die ihm geschlagenen Wunden* (wörtlich: die Wunde seines Schlages d. h. des Schlages, den es, das Volk, erhalten hat) *heilt.* Alles ist in der messianischen Zeit aufs herrlichste gesteigert. כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים, das in LXX noch fehlt, ist eine Glosse, die meinte, den siebenfachen Glanz der Sonne mit dem Licht von sieben Tagen erklären zu müssen. Wenn der Autor, wie Henoch 72 37 73 3, das Sonnenlicht für siebenmal so stark wie das Voll-

mondlicht ansieht (s. Duhm), so ist nach ihm in der messianischen Zeit alles siebenfach gesteigert. Zu den poetischen Namen לְבָנָה und חַמָּה für Mond und Sonne s. 24 23.

Die Theologumena des Abschnittes 30 18–26 sprechen für unjesajanische Herkunft: Jahwe brennt vor Ungeduld Zion zu begnadigen und diesem „sein Recht" zu verschaffen (v. 18); Jahwe ist ein Lehrer, der sein Volk in den Wegen der Thora unterrichtet (v. 20 f.); die wunderbare Umgestaltung der Natur, des Himmels und der Erde (v. 23–26) mit Jahwes sichtbarer Gegenwart in Zion (v. 20); der Tag Jahwes ein Gerichtstag über die Heiden und ein Tag des Heils für die Juden (v. 25 f.), das alles sind Züge, wie sie mehr oder weniger häufig in den eschatologischen Stücken der späteren Zeit wiederkehren. Der Abschnitt sieht aus, wie eine Fortsetzung zu 29 16–24, ist aber jedenfalls für unsere Stelle hinter v. 17 bestimmt, da dem Gericht über Zion (v. 8–17) der messianische Trost gegenübergestellt werden und die „Heilung des Bruches" v. 26 das Gegenstück zu dem „Bruch" v. 13 f. geben soll.

γ) 30 27–33: Jahwes Erscheinen zum Entscheidungskampf. Ein nichtjesajanisches Gedicht aus drei Achtzeilern, dessen Text mehrfach durch Glossen entstellt ist.

27 *Siehe, Jahwes Name kommt von ferne,* die Fortsetzung folgt v. 28 von לַהֲנָפָה an; was dazwischen liegt, ist Beschreibung Jahwes. Schon der Ausdruck *Jahwes Name* führt zu dieser über; denn es bedeutet nicht einfach „er, der Jahwe heisst", „Jahwe persönlich", sondern irgendwie die herrliche Manifestation seiner Macht, da שֵׁם sowohl in Parallele mit כָּבוֹד vgl. 59 19 Ps 102 16, als auch mit גְּבוּרָה vgl. Ps 54 3 von Gott ausgesagt ist. Dass er *von ferne* kommt, soll nicht etwa der Vorstellung Ausdruck verleihen, dass er nicht nahe sei vgl. Jer 23 23 f.; an der Nähe Gottes hielt das spätere Judentum fest, so transcendent er ihm war und so sehr es erst seine Erscheinung in sichtbarer Glorie für die herrliche Endzeit erwartete. Gerade dieser Vorstellung, die Jahwe weit erhaben weiss über die Numina, die nur an den Stätten der Verehrung wohnten und nur dort Kraftwirkungen ausüben konnten, trägt das מִמֶּרְחָק Rechnung (vgl. Ps 138 6). Die Beschreibung Jahwes wird in selbständigen Sätzchen gegeben: *Brennend ist sein Zorn und Wucht die Erhebung* d. h. gewaltige Wolkenmassen erheben sich, *Seine Lippen sind voll von Grimm Und seine Zunge wie verzehrendes Feuer.* Das Bild ist hergenommen von einem Gewitter, das sich am fernen Horizont erhebt mit gewaltigen aufsteigenden Wolken, die von Blitzen durchzuckt sind; ein beliebtes Bild für die Theophanie. 28 *Und sein Atem ist wie ein überströmender Bach, Der bis an den Hals reicht. Der Atem* bedeutet die Windstösse, mit denen das nahende Gewitter sich ankündigt und unter denen es losbrechend die Bäche überfluten lässt, sodass das Wasser den nicht rasch genug entfliehenden Menschen bis an den Hals reicht, wörtlich: sie bis an den Hals in zwei Teile teilt. Von לַהֲנָפָה an Fortsetzung von v. 27aα: *Zu schwingen Völker in der Schwinge des Unheils, Und als ein irreführender Zaum an den Backen von Nationen.* Es sind zwei disparate Bilder, die beide gleichfalls ausser Zusammenhang mit dem Bilde vom Gewittersturme stehen, eine Darstellung, die nicht für jesajanische Herkunft spricht, sondern für eine spätere Zeit, der die Tradition verschiedene, nicht mehr nach dem ursprünglichen Sinn empfundene Bilder an die Hand gab. Wie man נָפַת שָׁוְא fasse, dass die Schwinge Unheil heisst oder

ist. kommt auf dasselbe hinaus: Jahwe bringt Unheil, stürzt ins Verderben. Weiter heisst Jahwe *ein irreführender Zaum* etc., er führt ganze Nationen, wie man Tiere leitet, aber in die Irre, ins Unglück, vgl. 19 14 und 16, ferner 37 29 Hes 19 4 29 4. So lose v. 28^{b} sich an das Subjekt des Hauptsatzes v. $27^{a\alpha}$ anschliesst, so wird man sich bei dem Texte beruhigen müssen, der auch durch die grosse Parenthese den Zusammenhang lockert.

29 *Lieder werdet ihr singen* wörtlich: das Singen (vgl. 23 16) wird euch sein, *Wie in der Nacht, wo das Fest gefeiert wird, Und von Herzen fröhlich sein wie der, der unter Flötenspiel einhergeht, Um zu kommen auf den Berg Jahwes zum Felsen Israels.* Mit הַשִּׁיר ist kein bestimmtes Lied, sondern das Singen gemeint: Ums Singen wird es euch sein. Mit dem *euch* sind zweifelsohne die treuen Juden gemeint, deren grösste Freude es ja ist, ein Jahwefest zu feiern und in Prozession unter Musikbegleitung auf den Zion zu wallen. Die *Festfeiernacht* ist nach Ex 12 42 am ehesten die Vigiliennacht des Passahs (לֵיל שִׁמֻּרִים), da wir nur von dieser Nachtfeier wissen und bei derselben nach der späteren Ordnung Ps 113—118 gesungen wurden. Die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten passte sehr gut zu dem Inhalt unserer Stelle, die Jahwes Besiegung der Heiden schildert. Möglich ist es immerhin, dass noch andere Feste mit fröhlicher Nachtfeier eingeweiht wurden; aber der Ausdruck חַג zwingt nicht dazu, darunter das Herbstfest zu verstehen. Zu dem fröhlichen Jubel und Gesang, wie in einer Festnacht, gesellt sich *Herzensfreude,* wie sie der Festwallfahrer empfindet, der nach dem Berge Jahwes zum Felsen Israels zieht. Der *Berg Jahwes* ist doch der Zion und der Autor denkt an die Festwallfahrten nach Jerusalem, und zu dem *Fels Israels* vgl. zu 17 10. Der letztere Ausdruck, der im ächten Jesaja nicht vorkommt, spricht so wenig für jesajanische Herkunft, wie die Vergleichung der Freude über das Kommen Jahwes mit dem Jubel und der Fröhlichkeit der Wallfahrer und Festfeiernden vgl. zu 1 10–17, s. auch Am 5 23. **30** Der Jubel über Jahwes Erscheinen ist vollauf am Platz; denn jetzt bricht das Gewitter los und fährt Jahwe in die Feinde darein: *Und hören lässt Jahwe seinen hehren Donner Und das Herabfahren seines Armes lässt er sehen Mit grimmigem Zorn und Flammen verzehrenden Feuers, Mit Sturm und Wetter und Hagelstein.* נַחַת, vom Verb. נָחַת, = *das Herabkommen, das sich Herabsenken* des Armes Gottes, um zu schlagen; vgl. הַנְחַת Hiph. Jo 4 11 in ähnlicher Schilderung, wo Jahwe seine Helden herabschickt gegen die Heiden. Zu dem Arm Gottes vgl. 52 10 Dtn 33 27. נֶפֶץ nur hier, wie auch נַחַת. Jahwe wird gegen die Feinde mit einem Hagelwetter kämpfen, wie einst gegen die Kanaaniter Jos 10 11.

31 bis v. 33 bringt nun im letzten Achtzeiler die Schilderung des Kampfes gegen die Feinde und ihrer Vernichtung. Das כִּי begründete viel besser v. 29 als v. 30, wie überhaupt v. 30 besser vor v. 29 stände; aber zu einer Änderung verspürt man doch nicht recht den Mut bei einem Stücke, das Disparates zusammenstellt und lose Konstruktion liebt (s. zu v. 27 und 28). *Denn vor dem Donner Jahwes wird Assur erschrecken* nennt den Feind; *Assur* spricht aber nicht für jesajanische Herkunft, es kann Syrien bedeuten, so gut wie 19 23. בַּשֵּׁבֶט יַכֶּה ist Glosse aus 10 24; denn, wie man es auch fasse, bleibt

es störend (Duhm). Zieht man es als Relativsatz zu אַשּׁוּר (= der mit dem Stabe schlug), so ist es eine Beschreibung Assurs, die im Kontexte ganz vereinzelt steht, nimmt man gegen die Grammatik יַהְוֶה zum Subjekt (= wenn Jahwe mit dem Stabe schlägt), so ist es gerade so gut Prolepse des Folgenden, wie wenn man יֻכֶּה liest (= Assur, der mit dem Stabe geschlagen wird). **32** ist noch viel schwieriger. Der allgemeine Sinn wird wohl sein, dass zu dem Schrecken des Donners (v. 31) nun die Schläge kommen, welche die Blitze verursachen. Wahrscheinlich ist mit Duhm אֲשֶׁר יָנִיחַ יַהְוֶה עָלָיו ebenfalls eingeschoben und bildet mit den beiden Wörtern v. 31ᵇ ein Sätzchen zur Erklärung von מַטֵּה in v. 32: Mit dem Stabe wird er geschlagen (יֻכֶּה), den Jahwe auf ihn herabsenkt. Ferner ist wohl וְהָיָה bei der Einfügung der Worte dieser Glosse in den Kontext von vor בְּתֻפִּים an die Spitze von v. 32 verpflanzt, wo blos וְ zu lesen ist, und endlich ist מַטֵּה מוּסָדָה „Rute der Gründung", mit dem nichts anzufangen ist, am besten mit Duhm in מַטֵּה מוּסָרֹה zu ändern, so dass der Vers bedeutete: *Und jeder Streich des Stabes wird seine* scil. Assurs *Züchtigung sein Und es wird geschehen, unter Pauken- und Zitherspiel Und mit Kämpfen der Schwingung bekämpft er sie* (l. mit Ḳĕrē und einigen Codd. בָּם scil. die Assyrer). Auch so bleibt manches noch dunkel, vor allem ist das der Fall mit „den Kämpfen der Schwingung"; es handelt sich wohl um das Schwingen des Armes (vgl. נַחַת זְרוֹעוֹ v. 30 ferner Ps 125 3) bei den Schlägen, die Jahwe versetzt (nach תְּנוּפָה 19 16), wozu dann das Singen und Spielen der fröhlich zuschauenden Juden (v. 29) die Begleitung ausmacht und den Sieger begrüsst (Ex 15 20). Ferner liegt doch der liturgisch-technische Sinn von תְּנוּפָה (Lev 7 30 9 21 Num 6 20 8 11 21), nach welchem schon Ewald an „Schwungopferkämpfe" dachte, das hiesse: Kämpfe, da Gott die Assyrer als Vorbereitung zur Opferung schwingt, um sie dem Tode zu weihen (Duhm), wozu dann Pauken und Zither, wie bei der eigentlichen תְּנוּפָה, die Festmusik spielten. **33** Unter den Schlägen Jahwes fallen die Assyrer; für die Toten ist schon alles bereit, dass man von ihnen nicht noch belästigt wird, wie bei Hes 39 11 von den erschlagenen Scharen Gogs. Es handelt sich nämlich v. 33 nicht um ein riesiges Menschenopfer, sondern um die Vernichtung der Toten: *Denn zugerüstet ist bereits* (l. מֵאֶתְמוֹל, da מאתמול *gegenüber* keinen Sinn giebt) *die Feuerstätte, Errichtet ist sie tief und breit, Ihr Holzstoss ist Feuer und Holz in Menge, Der Hauch Jahwes wie ein Schwefelstrom setzt es in Brand.* Für תָּפְתֶּה, das man als Weiterbildung von תֹּפֶת, der Brandstätte des „Moloch"kultus im Ben-Hinnomthale südlich von Jerusalem Jer 7 31 f. 19 6 13 II Reg 23 10, erklärt, ist wohl das gewöhnliche תֹּפֶת auch hier zu lesen, dessen ursprüngliche Aussprache entweder nach ταφεθ (LXX) תְּפֵת oder nach dem entsprechenden Aram. Wort תְּפַת gelautet haben wird. Die Mass. hat dies Wort, wie so manches andere (z. B. auch מֹלֶךְ für מֶלֶךְ), durch die Vokale von בֹּשֶׁת verunstaltet (W. R. Smith Rel. of Sem.² 377). Das überflüssige ה ist als Fragepartikel dem folgenden גַּם vorzusetzen, so dass wir nun das Fragesätzchen: *ist auch sie dem „König"?* (= ist es ein Moloch geweihtes Tophet?) erhalten, das nur Randglosse sein kann und mit dem מֶלֶךְ eben den Melek resp. Moloch, nicht den assyr. König meint. Das Kĕtīb הוא fasst תפתה als masc., das Ḳĕrē הִיא als femin. Neben

הוּכַן sind die folgenden Hiph. im Inf. abs.: הַעֲמֵיק הַרְחֵב und ebenso ist מְדֻרָתֹה mit masc.-suff. zu lesen, da תפתה als masc. behandelt ist, vgl. הוּכַן (Duhm, Cheyne). Das Suffix in בָּהּ bezieht sich neutrisch auf אֵשׁ וְעֵצִים oder auf מְדֻרָה. Die Feuerstätte, die den Assyrern „bereitet ist" (vgl. Mt 25 41), und zwar tief und breit, und der es an Feuermaterial (für אֵשׁ denkt Duhm an קַשׁ *Stoppeln*) nicht gebricht, sodass das Feuer nicht verlischt, erinnert schon sehr an die Geenna des Buches Henoch und der Evangelien, ja lässt vermuten, dass auch dem Verf. eine ähnliche Vorstellung geläufig war, vgl. übrigens auch 66 24. Dass der Hauch Jahwes wie ein Schwefelbach das Feuer anfacht, spricht nicht dagegen, auch Dtn 32 22 brennt Jahwes Zornesfeuer bis in die Tiefen Scheols.

Man kann die Darstellung dieses Abschnittes grossartig finden, aber ihre Künstlichkeit und Überschwänglichkeit sprechen nicht für Jesaja; am allerwenigsten sind die Gedanken jesajanisch: Der Jubelgesang und der Paukenschlag der Juden zum Niederdonnern der Syrer (denn die sind mit „Assur" gemeint) und zu deren Niedergeschleudertwerden in den Feuerpfuhl der Geenna ist ein würdiges Seitenstück zu 66 24, aber passt nicht in die Auffassung der Wege Gottes, wie sie Jesaja besass. Nach Jesaja war Jahwe weit davon entfernt, einen grimmigen Hass gegen die Völker und nichts als Huld und Gunst gegen die Juden zu haben. Nimmt man dazu das Einzelne, auf das schon bei der Erklärung hingewiesen ist, wie z. B. die Bezeichnung Zions als des Berges Jahwes κατ' ἐξοχήν, den Namen Jahwes als Fels Israels in v. 29 und die Vorstellung vom „Feuerpfuhl" in v. 33, so wird man Hackmann Zukunftshoff. 42 f. und Cheyne beistimmen, die diese Verse 27–33 Jesaja absprechen, durch die man weit mehr an Jo 4 und Deuterosacharja Cap. 9 f. erinnert wird.

Das Gedicht ist offenbar an diese Stelle versetzt, um den „Tag des grossen Mordens" v. 25 näher zu schildern. Es stammt wohl nicht von dem Verf. von v. 18–26, von dessen Darstellungsart es sich zu sehr unterscheidet. Es braucht aber nicht viel jünger zu sein; es giebt dem Hass gegen die Syrer Ausdruck und erwartet wie die Apokalypse Daniel den Untergang der Weltmächte. In das 2. Jahrh. weist auch am ehesten die Vorstellung von der Geenna v. 33.

e) 31 1–9 Das vierte und fünfte Bruchstück nebst einem Anhang.

In dem ersten der beiden hier vereinigten Bruchstücke v. 1–3 liegt ein Teil einer Rede gegen das ägyptische Bündnis ganz vor. Dagegen ist in v. 4–9 nur ein kleines jesajanisches Fragment vorhanden und der Hauptteil der Verse enthält eine spätere Ergänzung des abgebrochenen Schlusses.

1 ist parallel 30 1–3; das Fragment stammt daher aus der gleichen Zeit, wie 30 1–3, und geht gleichfalls gegen die Grossen in Jerusalem, welche vom Bündnis mit Ägypten einen Schutz gegen die assyrische Strafe für den Abfall erwarteten. LXX übersetzt יִשָּׁעֵנוּ mit demselben Wort wie שָׁעוּ; darum l. mit Duhm und Cheyne für das erstere יִשְׁעוּ. Ebenso ist mit diesen beiden Exegeten aus metrischen Gründen וַיִּבְטְחוּ vor עַל־פָּרָשִׁים zu versetzen; so erhalten wir vier Zeilen, die je durch eine Cäsur in zwei gleiche Teile zerlegt werden: *Wehe denen, die hinabziehen nach Ägypten um Hilfe, Die auf Rosse schauen und auf den Tross, weil er gross ist, Die vertrauen auf die Reiter, weil sie sehr zahlreich sind, Aber nicht schauen auf den Heiligen Israels und Jahwe nicht befragen.* Jahwe würde ihnen gesagt haben, was Rosse wert sind vgl. 2 7 s. auch Dtn 17 16. Die erste Zeile ist im Verhältnis zu den übrigen etwas kurz, D. H. Müller (Strophenbau und Responsion 17 f.) zählt daher

nur drei Zeilen und rechnet als erste ganz v. 1[a] ohne jegliche Textänderung, während CHEYNE für möglich hält, als zweiter Hemistich der ersten Zeile sei hinter לְעֶזְרָה einzusetzen: וְעַל־כּוּשׁ יִשָּׁעֵנוּ *und auf Kusch* d. i. Äthiopien *sich stützen.* 2 Die weisen Politiker meinten mit dem ägyptischen Bündnis etwas erreicht zu haben, das ausser dem Gesichtskreis Jahwes gestanden habe und daher seine Drohungen aufhebe; aber τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν I Kor 1 25 vgl. Jes 29 14[b], Jahwe hat nichts zurückzunehmen, er treibt keine Politik und seine Pläne können nicht durch Diplomatie hintertrieben werden: *Doch auch er ist weise und bringt Unheil, seine Worte hat er nicht zurückgenommen, Er wird sich erheben gegen das Haus von Bösewichtern und gegen die Hilfe der Übelthäter.* Die Bösewichter (vgl. 1 4) und Übelthäter sind die Judäer und ihre Hilfe die Ägypter. Für וַיָּבֵא *er brachte* wird man besser וְיָבִיא lesen: Jahwe ist so weise und schaut so weit, wie ihr, habt keine Sorge! *er wird Böses bringen* über die Übelthäter, wie er gedroht hat. 3 Die Ägypter hindern Jahwe am Siege nicht: *Die Ägypter sind ja Menschen und nicht Gott und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist! Jahwe streckt seine Hand aus: so stürzt der Beschützer und fällt der Beschützte.* Klar und scharf stellt hier der Prophet die Mächte, die mit einander im Kampfe liegen, einander gegenüber: auf der einen Seite steht אֵל und רוּחַ, Gott und Geist, auf der andern אָדָם und בָּשָׂר, Mensch und Fleisch. Jahwe, der Gott ist, und sein Reich des Geistes bilden den strikten Gegensatz zu den Ägyptern, die in die Kategorie der Menschen gehören und deren Reich ein Reich des Fleisches bleibt, mögen immerhin die ägyptischen Götter mit ins Feld ziehen. Hier ist die alte Anschauung überwunden, als ob Jahwe nur der Gott Israels und nur an Macht den Nachbargöttern überlegen sei; Jahwe ist das geistige Prinzip in der Geschichte der Welt, seine Macht ist höherer Art als die von Mensch und Fleisch und er repräsentiert eine höhere Ordnung als die der blossen Zahl und Masse. Und diese höhere göttliche Ordnung des Geistes wird siegen: Jahwe „braucht nur die Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden"; die „Bösewichter" und „Übelthäter" werden gerichtet und die Mächte der Welt überwunden. Hier verstehen wir, wie Jahwes Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt (6 3), sehen wir, wo die Wurzeln des Universalismus und einer weltüberwindenden Religion liegen (s. DUHM zu d. St. und vgl. Kleindruck zu 8 18). Die letzten Worte: *und zusammen gehen sie alle zu Grunde* sind so allgemein, dass man sie mit DUHM für Glosse halten muss; auch CHEYNE erklärt sie wenigstens für ausserhalb des metrischen Schemas stehend.

4 Die Einleitung: *Denn so sprach Jahwe zu mir,* ist nachträglich von dem Sammler hinzugefügt; denn es folgt nicht eine Rede Jahwes, sondern ein Wort des Propheten, das der Sammler der späteren Auffassung gemäss (vgl. zu 1 1) als Gotteswort bezeichnen konnte. *Wie der Löwe knurrt und der Jungleu über seiner Beute, Wenn aufgeboten wird gegen ihn die Vollzahl der Hirten, Vor ihrem Geschrei erschrickt er nicht, noch verliert er vor ihrem Lärm den Mut, So fährt Jahwe der Heere herab zum Kampf gegen den Berg und Hügel Zion.* So wenig sich ein Löwe, der über seine Beute herfällt, auch durch das Aufgebot aller Hirten fortscheuchen lässt, wird Jahwe sich von der

Verwirklichung seiner Absichten gegen Jerusalem abhalten lassen. Wenn auch zuzugeben ist, dass das יֵרֵד nicht völlig der Ausführung des Bildes entspricht, da der Löwe seine Beute bereits erfasst hat, so wird man doch v. 4[b] nicht als sekundär beanstanden dürfen; am allerwenigsten kann man צְבָא עַל in einem andern als feindlichen Sinn verstehen vgl. 29 7 und 8. Zudem hält Jahwe bereits seine Beute fest, das Aufgebot der Ägypter, „der Hirten", wird sie ihm nicht entreissen. Mindestens müsste eine ganz ähnliche Aussage ursprünglich dagestanden haben vgl. 5 29. 5 *Wie flatternde Vögel* . . . . statt der Fortsetzung zu diesem Anfang, erhalten wir einen neuen Nachsatz zu dem כַּאֲשֶׁר in v. 4, der offenbar den Nachsatz v. 4[b] ersetzen, dem dortigen כֵּן ein anderes כֵּן entgegenhalten und das Bild von v. 4[a] in einen freundlichen Sinn umbeugen sollte. Zu dem Anfang, der als jesajanisches Gut festzuhalten ist, wird die Fortsetzung etwa gelautet haben: wie davonflatternde Vögel *werden die prahlerischen Beschützer* die klugen Politiker und die herbeigerufenen Ägypter *auseinanderfliegen.* Ganz anders lautet die Fortsetzung: *So wird beschirmen Jahwe der Heere Jerusalem, Beschirmend und errettend, verschonend und befreiend.* L. mit Stade ZATW 1886, 189 statt der Perff. Hiph. gleichfalls den Inf. abs. וְהַצִּיל und וְהַמְלִיט s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 t und vgl. 30 33. פָּסוֹחַ *verschonend* hat nur einen Sinn, wenn es sich hier darum handelt, dass wie bei der Verschonung in Ägypten Jahwe an seinem Volk vorübergeht und die übrigen Völker richtet; der Autor denkt an das Weltgericht in der Nähe Jerusalems, da Zion verschont und die Heiden vernichtet werden. Das ist die Passahnacht, in der es den Israeliten ums Singen sein wird vgl. 30 29.

6 7 sind weder ein jesajanischer Rest, noch ein integrierender Bestandteil der späteren Umdeutung der jesajanischen Worte, die in v. 5 beginnt, sondern die Mahnung, die ein Leser nach 2 20 und 30 22 an den Rand setzte, doch endlich vom Götzendienst zu lassen, dessen Wertlosigkeit am Tage des Gerichts so offenkundig sein werde, vgl. zu 30 22. Der Imperativ שׁוּבוּ wird durch die Suff. der 2. Pers. in v. 7 gestützt; die 3. Pers. der LXX in v. 7 wird durch ihre eigene 2. Pers. in v. 6 widerlegt.

8[a] ist die Fortsetzung von v. 5: *Und fallen wird Assur durch das Schwert eines Nicht-Menschen und das Schwert eines Nicht-Sterblichen wird ihn fressen;* die Auslegung hierzu steht 30 27–33, und dass Gott לֹא אָדָם und לֹא אִישׁ heisst, ist Erinnerung an 31 3.

8[b] *Und flüchten wird er sich vor dem Schwerte Und seine Krieger werden dem Frohndienst verfallen* kann nicht Fortsetzung von v. 8[a] sein, da die durch das Schwert Erschlagenen (v. 8[a]) doch nicht mehr fliehen können und zum Frohndienst nicht mehr gut brauchbar sind. 9[a] Fortsetzung von v. 8[b]. Wegen des parallelen שָׂרָיו wird man geneigt sein, סַלְעוֹ als Subj. zu betrachten; *sein Fels* muss dann etwa als seine Kerntruppen verstanden werden und עָבַר wird wie 29 5 *zerstieben* bedeuten: *sein Fels*, also wahrscheinlich die Truppen des Heeres, auf die sich der König verliess, *wird vor Grauen auseinanderstieben* wird Spreu *Und im Schrecken verlassen seine Offiziere die Fahne;* מִנֵּס bedeutet *von der Fahne weg.* Diese Fassung ist der andern vorzuziehen, die סַלְעוֹ als Obj. nimmt: an seinem Fels, wo er Zuflucht und Schutz fände, läuft er vor Grauen, wie ein gehetztes Wild, vorbei. Der Vierzeiler v. 8[b] 9[a] stammt aus irgend einem andern Gedicht (Duhm); die Kürze des Wortlauts erlaubt keine nähere Bestimmung dieses Bruchstücks.

9[b] Fortsetzung von v. 8[a] und zugleich Abschluss des Zusatzes v. 5[aβb] 8[a] 9[b]. *Ist der Spruch Jahwes, der ein Feuer in Zion hat und einen Ofen in Jerusalem.*

Unter dem Feuer und Ofen Jahwes in Jerusalem ist nicht der Altar und das Feuer darauf im Tempel gemeint; den Altar einen Ofen zu nennen wäre zu sonderbar trotz Gen 15 17. Es ist das Feuer, das nach 30 33 dort bereitet ist, vgl. das Buch Henoch 98 3 103 8, wo die Gehenna ebenfalls als feuriger Ofen vorgestellt wird, und s. auch in Apk Joh 9 2 die Vergleichung der ἄβυσσος mit einem Ofen. So gefasst schliessen sich v. 8 und 9ᵇ so wenig aus wie 30 32 und 33. Auch zu v. 9ᵇ ist der Abschnitt 30 27–33 der beste Kommentar.

Jesajanisch sind in Cap. 31 die Verse 1–3 (bis עָזֻר), die der gleichen Zeit entstammen, wie 30 1–3; ferner v. 4 (von כַּאֲשֶׁר an) mit den beiden ersten Wörtern von v. 5, ein Fragment wahrscheinlich aus derselben Zeit.

Diesem Fragment hat ein Späterer eine mit der späteren Eschatologie übereinstimmende Umdeutung gegeben durch die Hinzufügung von v. 5 (von כֵּן an), v. 8ᵃ und v. 9ᵇ. Diese Verse sind in ihrer Anschauung mit 30 29–33 so verwandt, dass sie demselben Autor angehören werden. Auch Hackmann und Cheyne sprechen den Komplex v. 5–9 Jesaja ab. Jedenfalls sind alle Schlüsse unrichtig, die die Exegeten aus v. 9ᵇ dafür ziehen, dass Jesaja mit diesen Worten die Grundlage zu der Anschauung von der Alleinheiligkeit Jerusalems gelegt habe.

Von noch andern Händen rühren die Mahnung v. 6 und 7 und der Vierzeiler v. 8ᵇ 9ᵃ her.

Zu v. 1–3 vgl. D. H. Müller Strophenbau und Responsion 17 f.; zum ganzen Cap. vgl. bes. noch Hackmann Zukunftserwart. des Jes 43 f.

6) 32 1–20 Eine Schilderung der messianischen Zeit (mit zwei Einfügungen).

a) 32 1–5 Die gerechten Regenten und die frommen Bürger im messianischen Reich, ein Seitenstück zu 11 1–8 nach Inhalt und Metrum: zwei sechszeilige Strophen.

Die erste Strophe v. 1 2: der Segen einer gerechten Regierung. 1 *Einst wird nach Gerechtigkeit herrschen ein Herrscher Und werden Regenten nach dem Rechte regieren.* Das לְ vor שָׂרִים ist als Fehler (Abirren des Schreibers auf das folgende Wort) zu tilgen, da eine Hervorhebung („und was die Regenten *betrifft*") nicht am Platze ist. Auch 11 3 f. ist צֶדֶק und מִשְׁפָּט als die Norm des messianischen Königs genannt, und so wenig wie 11 1 liegt eine ausgesprochene Verbindung mit dem Vorhergehenden hier vor, vgl. unten am Ende des Cap.; הֵן *siehe,* bei dem ächten Jesaja immer הִנֵּה, weist auf die Zukunft und hat den Sinn von וְהָיָה *einst.* 2 Da die Verse ausserordentlich regelmässig und einander genau parallel gebaut sind, ist vor סֵתֶר statt וְ zu lesen וְגֶבֶר כִּי, das bei dem gleichen Auslaut des folgenden Wortes leicht ausfallen konnte; es bedeutet *jeder,* wie Thr 3 39 und bes. Jo 2 8, wo es wie hier in Parallele zu אִישׁ steht. Also: *Jeder wird sein wie ein Bergungsort vor dem Wind Und ein jeder wie ein Versteck vor dem Unwetter, Wie Wasserbäche in dürrer Steppe, Wie Schatten eines mächtigen Felsen in lechzendem Lande.* Jeder Beamte bietet Schutz vor Gefahr und Erquickung in der Not, sie sind alle Väter und Versorger des Volkes; zu dem „schweren, massiven Fels", der nicht nur einen durchsichtigen Baumschatten gewährt, vgl. Vergils umbra saxea Georg. III, 145.

Die zweite Strophe v. 3–5: Die religiöse Empfänglichkeit und die Sittlichkeit der Bürger unter solchem Regiment. 3 Für לֹא

תִּשְׁעֶינָה „sie werden nicht sehen", das einen unmöglichen Widerspruch zu v. 3b bildete, ist vom Verbum שָׁעַע 6 10 29 9 entw. Kal תִּשְׁעֶינָה (Ewald) oder Hoph. תֻּשְׁעֶינָה (Ges.-Buhl) *nicht werden verklebt sein die Augen der Sehenden* zu lesen. Die Unempfänglichkeit des Volkes in religiöser Hinsicht hat dann ein Ende, die Klage des Propheten (Cap. 6) ist dann nicht mehr nötig. 4 Jeder besitzt dann Klarheit des Urteils und der Erkenntnis und Leichtigkeit zur Aussprache seiner Gedanken; jeder weiss, was recht ist, ist ein לִמּוּד יַהְוֶה 54 13 und hat eine לְשׁוֹן לִמּוּדִים 50 4, vgl. hierzu Jer 31 31 ff. Es giebt keine נִמְהָרִים *Übereilte, Unbesonnene* und keine עִלְּגִים *Stammelnde* mehr. צַחוֹת plur. von צַח *blendendweiss* in Cnt 5 10, hier in übertragenem Sinne = *Klares, Deutliches* zu nehmen, scheint erklärende Glosse; der Vers ist lang genug und der Sinn klar genug ohne diese Erklärung. 5 Die Verkehrung der sittlichen Begriffe hat dann aufgehört vgl. zu 5 20; נָדִיב *edel, adlig* und שׁוֹעַ *vornehm* heisst dann keiner mehr wegen seines Standes und seiner Herkunft, es sind sittliche Prädikate, die auch einem aus den höchsten Kreisen stammenden נָבָל *Frevler,* der sich um Gottes Gebot nicht kümmert, oder כִּילַי *Betrüger, Ränkeschmied* niemals zukommen können. Vgl. zu נָבָל und כִּילַי v. 6–8.

b) 32 6–8 ein Lehrgedicht über die Begriffe נָבָל und כֵּלַי,

in zwei dreihebigen Sechszeilern. Die erste Strophe **6**: Der נָבָל. Das ist der religiöse Thor, der in seinem Wandel Gott leugnet vgl. zu 9 16. *Er redet Gottloses,* Frevelhaftes und *sinnt Unheil* (für יַעֲשֶׂה, das zu dem Subjekt לִבּוֹ nicht gut passt und mit dem folgenden לַעֲשׂוֹת sich stösst, l. mit LXX νοήσει: יַחְשֹׁב). In dem Stichos לַעֲשׂוֹת חֹנֶף ist eine Hebung (vielleicht das in v. 7 entbehrliche וָשֶׁקֶר [zu üben Ruchlosigkeit] *und Trug* vgl. Jer 6 13) ausgefallen; im letzten Stichos löst das Verbum finitum die vorangehenden mit לְ eingeleiteten Inff. ab. Die Kennzeichen des נָבָל sind: Verübung von Ruchlosigkeit d. h. Irreligiosität und Immoralität, Reden von תּוֹעָה *Irrsal,* d. h. zu Abfall und Irrtum führenden Urteilen über Gott (Cheyne schlägt תִּפְלָה Anstössiges Hi 1 22 dafür vor) und Herzlosigkeit gegen die Not des Nächsten.

7 8 Die zweite Strophe: v. 7 der כֵּלַי, so ist hier wohl wegen des Gleichklangs mit dem folgenden כֵּלָיו für כִּילַי (vgl. v. 5) punktiert. Nach der hier gegebenen Erklärung bezeichnet das Wort den Ränkeschmied, der es versteht, selbst den das Recht beweisenden Armen zu verderben, vgl. auch 29 20 21. L. בַּאֲמָרָיו *durch seine Reden* vgl. zu v. 6. 8 Im Gegensatz zu נָבָל und כֵּלַי wird noch der נָדִיב, *der Edle,* gezeichnet als der, der von edler Gesinnung ist und bei edler Handlungsweise beharrt.

c) 32 9–14 Bedrohung der sorglosen Jerusalemerinnen,

eine Dichtung, bestehend aus drei Vierzeilern, deren vierzeilige Stichen durch eine Cäsur halbiert sind.

Die erste Strophe v. 9 f. **9** קָמְנָה ist mit Bickell zu tilgen, es stört den Parallelismus und macht den Hemistich zu lang. Der Vers erinnert an die Gedichtsanfänge 28 23 Gen 4 23, die Epitheta der Frauen an Am 6 1 4; womit die Jerusalemerinnen ihre Vertrauensseligkeit und Sorglosigkeit bewiesen, ist nicht gesagt, sie gehören wohl zu den Weltmenschen (vgl. Ps 123 4), die in ihrer vermeintlichen „Sicherheit" an das Kommen des Gerichtes nicht glauben.

10 *Über Jahr und Tag* d. h. in nicht viel mehr als einem Jahr, also in nicht allzuferner Zukunft kommt Verwüstung und Verödung des Landes, nach v. 11–14 infolge von Eroberung und Verheerung von Stadt und Land durch die Feinde.

Die zweite Strophe v. 11–13ª. **11** Die beiden ersten Zeilen (bis סֹפְדִים v. 12) fordern die Frauen zur Trauer auf, die beiden letzten nennen die Verluste, über welche sie klagen sollen. Der Text ist in mehrfacher Weise entstellt: עַל־שָׁדַיִם *auf die Brüste* passt zu dem Verbum סָפַד *klagen* nicht, giebt auch ein seltsames Wortspiel zu dem folgenden עַל־שְׂדֵי; liest man aber mit manchen Exegeten עַל־שָׂדִים, so wäre damit nur eine unglaubliche und ungeschickte Vorwegnahme des folgenden עַל־שְׂדֵי gewonnen. Es wird daher darin ein Versehen des Abschreibers, der zuerst סֹפְדִים übersah, liegen; als es im Texte stand, las man, wie jetzt die Mass., wohl oder übel עַל־שָׁדַיִם und setzte zu dem vorhergehenden Verb ein paralleles עַל־חֲלָצַיִם *auf die Hüfte.* Beides, dem Text ursprünglich fremd, ist mit Bickell zu tilgen. Weiter existiert in den Verbalformen חִרְדוּ, רְגָזָה etc. und סֹפְדִים (mascul., 4 femin. und dann wieder mascul.) eine unmögliche Inkongruenz, nur das Femininum kann richtig sein, daher ist חֲרָדָה (Duhm, Cheyne), aber auch סְפֹדָה zu lesen und in diesen Formen auf ה ָ— haben wir die aramäischen Formen des femininen Plurals im Imperativ zu sehen vgl. Dalman Gramm. des jüd.-paläst. Aram. 221 und 224. עֹרָה ist von עָרַר *sich entblössen* abzuleiten und die beiden Zeilen lauten: חֲרָדָה שַׁאֲנַנּוֹת רְגָזָה בֹּטְחוֹת פְּשֹׁטָה וְעֹרָה חֲגֹרָה וּסְפֹדָה = *Zittert, Sorglose, bebt, Vertrauensselige, Zieht euch aus und entblösst euch, umgürtet euch und klaget.* Das Ausziehen der üblichen Kleider und das Umgürten des groben Lendentuchs sind die Zeichen der Trauer. **12ᵇ** Zu שְׂדֵי חֶמֶד vgl. 27 2 Am 5 11, zu פֹּרִיָּה 17 6. **13ª** *Über den Acker meines Volkes, der in Dornen und Disteln aufgeht;* mit קוֹץ beginnt ein Relativsatz, das Subj. zu תַּעֲלֶה ist אַדְמַת vgl. zu 5 6.

Die dritte Strophe v. 13ᵇ und 14: Die fröhliche Stadt wird für immer zerstört. **13ᵇ** Mit Bickell ist nach LXX für כִּי עַל־כָּל־בָּתֵּי zu lesen: מִן ,מִכָּל־בֵּית bedeutet *ohne* wie z. B. Gen 27 39: *Ohne irgend ein Haus der Freude ist die fröhliche Stadt* d. h. in der ganzen fröhlichen Stadt ist kein Haus der Freude mehr. Warum, sagt **14**. Anfang und Ende sind klar, עֲדָרִים wird man schwerlich wegen des Parallelismus in עֲרֹדִים *Wildesel* Hi 39 5 ändern; dagegen ist der Text in der Mitte verdorben, denn הָיָה בְעַד bedeutet nicht: als etwas dienen. Es empfiehlt sich, mit Bickell dafür הָיָה לְבַעַר resp. הָיְתָה (s. 5 5) zu lesen und die in LXX fehlenden Ophel, d. i. die Anhöhe am südöstlichen Teil des Tempelberges, und Bachan, den Wartturm, viell. den Turm in der Gegend des Ophel (vgl. Neh 3 25–27), als spätere Einfügung zu betrachten. Aber auch מְעָרוֹת lässt sich nicht halten, jedenfalls nicht in der Bedeutung von „Höhlen"; ob es *Blössen* (Duhm) heissen kann, ist fraglich, man wird am ehesten nach Jer 49 13 etwas wie חֳרָבוֹת *Trümmerhaufen* vermuten: *Sie ist geworden zum Abweiden, ein Trümmerhaufen auf immer.*

d) 32 15–20 Die Fruchtbarkeit des Landes und die Sicherheit der Bürger im messianischen Reich.

Das Metrum ist dasselbe, wie v. 1–5; auch der Inhalt spricht dafür, dass

wir v. 15–20 den Abschluss der dort begonnenen Schilderung des messianischen Glückes haben, vgl. auch 11 6–8, die Parallele zu v. 15–20, wie 11 1–5 parallel zu 32 1–5 ist. Unmittelbare Fortsetzung ist v. 15 ff. allerdings nicht, da **15^{a}** ebensowenig zu v. 5, wie zu v. 14 passt. Von der Ausgiessung des Geistes in der glücklichen Endzeit könnte zwar nach Jo 3 1 2 im Zshg. von v. 1–5 und v. 15–20 die Rede sein, aber עַד und עָלֵינוּ (vgl. 2. Pers. in v. 20) zwingen dazu, v. 15^{a} als Klammer zu betrachten, welche v. 15–20 an v. 14 anknüpfen sollte (BICKELL), dabei jedoch עַד־עוֹלָם in v. 14 völlig vergass.

15^{b} 16, der Rest einer Strophe, vier statt sechs Zeilen. Da מִדְבָּר ohne Artikel steht, ist gegen das Ḳĕrē in v. 15^{b} kein Artikel zu lesen: was jetzt Steppe ist, wird zu einem Fruchtgarten werden, und was jetzt Fruchtgarten ist, mit Bäumen derart besetzt sein, dass er einem Walde gleicht. In der messianischen Zeit werden auch die Naturverhältnisse andere und mehrt sich in herrlichster Weise die Fruchtbarkeit des Landes vgl. 4 2 und s. 29 17. Ferner herrscht im ganzen Lande **16** Recht und Gerechtigkeit, auch in der Steppe d. h. in dem Teile des Landes, der dann Steppe sein wird, in entfernter liegenden Landstrichen (vgl. v. 20), die bis dahin öde Wüste sind und in denen jede Rechtsordnung und Sicherheit noch fehlt, vgl. Gen 16 12.

Die letzte Strophe v. 17 f. 20: die Sicherheit und Ruhe der messianischen Zeit, vgl. 9 5 f. 11 6–9. **17** מַעֲשֵׂה und עֲבֹדָה haben hier die Bedeutung von *Wirkung, Folge*. In v. 17^{b} ist mit DUHM zu lesen: וַעֲבֹדַת הַמִּשְׁפָּט בֶּטַח *Und die Wirkung des Rechtes ist Sicherheit;* מִשְׁפָּט und צְדָקָה wechseln auch v. 16 (vgl. v. 1) und הַשְׁקֵט ist das verdorbene מִשְׁפָּט, עַד־עוֹלָם aber macht den Stichos zu lang. **18^{b}** ist jedenfalls auch zu lang; möglicherweise ist für die beiden letzten Wörter zu lesen: מְנוּחָתוֹ *Und in sicheren Wohnungen ist seine Niederlassung.*

19 ein späterer Einschub. בָּרַד als Verb. denomin. von בָּרָד *Hagel* = *hageln* gefasst, ist zu einzigartig, und die etymologische Paronomasie, die auch in v. 19^{b} vorliegt, wird erst deutlich, wenn man mit manchen Erklärern וְיָרַד liest: *Und sinken wird mit Sinken der Wald Und in Niedrigkeit niedrig werden die Stadt.* Ist der Wald wie 10 18 33 f. die Weltmacht, so muss die Stadt die Hauptstadt derselben bezeichnen; aber eine Schilderung des Sieges über die feindlichen Weltmächte kommt hier verspätet, denn dieser geht dem Eintritt der messianischen Zeit voran, vgl. zu 11 33 f. Ist aber mit der Stadt Jerusalem gemeint, so passt der Vers ebenso wenig in den Zusammenhang. Es wird ein Citat sein, das ein Leser als Bemerkung zu v. 14 an den Rand setzte; es könnte demselben Gedichte entnommen sein, dem die ebenfalls in eine Bedrohung der Jerusalemerinnen eingesetzten Worte 3 25 f. angehören.

20 eine abschliessende Glücklichpreisung der Landleute der messianischen Zeit, die überall wohlbewässertes Land haben und deren Weidland von keinen Raubtieren gefährdet ist. Ihr Land ist ein Garten Eden, wo auch die Tiere in Frieden leben vgl. 11 6–8 resp. 9.

Von den vier Stücken des Capitels gehören das erste v. 1–5 und das letzte v. 15^{b}–20 (excl. v. 19) zusammen. Sie geben eine Schilderung des Glücks der messianischen Zeit und sind ein deutliches Seitenstück zu 11 1–8 (vgl. auch 4 2 9 6). Dass unsere Schilderung einen originaleren Eindruck erwecke als ihre Parallelen, ist von niemand behauptet, dadurch ist schon die Annahme jesajanischer Herkunft ausgeschlossen, für die Gründe ist einfach auf die Ausführungen zu jenen Abschnitten zu verweisen. Und wie jene nicht von

Jesaja herrührenden Parallelen den Abschluss kleinerer Sammlungen bilden, so ist es auch hier der Fall: der Sammler von Cap. 28—31 wollte auch hier am Ende einen Ausblick auf die messianische Zeit haben. Durch die lehrhafte Darstellung und die breite und matte Form werden wir bei diesem Abschnitt an die Art und Weise der Spruchliteratur erinnert und müssen daher seine Entstehung in die griechische Zeit setzen.

Ganz der Maschalliteratur gehört der Zusatz v. 6–8 an, der zu v. 5 die Begriffe von נָבָל und כֵּלַי entwickelt, ein Zusatz, der ad hoc entstanden ist und wegen seiner Verwandtschaft mit 29 20f. auch die selbe Entstehungszeit wie der Abschnitt 29 16–24 haben wird (s. zu 29 16–24).

Das Drohwort gegen die jerusalemischen Frauen v. 9–14 ist ebenfalls schwerlich von Jesaja, man braucht nur die Parallelstelle 3 16—4 1 damit zu vergleichen, um den gewaltigen Unterschied sofort zu erkennen; dort ein plastisches und höchst anschauliches Bild, jeder Vers, ja fast jedes Wort bringt einen neuen bedeutsamen Zug und lebendige Farbe in das Bild, hier dagegen spürt man von der Gedankenfülle eines Jesaja wenig, die Darstellung ist breit und zeigt keine Kraft, dazu weist der Text noch Aramaismen auf (vgl. zu v. 11). Es ist daher wahrscheinlich v. 9–14 als ein Seitenstück zu 3 16—4 1 entstanden und sollte wie dieses der Schilderung des messianischen Heiles unmittelbar voranstehen vgl. 4 2–6, ist aber irgendwie aus der Stelle vor 32 1 in das Capitel selbst hineingeschoben worden. Ist v. 9–14 mit v. 1–5 + v. 15ᵇ–20 zum Abschluss der Sammlung Cap. 28—31 bestimmt gewesen, so wird die Entstehungszeit für beide dieselbe sein.

Auch Stade ZATW 1884, 266—271 und Cheyne sprechen sämtliche Stücke des Cap. Jesaja ab, während Hackmann a. a. O. S. 46 in Bezug auf v. 9–20 schwankt, Duhm dagegen nur v. 6–8 für unjesajanisch erklärt. Vgl. noch Bickell Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl. 1897, und Brückner a. a. O. bes. S. 77—84, die sicher nur v. 9–14 als jesajanisch festhalten.

7) 33 1—24 Das zukünftige Glück der aus der Gefahr geretteten Hauptstadt Jerusalem.

Es fehlt dem Capitel an einer klaren Disposition; einzelne Verse stehen fast isoliert und ohne Zusammenhang. Da jedoch solche apokalyptische Stücke vielfach gegebenes Material verwenden, ist es nicht gesagt, dass ursprünglich eine bessere Ordnung existierte, die durch nachherige Umstellungen zerstört wurde. Immerhin ist Bickells Versuch sehr beachtenswert; vgl. darüber unten am Schluss des Capitels. Das ganze Cap. ist aus vierzehn Vierzeilern zusammengesetzt.

Die erste Strophe 1: Die Vergewaltiger und Räuber (das heisst בּוֹגֵד hier, wie 21 2 24 16), denen selbst Vergewaltigung und Beraubung angedroht wird, sind die Syrer des zweiten Jahrhunderts, von denen die Juden wahrlich genug zu leiden hatten. Zu dem Inf. הֲתִמְךָ von תָּמַם statt הֲתִמְּךָ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 v und zu dem Partic. שׁוֹדֵד, parallel dem לִבְגֹּד, § 120 b; für כַּנְּלֹתְךָ, das man als synkopiert aus כְּהַנְלֹתְךָ (= wenn du völlig erreicht hast) erklärt, ist mit Cappellus u. a. כְּכַלֹּתְךָ zu lesen, vgl. die parallelen כָּלָה und תָּמַם auch 16 4. Vgl. noch Schlussbemerk. zu dem Cap.

Die zweite Strophe 2, die Bitte um Jahwes gnädige Hilfe, hat einen Stichos zu wenig, die Parallele zu v. 2ᵃ ist wahrscheinlich ausgefallen (Duhm, Cheyne). Für זְרֹעָם, dessen Suffix sich zwar auf die in der ausgefallenen Zeile möglicherweise genannten Krieger beziehen könnte, ist doch konform dem sicheren Reste des Verses זְרֹעֵנוּ zu lesen.

Die dritte Strophe 3 4, Jahwes gewaltige Macht: wenn er eingreift unter Donner und Tosen vgl. 5 30 13 4 30 30, so zerstieben die Feinde; so war es und wird es auch jetzt sein, wenn endlich Jerusalems Glück kommen soll. מֵרֹמְמֻתֶךָ

ist ein spätes Inf.-Nomen: *wenn du dich erhebst;* zu נָפְצוּ, Niph. von פוץ statt נָפֹצוּ, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 dd. 4 *Und hingerafft wird Beute, wie die Heuschrecken hinraffen* für שְׁלַלְכֶם l. dem parallelen v. 4[b] entsprechend שָׁלָל כְּמוֹ (DUHM, CHEYNE), *Und wie die Grashüpfer rennen, rennt man darauf.* מַשַּׁק ist mit aram. מ gebildetes Inf.-Nomen von שָׁקַק „auf etwas losstürzen" mit בְּ.

Die vierte Strophe 5 6: die Erfüllung Zions mit einem reichen Schatz an geistigen Gütern. *Erhaben ist Jahwe; denn er wohnt in der Höhe* begründet die Erhabenheit Jahwes mit einem Satz der jüdischen Dogmatik, nach welchem die Transcendenz (das Wohnen in der Höhe, in der Ferne) die Überlegenheit Jahwes über die Götter der Heiden sicherte vgl. zu 30 27, sowie Ps 135 5 6. Dieser erhabene Gott füllt auch Zion mit Recht und Gerechtigkeit; das Gesetz und die Weisheit werden darin wohnen, 1 26 wird sich erfüllen. 6 Die ersten Worte fallen auf wegen der Anrede in עִתֶּךָ, die nur an Zion resp. die Bewohnerschaft Zions und nicht an Jahwe wie v. 2f. gerichtet sein kann. Man wird daher mit CHEYNE וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ *und er* (oder es) *wird die Beständigkeit deiner Zeiten sein* (d. h. dann haben die bewegten unruhigen Zeiten für Zion ein Ende) als Glosse zu dem Folgenden ansehen müssen, das die weiteren Segnungen Zions beschreibt: *Ein Reichtum von Glücksfülle ist Weisheit und Erkenntnis Und die Furcht Jahwes ist sein Schatz.* Das Suffix in אוֹצָרוֹ kann sich nur auf Zion beziehen, dessen Reichtum und Glück die Folgen der von Jahwe gespendeten geistigen Gaben: Jahwefurcht, Weisheit und Erkenntnis sind. Zu der stat.-constr.-form חָכְמַת vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 b.

Die fünfte Strophe 7 8: Der Kontrast der Gegenwart mit dieser Verheissung der Zukunft. Bei dem dunkeln אראלם denkt die Mas. mit ihrer Vokalisation, wie Targ. etc., an אראה לם, wahrsch. = (לָהֶם) אֵרָאֶה לָם „ich erscheine ihnen"; wie wirklich zu lesen ist, bleibt ungewiss אֶרְאֵלִים oder אֲרִאֵלִים, zu der ersten Form vergleicht man ägypt. *ìraìra* „Helden", zu der zweiten 29 1, wobei man entweder an den Sinn „Jerusalemer" oder „Gotteslöwen" (vgl. Gen 49 9, wo Juda ein Löwe heisst, und I Mak 3 4, wo Judas der Makkabäer so genannt wird) denkt. Nach dem Zshg. ist es kaum zweifelhaft, dass die Krieger Judas', die Helden im Feld, gemeint sind; denn als beste Situation empfiehlt sich der Zeitpunkt (163 v. Chr.), da Antiochus Eupator den mit den Verteidigern des Heiligtums geschlossenen Frieden, den ihnen geschworenen Eid brach und die Mauern niederreissen liess vgl. I Mak 6 18–63 (so DUHM). 8 Den Grund der Klage der Krieger und Friedensboten giebt v. 8[b]; v. 8[a] stört diesen Zshg. und überfüllt die Strophe, es ist als Randglosse zu v. 9 anzusehen (DUHM, CHEYNE). Ferner wird ebenfalls mit DUHM für עָרִים besser עֵדִים *die Bundeszeugen* zu lesen sein, da מָאַס *verachten* (nicht *misshandeln*) bedeutet und der Sinn ist, dass Antiochus Eupator bei dem Friedensbruch sich weder um die Zeugen seiner Versicherungen noch überhaupt um irgend einen Menschen kümmerte.

Die sechste Strophe 9: Das Mittrauern der Natur (vgl. 24 4). אֶרֶץ hat hier ganz den Sinn von *Natur*; für אָבַל ist das femin. אָבְלָה zu lesen, הַשָּׁרוֹן ist die fruchtbare Saronebene, die jetzt *einer Steppe* (der Artikel regelrecht wie bei den Vergleichungen), nicht der Araba, der Jordanniederung, gleicht. נֹעֵר

= *entlaubt* von נָעַר abwerfen, abschütteln scil. die Blätter. Nach I Mak 6 49 53 war es ein Sabbathjahr und Judas und seine Mitkrieger litten Hunger und Not, als sie Bethzura und den Tempel übergeben mussten; wären die bösen Menschen verschwunden und die herrliche Endzeit angebrochen, so würden auch im Sabbathjahr die unbestellten Äcker Nahrung genug bieten.

Die siebente Strophe **10 12**: Jahwe antwortet auf die Bitte (vgl. v. 2) und Klage (vgl. v. 7–9) mit der Versicherung, dass er jetzt sich aufmachen werde zur Hilfe. Die dreifache Wiederholung bezeugt die Unabänderlichkeit seines Entschlusses. Der erste Stichos v. 10ᵃ ist in Ps 12 6 citiert. In אֵרוֹמָם Hithpal. (mit ā statt ē wegen der Pausa) für אֶתְרוֹמֵם ist ת dem folgenden ר assimiliert vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 54 c.

11 ist formell und inhaltlich verdächtig. Wenn die eigne Zornglut (רוּחַ wie 25 4) die Feinde vernichtet, so braucht sich Jahwe nicht zu erheben; dann aber sind hier die Feinde angeredet, während v. 12 Jahwe in der 3. Pers. von ihnen spricht. Der Vers wird daher mit Bickell als Glosse anzusehen sein; dies umsomehr, als das Bild v. 11ᵃ nicht original ist (vgl. 59 4 Hi 15 35 Ps 7 15).

12 giebt das Resultat der Erhebung Jahwes: *Die Völker sind zu Kalk verbrannt,* also gänzlich vernichtet vgl. Am 2 1, *Abgehauene Dornen, die in Feuer auflodern* (יִצַּתּוּ, Ḳal von יָצַת, mit Dag. in ת für יִצְּתוּ Ges.-Kautzsch[26] § 20 i). Was von ihnen übrig bleibt, ist Kalk und Asche.

Die achte Strophe **13 14ᵃ** setzt die Rede Jahwes fort: Staunen ergreift die Fernen und Nahen über meine That und Schrecken die Sünder in Zion. Nach LXX und dem Perfect עָשִׂיתִי, das die Gottesthat als vollendet voraussetzt, entsprechend ist שָׁמְעוּ und וְיָדְעוּ zu lesen: *es hören* und *es erkennen* die Nahen meine Heldenkraft. Die ganze Welt gerät in Erstaunen und die abtrünnigen Juden, die zum Hellenismus übergegangen sind, erzittern; vgl. zu חַטָּאִים 1 28 und zu חֲנֵפִים 32 6.

Die neunte Strophe **14ᵇ 15ᵃ 16ᵃᵅ**: Die Gerechten aber werden in Zion sicher wohnen; diese Versicherung bekommen nicht die Abtrünnigen, sondern die Frommen zu ihrem Troste, da sie sich ängstlich fragen mussten: *Wer kann uns* (לָנוּ, wie in den bekannten Verbindungen שְׁבוּ לָכֶם, שׁוּבוּ לָכֶם etc. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 s; aber לָנוּ, und nicht לוֹ, weil es eine die Fragenden selbst in erster Linie treffende Frage ist) *weilen bei dem verzehrenden Feuer? Wer kann uns weilen bei den ewigen Gluten?* Wer kann es da aushalten, Jahwes גֵּר, Schutzbefohlener, sein, wenn er sich wie ein verzehrendes Feuer auf Zion niederlässt? Zu dieser Vorstellung von der Erscheinung Jahwes im Feuer vgl. 4 5 24 23, dann auch 30 33ᵇᵝ 31 9, ferner Dtn 5 20–23 Dan 7 9 f. und B. Henoch 14 15 ff.; zu der Frage überhaupt vgl. Ps 15 1 24 3 f. Die Antwort geben die zwei Stichen **15ᵃ** und **16ᵃᵅ**: *Wer in Rechtschaffenheit wandelt und Geradheit redet,* also wer das Gegenteil der zitternden Abtrünnigen ist (v. 14), die keine צְדָקוֹת gerechten Handlungen aufzuweisen haben und nicht der Wahrheit, der jüdischen Religion, Entsprechendes reden, *Der wird in den Höhen* in Gottes Nähe sicher *wohnen.* Das Objekt ist bei שָׁכַן, wie in v. 14 bei גּוּר, Ortsbezeichnung.

Da der Dichter nicht eine Beschreibung des Gerechten, sondern die Tröstung der vor dem Gericht bangenden Gerechten beabsichtigt, ist **15** von מֹאֵס an eine durch Ps 15 und 24 3 f. inspirierte oder irgend einem ähnlichen Gedicht entnommene Randbemerkung

(Duhm, Cheyne). Nach diesem eingeschobenen Vierzeiler gehört zum Gerechten, dass er den Gewinn von Bedrückungen verschmäht, mit Unwillen jedes Bestechungsgeld von seinen Händen abschüttelt, also schon sich scheut, es nur anzurühren, dass er sein Ohr verstopft, um nicht Dinge zu hören, die eine Blutschuld auf ihn bringen könnten, wobei nicht an Mordpläne, sondern an Verführung zu Götzendienst gedacht ist vgl. Dtn 13 7–19 Hi 31 27f., und endlich, dass er selbst seine Augen verschliesst, um nicht am Bösen sich zu weiden. Ebenso ist aber auch **16**$^{a\beta b}$ dem Zshg. fremd, da wer in der herrlichen Heilszeit in der „Höhe“ bei Gott wohnt, doch der Versicherung nicht bedarf, wohl geborgen und mit Wasser und Brot wohl versorgt zu sein. Die beiden Zeilen sind eine Erklärung zu den מְרוֹמִים v. 16$^{a\alpha}$, die der Glossator als „Felsenburgen“ meinte fassen zu müssen, wo es dann allerdings wichtig ist, dass man gut verproviantiert sei. Der Hunger hatte ja die Makkabäer zur Übergabe von Bethzura und Tempel gezwungen (vgl. zu v. 9).

Die zehnte Strophe **17 18**$^{ab\alpha}$: Bei dem vollkommenen Glück sinnt dann der Fromme (der jetzt direkt vom Dichter angeredet wird) erstaunt nach über den wunderbaren Wechsel der Zeiten. Der jetzige Text spricht von dem „König in seiner Schönheit“, den der Fromme mit eigenen Augen sehen soll, sowie von einem „weitausgebreiteten Land“. Aber man weiss nicht, wer dieser „König“ sein soll: der Messias mit dem messianischen Reich, das die alten davidischen Grenzen (27 12) wieder haben soll, oder Gott, der 30 20 ein Lehrer heisst. Nach v. 20 ist vielmehr zu erwarten, dass es sich um Zion und seine Herrlichkeit handelt, Zion, das überall in dieser Dichtung im Vordergrund des Interesses steht vgl. v. 5f. 14. Daher ist mit Cheyne zu vermuten, dass die beiden ersten Stichen ursprünglich lauteten: מִכְלַל יֳפִי תֶּחֱזֶינָה עֵינֶיךָ תִּרְאֶינָה עִיר מַחֲמַדֶּיךָ *Ein Wunder der Schönheit* näml. Zion vgl. Ps 50 2 Thr 2 15 *werden schauen deine Augen, Werden sehen die Stadt deiner Kleinodien* die Stadt, welche die dir wertvollsten Dinge umschliesst, vgl. 64 10. Der Schluss des Vierzeilers 18$^{ab\alpha}$: *Dein Herz wird an den Schrecken,* der nun vorüber ist, *sinnen: Wo ist, der zählte? wo, der abwog?* wo sind die Zwingherrn und Beamten, die das als Steuer und Kriegskontribution zu liefernde Geld abzählten und wogen?

Die elfte Strophe **18**$^{b\beta}$ **19**: Das freche Volk, die Syrer und ihre Söldner, sind dann verschwunden. Die letzten Worte v. 18: „Wo ist, der die Türme abzählte?“ passen nicht zur Umgebung; denn das Zählen der Türme ist doch kein Schrecken, auch nicht für Belagerte. Der Text scheint verdorben nach Ps 48 13, wo der Pilger die Türme der heiligen Stadt zählt, um davon in der Heimat zu erzählen, und ist entweder zu lesen: mit Duhm nach Nah 3 17 אַיֵּה טִפְסָר אֶת־הַמִּנְזָרִים „Wo ist der Präfekt (eigentlich: der Tafelschreiber nach assyr. *dupšarru* vgl. Jer 51 27) mit den Landsknechten?“ oder, da מִנְזָרִים selber unbestimmbar und fraglich ist, nach P. Ruben und Cheyne אַיֵּה טַפְסְרִים אַיֵּה מְנַדְּדִים *Wo sind die Tafelschreiber?* die Steuer- und Kontributionsbeamten? *Wo die Abgabenmesser* (nach assyr. *mindidu* der Beamte für das Weizenmessen)? Die drei folgenden Stichen **19** sind klar: Bei dem עַם נוֹעָז *dem Volk, das sich frech aufführt* (part. Niph. von יָעַז = עָזַז vgl. Dan 8 23, wenn man nicht mit Buhl נוֹעָז = לוֹעֵז *barbarisch redend* vorzieht oder letzteres in den Text setzt) ist an das freche syrische Soldatenvolk zu denken, dessen Kauderwelsch den Juden unverständlich ist.

Die zwölfte Strophe **20**: Die bleibende Sicherheit Jerusalems. Es gleicht nicht mehr einem Zelt der Beduinen, das wandert (יִצְעַן); es ist eine feste Wohnstatt, die ungefährdet bleibt und von keiner Not heimgesucht wird. Der Vierzeiler hat einen Stichos zuviel. Danach ist einer der beiden parallelen, fast tautologischen Stichen dem Kontexte fremd. Bickell entfernt עֵינֶיךָ תִרְאֶינָה יְרוּשָׁלַם, während Duhm und Cheyne mit Recht wegen des auffallenden Imperativs חֲזֵה צִיּוֹן קִרְיַת מוֹעֲדֵנוּ als ein Randcitat (vielleicht aus einem Pilgerliede vgl. Ps 48 13) betrachten.

Die dreizehnte Strophe muss in **21 22** stecken, wenn man nicht v. 22 als besondere Strophe mit vier viel zu kleinen Stichen nehmen will. Der Text von v. 21 ist unhaltbar; denn die Stellung der Apposition אַדִּיר vor יְהוָה ist nicht möglich und die Verwendung desselben Epithetons für Jahwe und für ein Schiff im gleichen Verse unglaublich, ebenso kann man doch kaum Jahwe „befahren" und „überschreiten", wie jetzt die Suff. בוֹ und ־ֶנּוּ verlangen. Zu der Schilderung des verherrlichten Jerusalems gehört nun sonst die Quelle, die befruchtend für das ganze Land vom Tempel ausgeht (vgl. Hes 47 1–12 Jo 4 13 Sach 14 8, s. auch Ps 46 5), und demnach wird auch hier etwas Ähnliches zu suchen sein. Am leichtesten erreicht man diesen Sinn, wenn man ausser der Entfernung von אִם, das aus dem folgenden שם verschrieben ist (Grätz, Cheyne), und von נהרים, einer Glosse, die das folgende יְאֹרִים erklärt (Duhm, Kittel, Cheyne), שם als שֵׁם und יִהְיֶה für יְהוָה liest (König, Cheyne) und das unmögliche מְקוֹם, das man in der Verzweiflung mit „anstatt" übersetzt, in מְקוֹר ändert, so dass die beiden ersten Stichen dann besagen: *Denn ein herrlicher Ruhm wird uns sein* (vgl. dazu 4 2), *Eine Quelle breitseitiger Ströme,* das heisst: Einen herrlichen Ruhm wird Zion haben, wenn Jahwes Quelle das ganze Land bewässert, sodass breite fruchtbare Ufer an den Strömen liegen, die von Jerusalem ausgeben vgl. bes. Hes 47 1–12. Wem dieser Text noch nicht genügt, mag die schwierigere Änderung von אַדִּיר in נְהַר (Bickell) oder in אֲפִיק (Duhm, Kittel) vornehmen: „denn dort ist der Bach Jahwes uns". In beiden Fällen erscheint aber v. 21ᵇ nicht als gute Fortsetzung, da die Quelle und der Jahwebach für die Operationen einer Flotte wenig Raum bieten. Ist man sicher genötigt, v. 23 (bis zu נָס) als fremden Bestandteil auszuscheiden, so ist das Urteil auch über v. 21ᵇ gesprochen, da beide zusammenhangen und den Gedanken abwehren wollen, die Ströme könnten einer fremden Kriegsflotte als Wege nach Jerusalem dienen. Die beiden Stichen von **22** leiten mit ihrem Schluss: *er wird uns helfen* von der Schilderung der zukünftigen Herrlichkeit in die Gegenwart zurück, in der es noch anders steht vgl. v. 2 7–9, aber versichern noch einmal, dass Jahwe Hilfe bringt.

23$^{ab\alpha}$ (bis נָס) durchbrechen den Zusammenhang, der zwischen יוֹשִׁיעֵנוּ und אָז besteht. Auch die Anrede חֲבָלָיִךְ „deine Taue" zeigt, dass wir hier einen fremden Bestandteil haben, vielleicht eine Randbemerkung aus einer Elegie über Tyrus vgl. Hes 27 26–36 (Cheyne). Am Anfang ist das Citat verstümmelt. Irgendwie kann in denselben Zusammenhang auch v. 21ᵇ gehören und die dortigen Suffixe wird man auf das Meer beziehen müssen: kein Ruderschiff wird mehr das Meer befahren und kein stolzes Schiff es durchsegeln, ... schlaff hangen deine Taue, halten das Gestell ihres Mastes nicht fest, breiten die Flagge (vgl. Hes 27 7, nicht: „das Segel") nicht aus.

Die vierzehnte Strophe 23[b] (von אָז an) 24: Noch einmal kurz die herrliche Folge der Rettung, nämlich Beute in Hülle und Fülle und Vergebung der Sünde. *Alsdann werden Blinde Raub in Menge verteilen* l. mit Ges.-Buhl, Cheyne יְחַלֵּק עִוֵּר (oder חִלֵּק), was einen guten Parallelismus zu פִּסְחִים bildet und die bedenkliche Verbindung עַד־שָׁלָל aus der Welt schafft, *Werden Lahme reiche Beute erbeuten*, vgl. v. 3 4. 24 Wenn so Jahwe die Feinde Zions besiegt und das Gericht vollzogen hat, dann zeigt sich, dass aller Grimm über die Sünde verschwunden und alle Sünde vergeben ist. Dann wohnen keine Sünder mehr in Zion (בָּהּ, das sich auf den Hauptbegriff der letzten Verse, bes. v. 20, nur zurückbeziehen kann, wenn man v. 21[b] und 23[abα] ausscheidet), sondern nur Gerechte vgl. 60 21. Für חָלִיתִי „ich bin krank", das auch zu den Blinden und Lahmen (v. 23) nicht sonderlich passt, ist mit Grätz, Cheyne חָטָאתִי *ich habe gesündigt* zu lesen, was dem נְשֻׂא עָוֹן viel besser entspricht. Zu der Verbindung נְשֻׂא עָוֹן vgl. כֶּבֶד עָוֹן 1 4. Dem Dichter liegt offenbar sehr am Herzen, zu sagen, dass im künftigen Jerusalem keine חַטָּאִים und חֲנֵפִים (vgl. v. 13) sich finden werden.

Die Entstehungszeit dieses apokalyptischen Gedichtes kann nicht fraglich sein; denn v. 7 und 8 weisen deutlich auf die Situation des Jahres 163 v. Chr. hin, aber auch die ganze Haltung und Auffassung passt am besten in diese Zeit: mit v. 18 f. sind deutlich genug die syrischen Steuereintreiber und Söldnerscharen geschildert und in v. 14 wird auf die Juden hingewiesen, die der väterlichen Religion untreu geworden sind. Das Capitel ist ein Trostgedicht aus jener unglücklichen Zeit, die aus dem Wortbruch des syrischen Königs schloss, dass jetzt endlich der Augenblick gekommen sei, da Jahwe sich aufmache und das Heil verwirkliche; vgl. das Buch Daniel.

Der erste Vers, der den Vergewaltiger anredet, während doch gleich nachher der Dichter an Jahwe sich wendet, kann vom Redaktor, der den mit הוֹי eingeleiteten Stücken (vgl. zu 28 1) gegen Israel und Juda auch ein solches gegen den Feind beifügen wollte, als Motto dem folgenden Gedichte vorangestellt sein.

Die etwas unzusammenhangende Reihenfolge der Gedanken in unserem Gedichte hat Bickell zu dem Versuch veranlasst, durch Umstellung eine ursprünglichere Form zu finden. Er nimmt demnach an, dass Cap. 33 aus zwei makkabäischen Dichtungen zusammengesetzt sei. Die erste v. 2 7 8 9 wäre ein nach einer Niederlage an Jahwe gerichtetes Gebet um Hilfe, die zweite ein akrostichisches Gedicht auf Simon, wahrscheinlich aus dem Jahre 142 nach dem Einzug in die von den Syrern übergebene Burg von Jerusalem, das aus neun Strophen mit den Anfangsbuchstaben שִׁמְעוֹן חָכָם לֵב „Simon der Herzensweise" bestehen soll und dessen Ordnung wäre: ש v. 13 14[a], מ v. 14[b] 15[a] 16[aα], ע v. 10 12, ו v. 5 6, ח v. 20, כ v. 21[a] 22, ם v. 3 4, ל v. 18 19 und ב v. 23 24. Obschon eine solche Akrostichie nicht ein Ding der Unmöglichkeit zu nennen ist (vgl. Ps 110), kann sie hier kaum als wahrscheinlich bezeichnet werden; denn erstlich ist die Ordnung des akrostichischen Gedichtes nicht besser und dann sind Teile des Textes in dasselbe aufgenommen, um die Akrostichie nicht zu verderben, die sich als sekundär erweisen vgl. das חֹזֶה v. 20, ferner vgl. v. 23. Darum wird man auch nicht anzunehmen haben, dass die pharisäische Partei das Akrostich durch Versetzung der Verse nachträglich zerstört habe.

Vgl. Stade ZATW 1884, 258—266, Bickell Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1897.

8) 34 1—35 10 Das zukünftige Gericht und die darauffolgende goldene Zeit.

Die beiden in demselben Versmass (drei- resp. zweihebige Vierzeiler) geschriebenen Capitel gehören zusammen als Beschreibung der beiden Seiten der zukünftigen Geschichte und eignen sich als wenigstens das Wichtigste hervorhebende Darstellung der jüdischen

Zukunftserwartungen gut zum Abschluss der Sammlung Cap. 28—35, sowie des ganzen ersten Teiles des Jesajabuches.

a) 34 1–17 Der Tag der Rache an den Völkern, bes. an Edom, siebzehn Vierzeiler.

34 1–4: vier Strophen, die Aufforderung an alle Völker, zu hören (v. 1), und die Gerichtsankündigung (v. 2–4). **1** Der „anspruchsvolle Eingang" entspricht mehr dem poetischen Brauch vgl. Dtn 32 1, als dem folgenden Inhalt, nach dem die aufgerufenen Völker nicht Zuhörer sein, sondern von Gottes Zorngericht getroffen werden sollen. Unter מְלֹאָהּ, *dem, was die Erde erfüllt,* wie unter den *Sprösslingen* des Erdkreises sind hier die Bewohner verstanden. **2** Wie einst (vgl. z. B. Sach 1 2) Jahwe einen Zorn auf Israel hatte, so jetzt auf alle Völker; ausgenommen sind nur die Juden, das ist die späte Anschauung. Es liegt ein Bann auf der Welt; am einfachsten ergänzt man, um den zu kurzen nur in einem Worte erhaltenen dritten Stichos der zweiten Strophe zu vervollständigen, mit Duhm den Inf. abs. הַחֲרֵם vor הֶחֱרִימָם. Zu dem Bann vgl. Mal 3 24 und Dtn 3 6. Zu dem Gerichtstag als einem Tag der Schlachtung vgl. Jak 5 5. **3** enthält nur drei Stichen der dritten Strophe: den Erschlagenen wird kein Grab zu teil, unbegraben vermodern sie (פִּגְרֵיהֶם ist absolut vorangestelltes Subjekt, das durch das Suffix in בָּאְשָׁם wieder aufgenommen wird) und von ihrem Blut zerfliessen die Berge. Als vierter Stichos ist $4^{a\alpha}$ herüberzunehmen, jedoch ist צְבָא הַשָּׁמַיִם nur eine in den Text gedrungene Glosse zu צְבָאָם der zweitfolgenden Zeile v. $4^{b\alpha}$ und hat ein dem הָרִים paralleles ursprüngliches גְּבָעוֹת *Hügel* verdrängt (Bickell, Cheyne, Duhm), die vierte Zeile war danach: וְנָמַקּוּ כָּל־גְּבָעוֹת *und zergehen alle Hügel.* Der Rest $4^{a\beta b}$ bildet die vierte Strophe: nicht nur zerfliessen die Berge vom Blut der Erschlagenen, beim Weltgericht vergeht auch der Himmel, er rollt sich zusammen wie ein Buch (נָגֹלּוּ mit ō statt mit a, Niph. von גָּלַל vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67f.), sein Heer d. h. die Sterne welken ab, wie Laub vom Weinstock und welke Blätter vom Feigenbaum, vgl. Mt 24 29 Apk Joh 6 13. Zu dem Vergehen des Himmels vgl. 51 6 65 17 66 22 Ps 102 27; erst in der späteren Eschatologie erstreckt sich das Gericht auch auf die physische Welt vgl. bes. 24 18–23.

34 5–17: Strophe fünf bis siebzehn handeln vom Gericht über Edom, das sich als das dem Dichter Wichtigste auf dem Hintergrund des Weltgerichts abspielt. **5** Nach dem jetzigen Text müsste Jahwe diesen Vers sprechen, was in Widerspruch zu dem ganzen Capitel steht. Ohnehin ist v. 5^{a} für zwei Stichen zu kurz, sodass man gerne חרבי als Abkürzung für חֶרֶב יְהוָה ansieht; dann aber wird vor oder hinter בַּשָּׁמַיִם ein Wort ausgefallen sein, etwa מִזַּעַם (Duhm); *Denn schon ist berauscht* (l. nach Jer 46 10 das Kal רָוְתָה, da das Pi. kausativ ist) *vom Zorn,* der die berauschende Wirkung hat vgl. 51 17 Jer 25 15 f., *Im Himmel das Schwert Jahwes,* das hier personificiert ist, vgl. 27 1 Dtn 32 41–43. Die Ergänzung eines zweiten Verbums שִׁכְּרָה (Cheyne) ist nicht durchaus nötig; ebenso hat man nicht דָּאֲתָה resp. דָּוְתָה „es schwebt kreisend" für רותה (Buhl) zu lesen. Dagegen ist in v. 5^{b} חרמו „das Volk *seines Bannes*" herzustellen, vgl. v. 2 10 6. 6^{a} = sechste Strophe: der Gerichtsvollzug gleicht

einem grossen Opferfeste, also die Edomiter den Opfertieren, vgl. zu diesem Bilde Jer 46 10 51 40 Zph 1 7 und bes. Hes 39 17–20, und zu dem *Nierenfett* Lev 3 4. Über das Hothpa"al הֻדַּשְּׁנָה mit assimil. ת, aufgehobener Verdoppelung in שׁ und Tonzurückziehung s. GES.-KAUTZSCH[26] § 54 h. **6**[b] **7**[a] = siebente Strophe: Dieses Schlachten, bei dem ganze Mengen von Tieren niedergestochen werden, findet in *Bozra*, einer edomit. Hauptstadt (wahrscheinlich *Buṣēra* BÄDEKER Paläst.[4] 208, doch auch schon mit Petra identificiert, s. zu Gen 36 33,) und im edomitischen Land überhaupt statt, vgl. auch 63 1. In dem beziehungslosen Suff. von עִמָּם wird der Rest eines Nomens, wahrscheinlich מְרִים = מְרִאִים *Masttiere*, stecken (DUHM). **7**[b] **8** = achte Strophe: Von dem Blute, das so reichlich fliesst, wird die Erde getränkt (l. רָוְתָה wie v. 5) und vom Fette der Boden durchfeuchtet. Diese Abschlachtung ist die Vergeltung לְרִיב צִיּוֹן *für die Befehdung Zions,* welche Edom sich seit der Zerstörung Jerusalems zu schulden kommen liess und welche den bleibenden Hass der Juden hervorrief, vgl. Hes 25 12 35 5–15 Ob v. 1–21 Mal 1 2–4 Ps 137 7; möglicherweise ist, dem לַיהוָה ganz parallel, לְרָב *dem Beschützer Zions* (vgl. 19 20) zu lesen (BUHL). **9** und die beiden ersten Worte von **10** = neunte Strophe: das Land Edom wird das Schicksal Sodoms erleiden und eine Art Hölle werden vgl. zu 30 33 und 31 9. Für die Edomiter tritt jetzt dem Dichter der Begriff Edoms als eines Landes ein, daher die Femininsuffixe. Die beiden letzten Zeilen mit der auch von LXX empfohlenen Herübernahme von לַיְלָה וְיוֹמָם lauten: *Und sein Land wird zu Pech, Brennend bei Nacht und bei Tage.* Der Rest von **10**, = zehnte Strophe, fordert eine von der masoretischen verschiedene Abteilung: *Und* (וְ nach LXX einzusetzen) *nicht erlischt es in Ewigkeit, Es steigt sein Rauch auf von Geschlecht und Geschlecht, Öde liegt es fort und fort, Keiner ist, der dadurch hin- oder herzieht* (ergänze am Schluss nach Hes 35 7 Sach 7 14 9 8 mit BICKELL, DUHM, CHEYNE וְשָׁב oder וְאֵין שָׁב).

Das höllische Feuer Edoms dauert in Ewigkeit, um so auffallender ist die nun folgende Schilderung der Verwüstung; dass die Wüstentiere in das brennende Land nicht passen, daran denkt der Dichter oder, wenn es nicht derselbe ist, wie der von v. 1–10, der Redaktor nicht.

11 Die Verwüstung ist eine vollständige, eine systematische, die Instrumente des Aufbaus werden hier nicht nur bei einem Niederreissen auf eine bestimmte Höhe, sondern bei gänzlichem Abbruch verwendet. Zu den Wüstentieren vgl. 14 23 Zph 2 14. Als Subj. zu נָטָה ist nicht nur für den Sinn, sondern auch für den Text יְהוָה zu ergänzen, das hinter עָלֶיהָ leicht ausfallen konnte, bes. wenn es abgekürzt יי geschrieben war. **12** Von den beiden ersten Stichen der zwölften Strophe hat sich im hebr. Text nur das ganz verlassene חֹרֶיהָ erhalten; nach dem Plus der LXX καὶ ὀνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ ist als erste Zeile einzusetzen וּשְׂעִירִים יֵשְׁבוּ בָהּ und wahrscheinlich ebenso an die Spitze der zweiten Zeile, dem οὐκ ἔσονται der LXX entsprechend, etwa יִהְיוּ כְּאַיִן zu stellen (BICKELL, DUHM, CHEYNE): *Und Satyrn werden drin wohnen, Dahin werden sein* חֹרֶיהָ *seine Edeln.* Die zwei letzten Verse: *Kein Königtum giebts dort mehr auszurufen* (יִקְרָאוּ ist Relativsatz) *Und alle seine Fürsten sind verschwunden* (zu אֶפֶס vgl. 41 29), besagen nichts von einem Wahlkönigtum, sondern reden davon, dass nun zum letztenmal (vielleicht ist das gerade ge-

schehen) ein neuer König seine Regierung in Edom angetreten habe. **13** bis zum Schluss fallen die Strophen mit den Versen zusammen, v. 13–15 schildern weiter die Verödung des Landes. Das Subj. zu עָלְתָה ist אַרְמְנֹתֶיהָ, vgl. zu der Inkongruenz des Numerus von Subj. und Prädikat GES.-KAUTSZCH[26] § 145k; סִירִים ist das Obj. vgl. 5 6 32 13: *Seine Burgen schiessen auf in Dornen.* Nach BAER zu Hos 9 6 ist קִמּוֹשׂ mit שׂ zu lesen; חָצִיר ist in חָצֵר *Gehöft* zu verbessern, wie 35 7, das vielleicht den Anlass zu der falschen Lesung hier gegeben hat. **14** Dort treffen sich die Schreier und Heuler d. h. Wildkatzen und Schakale und begegnet ein Satyr, ein Wüstendämon, dem andern (l. יִקְרֶה für יִקְרָא); niemand findet dort Ruhe und Rast als *Lilith,* ein weibliches Nachtgespenst, von dem man in späterer Zeit vielerlei zu erzählen wusste, wie es Kinder tötet, auch allein in einem Hause schlafende Erwachsene ergreift u. dgl. Man nahm auch eine ganze Klasse von solchen Unholdinnen (Lilin, לִילִין) an. Der Glaube an solche Dämonen wird alt sein, aber er hat besonders in späterer Zeit sich verbreitet vgl. Prv 30 15, WEBER jüd. Theol.[2] 254 f., SCHWAB Vocabulaire de l'Angélologie 162, BLAU das altjüd. Zauberwesen 11 f., ferner überhaupt WELLH. Reste arab. Heid. 135—140 u. W. R. SMITH Rel. of the Sem.[2] 441. Zu der Ruhelosigkeit dieser Geister vgl. Tob 8 3 Mt 12 43. **15** שָׁמָּה wird hier, wie öfters z. B. II Reg 23 8, für שָׁם verschrieben sein (CHEYNE); דָּגַר, das wohl ursprünglich bedeutet: Eier zusammenhäufen, um sie dann auszubrüten, hat offenbar dann den Sinn von „ausbrüten" bekommen vgl. Jer 17 11, aber man wird am besten dieses Verbum mit וּבָקְעָה den Platz wechseln lassen (CHEYNE). „In ihrem Schatten" giebt keinen guten Sinn, ob man das Suffix auf Edom oder die Pfeilschlange bezieht, zudem fehlt allen drei Verben das Objekt; ändert man in בֵּצֶיהָ *ihre Eier* (DUHM, CHEYNE), so ist nach allen Seiten geholfen: *Dort baut die Pfeilschlange ihr Nest und legt, Heckt und brütet aus ihre Eier.* Am Schluss des Verses ist eine Hebung des Stichos weggefallen; der ganze Stichos findet sich aber in v. 16, wo er durchaus störend ist. Offenbar war er zur Verbesserung von v. 15bβ am Rande nachgetragen und ist dann an unrichtiger Stelle in den Text geraten. Nehmen wir ihn an das Ende von v. 15, wo er hingehört, so haben wir auch hier zwei richtige Stichen: *Nur die Geier versammeln sich dort, Keiner vermisst dort den andern* (so CHEYNE).

16 17, die beiden letzten Strophen bilden einen eigentümlichen Abschluss dieser Gerichtsdrohung über Edom; denn sie fordern die Leser auf, sich durch genaue Vergleichung dieser Weissagung mit der Erfüllung davon zu überzeugen, dass auch nicht eines von den genannten Tieren und Gespenstern in Edom fehle. Das ist eine Auffassung von der Prophetie, wie sie das spätere Judentum und die Schriftgelehrten besassen: ein Prophetenwort ist tale quale ein Jahwewort, eine Prophetenschrift ein Jahwebuch vgl. zu 1 1 und s. Dan 9 2. Darum kann auch der Verf. von Cap. 34 entweder seine niedergeschriebene Prophetie über Edom für sich oder eine grössere Sammlung (etwa Cap. 28—35 resp. selbst Cap. 1—35), welcher er seine eigene Prophetie einverleibte, ein סֵפֶר יְהוָה, eine *Schrift Jahwes,* nennen. דִּרְשׁוּ מֵעַל wörtl. *forscht von auf* dem Buche, weil *darauf* geschrieben wird, also = studiert das Buch Jahwes. וּקְרָאוּ ist erklärende Glosse zu דִּרְשׁוּ = lest das Buch (CHEYNE). Diese Auffassung ist

einfacher, als wenn man קָרָאוּ als Schluss von v. 15 betrachtet, wozu dann v. 16aγ eine Variante wäre, oder als wenn man דִּרְשׁוּ als Abschluss von v. 16 fasst und das ו vor וְקָרָאוּ streicht. אשה ..... פקדו gehört zu v. 15. In v. 16b ist nach פִּי ein יְהוָה einzusetzen (פִּיו „sein Mund" genügt nicht) und, da רוּחַ femin. ist, הִיא קִבְּצָתַן zu lesen (Cheyne); *Denn der Mund Jahwes, er hat es befohlen Und sein Geist, er hat sie versammelt.* Unter dem Geist, der die Tiere nach Edom versammelt, ist („dem Mund" parallel) Jahwes Willen zu verstehen, der sich eben in der Prophetie des Verf.s Ausdruck verschafft hat (vgl. Giesebrecht Berufsbeg. der Proph. 154). **17** Jahwe hat selber den Tieren und Gespenstern das Land Edom zum ewigen Besitz gegeben, wie er einst den Israeliten Kanaan zuwies vgl. Num 26 55 f. Das mascul. לָהֶם, das nach den vielen Femininsuffixen auffällt und durch LXX nicht wiedergegeben wird, ist als eine den Rhythmus störende und überflüssige Explication mit Cheyne zu entfernen.

b) 35 1–10 Die goldene Zeit des Heils mit der Rückkehr der Diaspora nach Zion, zehn Vierzeiler.

Jede äussere Verbindung mit Cap. 34 fehlt; aber das Glück Judas ist die gegebene Kehrseite der Vernichtung Edoms, sodass man, wenn jetzt vom Jauchzen der Wüste die Rede ist, sofort weiss, es kann sich nicht um das verwüstete Edom, das ja auf ewig öde bleibt, sondern nur um eine israelitische Wüste, Landschaften in Palästina, die man noch מִדְבָּר heissen kann, handeln.

1 2aα (bis רַנֵּן) = erste Strophe. Für יְשֻׂשׂוּם ist יְשֻׂשׂוּ zu lesen, das ם ist aus Dittographie des folgenden מ entstanden. כַּחֲבַצֶּלֶת *wie Krokus, wie die Herbstzeitlosen* (vgl. Cnt 2 1) gehört als Anfang des dritten Stichos zum Folgenden. Zu גִּילַת für גִּילָה vgl. zu חָכְמַת 33 6. **2** (von כְּבוֹד an) = zweite Strophe: Die öden Gegenden Palästinas sollen so herrlich und prächtig werden, wie der Libanon, der Karmel und die Saronebene (vgl. 33 9). הֵמָּה bezieht sich nicht sicher auf Wüste und dürres Land, diese sind im Vorhergehenden mit לָהּ im Singul. genannt; daher sind damit eher die Judäer gemeint, *jene,* die nach v. 3 und 4 mutlos und verzagt sind, *werden die Herrlichkeit Jahwes sehen, Die Pracht unseres Gottes.* **3 4**a Aufforderung an alle, die, wie der Verf. v. 2, noch „unser Gott" sagen, die den Glauben an das Kommen des Heils noch nicht aufgegeben haben, doch die Mutlosen, die Furchtsamen, die Ängstlichen (נִמְהֲרֵי־לֵב, hier in etwas anderem Sinn als 32 4: die sofort den Kopf, den Mut verlieren, in Verzagtheit stürzen), zu stärken. Mit הִנֵּה beginnt die vierte Strophe 4b, die, wie hier überall, fast aus lauter Reminiscenzen besteht vgl. 40 9 f. und die Rede, die die Gläubigen an die Furchtsamen richten sollen, abschliesst. Der Text ist jedoch zu zerrissen (נָקָם steht sehr verlassen da) und zu kurz, als dass er vollständig sein könnte. Duhm hilft in einfachster Weise, indem er jedes der beiden Wörter נקם יבוא doppelt liest: נֹקֵם נָקָם יָבוֹא = zweiter Stichos (Rache übend kommt er) und das zweite יָבוֹא = Beginn des dritten Stichos (Es kommt die Vergeltung Gottes). Die Stichen sind etwas kurz, sodass die Vermutung Bickells dem Ursprünglichen vielleicht näher kommt (Cheyne); darnach hätten die beiden ersten Stichen gelautet: | הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם יָבֹא נָקָם יִקֹּם אֶת־עַמּוֹ *Siehe! euer Gott kommt, Schwer rächt er sein Volk.* Weiter heisst es dann: *Es kommt Gottes Vergeltung, Er selbst kommt und hilft euch*

(l. יִשְׁעֲכֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 65 f.). 5 6ᵃ = fünfte Strophe: Mit dem Eintreffen der Hilfe kommt die Heilung aller Gebrechen; nicht nur die Verzagten (v. 3 f.) werden neu belebt, sondern auch die mit körperlichen Gebrechen Behafteten Heilung erfahren, vgl. Mt 11 5, sowie die Reminiscenzen unseres Verses aus 29 18 32 3 4 33 23. 6ᵇ 7ᵃ = sechste Strophe. כִּי ist nicht eng mit dem unmittelbar vorangehenden zu verbinden, sondern knüpft mehr an den allgemeinen Gedanken an: Das Heil und die neue goldene Zeit kommt, denn jetzt erfüllt sich, was Dtjes verheissen. Aber wenn jetzt der Dichter auch nicht mehr bloss an palästinische מִדְבָּר und עֲרָבָה denkt, so ist seine Meinung doch nicht die Heimkehr aus dem Exil, die liegt längst hinter ihm, er verwendet vielmehr die alten Verheissungen (43 19 f. 48 21 49 10) als Schilderung des Glückes der Endzeit: Die Wüste wird dann bewässert und שָׁרָב, = arab. *sarāb, die Luftspiegelung, Kimmung,* zum Teiche; aber der Teich ist kein guter Gegensatz zu der Fata morgana, man wird daher besser nach dem jüdischen Gebrauche des Wortes und den Versionen שָׁרָב als *trockenes, glühendes Land* verstehen, vgl. 49 10. 7ᵇ enthält die Trümmer der siebenten Strophe, denn ein wirklicher Sinn ist den Worten, auch wenn man חָצֵר *Gehöfte* für חָצִיר *Gras* liest, nicht zu entlocken. Wahrscheinlich sind in denselben die Zeilenanfänge erhalten; dann kann man mit Duhm in folgender Weise ergänzen: *In der Wohnstatt der Schakale* וְאִיִּים *und wilden Hunde* (vgl. 13 22 oder וְצִיִּים 34 14) *Lagern* (l. רָבְצָה) עֶדְרֵיכֶם *eure Herden, Das Gehöft* (l. חֲצַר) בְּנוֹת יַעֲנָה *der Straussen* (vgl. 34 13) *Zu Rohr und Schilf* תִּהְיֶה *wird es sein.* Ist die Supposition, dass die Zeilenschlüsse verloren seien, unrichtig, so ist man freier in der Auffüllung der Lücken, aber im Wesentlichen stimmen auch Bickell und Cheyne mit Duhm überein. Sicherheit ist natürlich nicht zu erlangen; der ursprüngliche Sinn ist jedoch wahrscheinlich mit solcher Ergänzung getroffen vgl. den Gegensatz 34 13. 8 = achte Strophe: die heilige Strasse, die die Frommen sicher nach Zion führt; es ist nicht nur eine zeitweilige Strasse für die Rückkehr der Exulanten (40 3 43 19 49 11), sondern ein bleibender Weg, der der Diaspora, die sich in Zion ansiedeln will (11 16 vgl 62 10-12), aber ebenso auch dem einzelnen Festpilger, der sich ja allein vor wilden Tieren zu fürchten hat, für alle Zeiten dient (vgl. 19 23). So fliesst unserem Dichter alles, was früher prophezeit ist, zusammen. Auch hier ist der Text sehr beschädigt. Einmal ist וְהוּא־לָמוֹ הֹלֵךְ דֶּרֶךְ unverständlich; הוּא kann man nicht = Jahwe deuten, der hier nicht genannt ist, und לָמוֹ ist nicht = לִפְנֵיהֶם, dass man übersetzen könnte: und er wird ihnen voran des Weges ziehen. Die Worte sind eine verdorbene Glosse, für הוּא ist הִיא scil. die Strasse und für לָמוֹ ist לְעַמּוֹ zu lesen, also: *sie gehört nämlich* (nicht den Unreinen, sondern) *seinem Volke, wenn es des Weges zieht.* Dann ist nach LXX ὁδὸς καθαρά für מַסְלוּל וָדֶרֶךְ (ἅπ. λεγ.) zu lesen מְסִלָּה טְהֹרָה und dem entsprechend das Femin. des Verbs וְהָיְתָה und des Suff. יַעַבְרֶנָּה (vgl. יַעֲלֶנָּה v. 9) zu setzen und wohl auch wegen Sinn und Rhythmus am Ende des Verses בָּהּ hinzuzufügen (so Cheyne): *Und sein wird dort eine reine Strasse, Und heiliger Weg wird sie heissen; Nicht wird sie ein Unreiner betreten Und Toren nicht auf ihr in der Irre gehen.* Unter *Toren* sind nicht Unwissende, sondern Ungläubige, Unfromme, Atheisten (soviel wie נָבָל vgl. Ps 14 1) gemeint;

die heilige Strasse ist nicht für sie, die werden sich anderswo in ihrem Irrtum bewegen, wie die Unreinen (Bickell u. a). **9 10**$^{a\alpha}$ (bis יְשֻׁבוּן) Die Pilger können sicher diese Strasse ziehen und die Diaspora: *die Erlösten und Befreiten Jahwes* (62 12), sie aufs beste benutzen. לֹא תִמָּצֵא שָׁם ist Variante zu לֹא־יִהְיֶה שָׁם oder zu בַּל־יַעֲלֶנָּה, also zu tilgen; nach LXX ist נָּה hinter הָלְכוּ einzusetzen und vielleicht am Anfang von v. 9 וְ vor לֹא (Cheyne). Selbst *das reissendste der* wilden *Tiere* (פְּרִיץ חַיּוֹת, Cheyne: חַיַּת הָאָרֶץ und dann תַּעֲלֶנָּה) wagt sich nicht aus seinem Versteck hinauf auf die Strasse. **10** (von וּבָאוּ an) = zehnte Strophe: Jubelnd ziehn die Erlösten Jahwes in Zion ein; jetzt ist aller Kummer und alles Seufzen entflohen und ewige Freude wartet ihrer; vgl. auch hiezu frühere Stellen 51 3 61 7. L. mit LXX יַשִּׂיגוּם נָסוּ (mit Suff. und ohne וְ), Freude und Wonne sind personificiert, wie Kummer und Seufzen, und während diese flohen, haben jene nun ihr Objekt erreicht. Auf ihrem Haupt ist ewige Freude, ein Ausdruck, der auf die Sitte zurückgehen wird, nach welcher man sich zum Zeichen der Freude und Ehre mit einem Kopfbund schmückte vgl. 61 3 Ps 8 6. Der ganze Vers findet sich mit der geringen Variante יַשִּׂיגוּן נָסוּ (ן für ו) als Randcitat noch einmal in Jes 51 11.

Die vielen Reminiscenzen aus sehr späten Stücken des B. Jes (vgl. nur 34 9 10 mit 30 33 31 9; ferner 35 5 mit 32 3 4 33 23 und 35 8 mit 11 16 19 23) beweisen schon, dass wir die Entstehung von Cap. 34 35 weit ins zweite Jahrh. hinein verlegen müssen. Ebendahin führt auch die merkwürdige Auffassung einer Prophetenschrift als Jahweschrift (s. zu 34 16). Ein Veto dagegen legt nichts ein, am wenigsten der Hass gegen Edom, der vom Exil an lebendig blieb (s. zu 34 8) und gerade vor und in der Makkabäerzeit, da die von den Nabatäern nach Norden gedrängten Edomiter immer mehr von judäischem Gebiete besetzten, kräftig aufloderte (vgl. Buhl Gesch. der Edom. 81 f., Lury Gesch. der Edom. im bibl. Zeitalter 66 f.). Man wird daher mit Duhm die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Entstehungszeit annehmen dürfen, wohl noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus 128 v. Chr., aber jedenfalls nach 160 v. Chr.

IV. Der geschichtliche Anhang
Cap. 36—39.

Mit Ausnahme von 38 9–20 finden sich Cap. 36—39 auch in II Reg 18 13 17—20 19. Der Text ist im Jesajabuch in etwas kürzerer Form als in II Reg überliefert, vgl. Benzinger HC zum AT II Reg 18—20. Über die Herkunft s. die Schlussbem. zu Cap. 36—39.

1) 36 1—37 38 Jerusalems Rettung vor Sanherib.

Die beiden Capitel enthalten eine doppelte Darstellung von Sanheribs Kriegszug gegen Jerusalem: 1) 36 1—37 9$^{b\alpha}$ (bis וַיִּשְׁמַע) 37 37 38 und 2) 37 9^{b}(von וַיִּשְׁלַח an)–21 33–36, ausserdem aber noch ein Gedicht, das in seinem Hauptteile auf Sanherib geht, 37 22–32.

a) 36 1—37 9^{b} (bis וישמע) Der Anfang der ersten Darstellung: Der Rabsake fordert Jerusalem zur Übergabe auf; Jesaja aber weissagt den Abzug Sanheribs.

1 = II Reg 18 13, in Jes ist nur noch וַיְהִי vorgesetzt. Die Zeitangabe *im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia*, die schon durch die Voranstellung des Zahlwortes auffällt, ist aus 38 5 (II Reg 20 6) unter Vergleichung von II Reg 18 2 erschlossen, kann daher in keiner Weise dazu dienen, nach dem Jahre des

Zuges Sanheribs 701 v. Chr. den Regierungsantritt Hiskias zu fixieren. Die „summarische Angabe“ von der Eroberung aller judäischen Städte passt zudem besser als Einleitung zu den in Jes fehlenden Versen II Reg 18 14-16 als zu 36 2, dessen מֶלֶךְ אַשּׁוּר zeigt, dass ihm ursprünglich 36 1 nicht voranging; hatte Sanherib alle judäischen Städte erobert, so musste er näher bei Jerusalem stehen als Lachisch (s. zu v. 2). Der ganze Vers, nicht nur die Datierung, geht deshalb auf den Redaktor der Königsbücher zurück; 36 1 hat eine allgemeinere Angabe, die zur Einleitung der folgenden Erzählung diente, verdrängt, etwa: וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם oder בָּעֵת הַהִיא (vgl. 38 1 39 1).

Mit **2** beginnt die ursprüngliche Quelle. רַב־שָׁקֵה, so nach den meisten MSS in zwei Wörtern zu schreiben, ist nicht Eigenname, sondern Bezeichnung eines Würdenträgers, ass. *rab-šakē* Oberster der Offiziere. Die II Reg 18 17 dem Rab-sake beigegebenen Begleiter, der Tartan (20 1) und der Rabsaris, fehlen bei Jes mit Recht, vgl. zu II Reg 18 17, dagegen wird im Übrigen die Kürze (vgl. auch מִלָּכִישׁ für "מִן־ל) in Jes auf Kürzung des ursprünglichen Textes beruhen, der wie II Reg יְרוּשָׁלִַם erst hinter בְּחֵיל כָּבֵד las und darauf noch das Sätzchen וַיַּעַל וַיָּבֹא יְרוּשָׁלִַם bot (Meinhold). Lachisch, entsprechend dem heutigen *Tell el-Ḥasī*, liegt am Wege von Gaza nach Jerusalem, 4 St. von Gaza entfernt (Baedeker Paläst.[4] 139, Buhl Geogr. Paläst. 191 f.). Zu dem *oberen Teich an der Walkerfeldstrasse* vgl. 7 3; da der Rabsake von Südosten kommt, kann er sehr wohl im Süden vor der Stadt erscheinen. Für den stat. constr. חֵיל, den man zwar nach צִיצַת נֹבֵל 28 4 erklären kann, liest man besser stat. abs. חַיִל. Das Fehlen von וַיִּקְרְאוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ (II Reg 18 18) zu Anfang von **3** wird wieder von Kürzung herrühren. Von den drei Unterhändlern sind uns die beiden ersten bekannt: der Hausminister Eljakim ben Hilkia (22 19-23) und der Sekretär Sebna (vgl. zu 22 15-18; ausser II Reg 18 18 26 überall mit א am Ende geschrieben, was vielleicht ein Zeichen der aramäischen Herkunft dieses Ausländers ist); dagegen erscheint Joach ben Asaph, der „vortragende Rat“, der Grossvezier (vgl. I Reg 4 3), nur Jes 36 und II Reg 18. Ein anderer Joach bekleidet nach II Chr 34 8 dasselbe Amt des מַזְכִּיר unter Josia.

4 bis v. 10: Der Rabsake richtet seinen Auftrag aus; er nennt Hiskia nicht einmal König, während er von Sanherib als dem *Grosskönig* spricht vgl. 10 8. **5** Für אָמַרְתִּי, wozu die indeterminierten Substantiva עֵצָה וּגְבוּרָה nicht passen (es müsste doch heissen: ich behaupte, d e i n Rat etc. ist nur leeres Gerede), l. mit II Reg 18 20 אָמַרְתָּ, das fragend zu verstehen ist: *meinst du, ein blosses Wort sei schon Rat und Kraft?* Zum Krieg brauchts ganz andre Mittel; *nun* (עַתָּה), welche hast du? Im Folgenden wird ein Mittel nach dem andern als hinfällig, nichtig oder versagend hingestellt: Ägypten schadet den Bundesgenossen nur (v. 6), die eigenen Hilfsmittel sind völlig unzureichend (v. 8f.), und Jahwe steht auf Seiten Assurs (v. 10). **6** hat gegen die Parallelstelle II Reg 18 21 am Anfang עַתָּה und hinter בָּטַחְתָּ den sog. Dat. ethicus לְּךָ weniger, also wohl wieder Kürzung des Textes. Das Bild von dem Rohrstab hat der Erzähler aus Hes 29 6 7; die Entlehnung deutet הַזֶּה an, das soviel heisst wie *der bekannte* (geknickte Rohrstab); vgl. „jener“ Menschensohn im Buche Henoch als Hinweisung auf Dan 7 13.

7 redet von Hiskia in 3. Pers., ist daher nicht an ihn gerichtet und im Zusammenhang von v. 4^b–10 nicht ursprünglich. Für תֹאמַר, das diesen Zusammenhang aufrechterhalten möchte, ist mit II Reg 18 22 תֹאמְרוּן herzustellen, das auch allein dem folgenden Plural בָּטָחְנוּ entspricht. Die Glosse lässt Hiskia die Reform Josias vorwegnehmen, wie die ebenfalls nachträglich eingesetzte Angabe II Reg 18 4^a, und den Assyrer von seinem heidnischen Standpunkt aus die Beseitigung der Altäre in der Provinz als eine irreligiöse Massregel beurteilen; ähnlich erklärt Cyrus auf seinem Cylinder, Nabûnâid habe sich durch die Überführung der Götterbilder aus den Heiligtümern nach der Hauptstadt Babel den Zorn der Götter zugezogen. Der eingeschobene v. 7 kann die durch nichts bewiesene, völlig unwahrscheinliche Annahme einer Kultuskonzentration nach Jerusalem unter Hiskia natürlich so wenig stützen wie die Glosse II Reg 18 4^a; vgl. auch zu II Reg 18 22.

8 Das unnötige אַשּׁוּר ist erklärende Glosse, wie der in Jes richtig erhaltene Artikel von הַמֶּלֶךְ beweist. Die Unzulänglichkeit der judäischen Streitkräfte wird Hiskia zu Gemüte geführt durch das Angebot einer Wette: Wenn Hiskia 2000 Mann aufbringt, die reiten können, so will Sanherib ihm 2000 Pferde schenken. Hiskia hätte die Wette verloren, da er zwar natürlich soviele Krieger hatte, aber nicht so viele, die das Reiten verstanden. **9** Hiskia verfügt nicht einmal über so viel Truppen, wie der kleinste der assyrischen Statthalter; was will er da anfangen, wenn der Grosskönig selber ihn angreift! Für פַּחַת, das unmöglich ist, l. פחת, das als Glosse an den Rand gesetzt war, um die „Knechte“ als „Statthalter“ zu erklären. Durch v. 9^b wird der geordnete Gedankenfortschritt schlimm gestört, da das Vertrauen auf die ägyptische Hilfe in v. 6 behandelt ist; wenn v. 9^b nicht Glosse ist, so gehört es in den Zusammenhang mit v. 6. **10** Die letzte Hoffnung Hiskias ist erst recht nichtig: Jahwe hat ja gerade den Assyrer zum Vollstrecker seines Willens herbeigerufen. Der Erzähler lässt dabei den Assyrer nicht sich auf ein Wort Jes's 10 5–11 oder auf eine direkte Offenbarung Jahwes berufen, sondern einfach auf Grund seiner Erfolge, die ihm Recht zu geben schienen, lügen; Gottes Wille ist ja ein ganz andrer 37 6 f. Für עַל־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְהַשְׁחִיתָהּ, das den Text dem Schluss des Verses, wo auch עַל ursprünglich ist, conform gestalten wollte, ist nach II Reg 18 25 das signifikantere עַל־הַמָּקוֹם הַזֶּה לְהַשְׁחִיתוֹ *gegen diese Stätte* (scil. gegen Jerusalem mit dem Tempel) etc. zu lesen.

11 bis v. 22: Da die judäischen Unterhändler wünschen, der Rabsake möchte doch aramäisch sprechen, damit das Volk auf der Mauer nicht durch seine Worte mutlos werde und jede Hoffnung verliere, wendet er sich direkt an das Volk und fordert es auf, sich Sanherib zu ergeben. Niemand antwortet ihm, und die Unterhändler kehren zurück, um Hiskia Bericht zu erstatten. **11** וְשֶׁבְנָא וְיוֹאָח ist nach v. 12, wo nur Eljakim angeredet wird (vgl. bes. וְאֵלֶיךָ), als hinzugefügt zu betrachten; auch II Reg 18 26 spricht hierfür, denn dort ist nur bei Eljakim der Vatername beigegeben. Dass der Rabsake hebräisch sprechen konnte, lässt sich bei den Verbindungen, die Assur mit Palästina in der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts hatte, verstehen, ebenso ist es natürlich, dass die judäischen Diplomaten aramäisch verstanden. Dagegen hat man jedenfalls erst nach dem Exil, als die nächsten Nachbarn Judas bereits kein reines Hebräisch mehr sprachen (vgl. Neh 13 24), das Hebräische „jüdisch“ יְהוּדִית genannt; der Erzähler muss daher erst spät gelebt haben. **12** L. אֶל־

האנשים für עַל־ה״; für die im Munde des assyr. Rabsake wohl verständlichen derben Ausdrücke חֲרָאֵיהֶם und שֵׁינֵיהֶם will die Mass. צוֹאָתָם und מֵימֵי רַגְלֵיהֶם gelesen haben. עִמָּכֶם *mit euch* d. h. so lange sie bei euch, unter der Leitung und in den Verhältnissen eines Hiskia und seiner Beamten stehen. Ganz andres hat der Grosskönig seinen Unterthanen zu bieten (v. 16f.). **13** L. mit II Reg 18 28 דְּבַר für דִּבְרֵי. **14** יַשִּׁא ist Jussiv mit ī statt ē, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 74l. **15** Hiskia selber vermag euch nicht zu retten (v. 14) vgl. v. 8f.; aber ebenso ist es Täuschung, wenn er euch auf Jahwes Hilfe vertröstet vgl. v. 10. **16** אַשּׁוּר ist Glosse wie v. 8. עֲשׂוּ אִתִּי בְרָכָה kommt nur hier vor, bedeutet aber schwerlich: schliesst einen Bund mit mir, sondern: stellt euch mit mir auf freundschaftlichen Fuss, da man sich begrüsst d. h. gegenseitig Wohlergehen wünscht. וּצְאוּ אֵלַי *und zieht zu mir heraus* d. h. ergebt euch vgl. I Sam 11 3; sofort wird eure Lage (vgl. v. 12) sich ändern, ihr werdet ungestört eurer gewohnten Feldarbeit (Jerusalem war keine Handelsstadt) nachgehen und ein behagliches Leben führen können, und dann **17** steht euch erst noch die Übersiedelung in ein reiches fruchtbares Land bevor. Dass der Erzähler den Rabsake das Volk mit der Aussicht auf Deportation ködern lässt, verliert etwas von seiner Seltsamkeit, wenn man bedenkt, wie viele Juden nachmals das Bleiben im fruchtbaren Babylonien der Rückkehr nach Jerusalem vorzogen. II Reg 18 32 bietet einen längern Text; ohne Not ändert MEINHOLD לֶחֶם in חֲלָקִים „Felder“ und entfernt die drei letzten Wörter (v. 17 Jes) als Glosse der vorangehenden.

18 bis v. 20, ein sekundärer Nachtrag in der Erzählung, der die Behauptung v. 14f.: „Jahwe rettet Jerusalem nicht“, mit den Argumenten der assyrischen Erfolgtheologie zu begründen sucht. Der Interpolator hat dabei 10 5–11 vor Augen, vergisst aber, indem er Jahwe mit den Göttern der Heiden auf eine Linie stellt, den Widerspruch mit v. 10, nach welchem Sanherib auf Jahwes Befehl gegen Jerusalem zieht, und verrät sich ausserdem dadurch, dass er Sanherib von sich selber zuerst in der 3. Pers. sprechen lässt (vgl. מִיַּד מֶלֶךְ אַשּׁוּר v. 18 mit אֵלַי, אִתִּי etc. v. 16f.). Übrigens steht diese Begründung auch an verkehrter Stelle; wäre sie ursprünglich, müsste sie nach v. 15 resp. v. 16ᵃ folgen. Es ist auch möglich, dass sie wirklich vom Interpolator als Fortsetzung von v. 16ᵃ gedacht ist. Jetzt muss man mindestens אַל־תִּשְׁמְעוּ davor ergänzen vgl. II Reg 18 32. Nach der Parallelstelle in Reg ist v. 18ᵇ הַצֵּל stat. abs. vor הִצִּילוּ ausgefallen. **19** Zu חֲמָת und אַרְפָּד vgl. 10 9. סְפַרְוַיִם ist wohl auch eine syrische Stadt, vielleicht = Schabarain der babylonischen Chronik, s. zu II Reg 17 24. Für וְכִי l. הֲכִי *ist es etwa der Fall, dass* und setze davor nach Reg LXX Luc. ein: וְאַיֵּה אֱלֹהֵי אֶרֶץ שֹׁמְרוֹן *und wo sind die Götter des Landes Samarien?* **20** הָאֵלֶּה fehlt mit Unrecht in II Reg 18 35. Die Verse 18–20 sind auch von DUHM, CHEYNE, MEINHOLD als Glosse betrachtet, während BENZINGER sie zu halten sucht.

21 Subjekt sind nicht die Unterhändler, die doch dem Rabsake Antwort, wenn auch natürlich keine definitive, geben mussten, sondern die Leute auf der Mauer, die angeredet waren (v. 13–17). Das הָעָם in der Parallele ist daher eine richtige, aber unnötige Explikation. Das Volk hatte Befehl erhalten, sich vor Hohn und Schimpfwort auf die Assyrer wohl zu hüten. Auch die Nennung der Gesandten als Subjekt in **22** zeigt, dass nicht schon v. 21 von ihnen die Rede war.

37 1–7 Die Gesandtschaft Hiskias und die Antwort Jesajas. **1** Das Zerreissen der Kleidung und die Umgürtung des Saḳ, des groben Lenden-

tuches, sind Zeichen der Trauer, vgl. 15 3 32 11. וַיָּבֹא בֵּית יְהוָה ist aus v. 14, der zweiten Erzählung, hier eingefügt, passt aber nicht hierher, da Hiskia, ohne dass von einer Rückkehr etwas verlautet, sich v. 2 in seinem Palaste befindet und seine Massnahme, dass er, von seiner Verwerfung sprechend (s. zu v. 3), die Fürbitte des Propheten anruft, nicht ein eigenes Gebet im Tempel voraussetzt (Duhm, Meinhold, Benzinger). 2 Zu der feierlichen Gesandtschaft (vgl. Num 22 5 7 II Reg 22 12 Jer 37 3) gehören auch die *Ältesten* der Priester, die demnach eine nach den Formen der Geschlechterverfassung organisierte Körperschaft bildeten. Die verkehrte Stellung von בֶּן־אָמוֹץ hinter הַנָּבִיא in II Reg 19 2 verrät, dass der Vatername ursprünglich fehlte; dann aber ist daraus mit Duhm zu schliessen, dass die Quelle nicht hier zum ersten Mal Jesaja erwähnte, also vorher schon anderes über Jesaja erzählt hatte. 3 beginnt die Ausführung des Auftrags, der hier nicht ausdrücklich mitgeteilt ist, wie anderswo umgekehrt die Angabe der Ausführung fehlt vgl. 7 3–9 10 f. 8 1–2. Hiskia gesteht das Scheitern seiner ägyptischen Politik und bekennt seine Schuld an der verzweifelten Lage, da ihm jetzt im kritischen Augenblick jede Kraft zur Rettung und zur glücklichen Überwindung der Krisis mangelt. Hiskia erkennt in dieser Not seine *Züchtigung* und *Verwerfung* durch Jahwe. Die sprichwörtliche Redensart v. 3[b] ist auch 66 9 Hos 13 13 verwendet. 4 Nur eins ist noch Hiskias Hoffnung, Jahwe lasse sich durch die Reden des Rabsake, die von der Deportation des Volkes und der Übergabe der heiligen Stadt in die Hand des heidnischen Grosskönigs handelten (36 13–17), zum Einschreiten gegen Sanherib bewegen und werde sich auf die Fürbitte Jesajas hin des noch vorhandenen Restes annehmen. לְחָרֵף אֱלֹהִים חַי, ist Glosse, da es nur zu dem Zusatz 36 18–20 und zu der zweiten Erzählung 37 10–13, aber nicht zu 36 10 stimmt. אֱלֹהִים חַי heisst Jahwe im Gegensatz zu den toten Götzen; ausserhalb der Glosse lässt der von Jahwe verworfene Hiskia sagen *dein Gott*, Jesajas Gott. Der Prophet steht Gott viel näher, er hat ja auch Gottes Willen gegen die Pläne des Königs von Anfang an vertreten und kann jetzt am ehesten als Fürbitter, auf den man hört, dem über den König erzürnten Gott nahen. Als einflussreichste Fürbitter sind Jer 15 1 Mose und Samuel genannt, vgl. ferner Hi 42 8 Ps 4 4. Übrigens erinnert die Fürbitte für den „Rest", welcher Ausdruck selber eschatologisch klingt vgl. 37 32, an jenes Gebet um Erbarmung und Rettung in der von Joel geschilderten Not Jo 2 12–14. 5 Die Meldung von der Ankunft der königlichen Boten bei Jes, zu dem sie schon v. 3 sprechen, kommt verspätet; wenn der Vers nicht vor v. 3 gehört, so ist er von jemand hinzugefügt, der sagen wollte, Jesaja habe nicht nötig gehabt, den Bericht der Gesandten anzuhören, und bereits vorher von demselben Kunde besessen, wie nach v. 21 von Hiskias Gebet. 6 Die Antwort, die Jes schon bereit hat, ohne erst Fürbitte einlegen zu müssen, lautet günstig: Vor den Drohungen des Assyrers hat sich Hiskia nicht zu fürchten, Jahwe rettet Jerusalem; Sanherib zieht ab und fällt in der Heimat durch Mörderhand. אֲשֶׁר גִּדְּפוּ נַעֲרֵי מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אוֹתִי, das sich sehr lose und nach dem vorangehenden Relativsatz sehr hart anfügt, ist ein später Zusatz, auf gleicher Linie stehend wie der Zusatz v. 4; die Gotteslästerung der assyrischen „Buben"

könnte zudem Hiskias Hoffnung auf Jahwes Hilfe, von der er jetzt alles erwartete (v. 4), nur erhöht haben (Duhm). **7** Dass בּוֹ sich auf Sanherib bezieht, leidet keinen Zweifel, auch wenn man die Glosse in v. 6 entfernt hat. Die שְׁמוּעָה, die Sanherib hören wird, ist das Gerücht vom Heranzug Tirhakas vgl. v. 8; dann überkommt den Assyrer eine düstere Ahnung, ein von Gott gesandter Geist, er wagt keine Schlacht, aber daheim ereilt ihn der Tod, dem er entfliehen wollte. Die zwanzig Jahre, die zwischen Sanheribs Zug (701 v. Chr.) und Ermordung (681 v. Chr.) liegen, sind für den späten Erzähler so zusammengeschrumpft, dass ihm beide Ereignisse nahe aufeinander folgen.

8 Der Rabsake kehrt mit der abschlägigen Antwort Hiskias, die man sich hinzudenken muss, zu dem Grosskönig zurück. Warum dieser von Lachisch nach Libna, einer Stadt im Gebiete von Eleutheropolis, dem heutigen *Bēt Dschibrin* (s. zu II Reg 8 22), gezogen ist, wird nicht gesagt. Der Text kann übrigens nicht richtig sein, da sich שָׁמַע, *er* (Rabsake) *hörte*, mit וַיִּשְׁמַע, *er* (Sanherib) *hörte*, stösst. Am besten nimmt man nicht nur an, dass v. 8ᵇ Glosse, sondern dass v. 8ᵇ samt נִלְחָם עַל־לִבְנָה der Ersatz eines ursprünglichen בְּלָכִישׁ *in Lachisch* sei (Duhm, Cheyne), um die Harmonisierung der beiden Darstellungen über Sanheribs Kriegszug zu vollziehen, da die zweite die Boten wohl von Libna ausgehen liess v. 9ᵇ. **9** bis zum zweiten וַיִּשְׁמַע gehört zum ersten Bericht. Die beiden וַיִּשְׁמַע sind auch hier schwerlich ursprünglich; nach LXX Jes wird mit Meinhold zu lesen sein: וַיֵּצֵא תִרְהָקָה מֶלֶךְ־כּוּשׁ לְהִלָּחֵם אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע *Da zog Tirhaka, der König von Äthiopien, aus, mit ihm zu streiten, Und da er das hörte ...* Die Textverderbnis des jetzigen v. 9ᵃ entstand dadurch, dass וַיִּשְׁמַע v. 9ᵇ an den Anfang des Verses geriet; durch die Änderung des zweiten וַיִּשְׁמַע in וַיָּשָׁב II Reg 19 9 suchte der Redaktor die beiden Darstellungen zusammen zu knüpfen. Die wirkliche Fortsetzung s. v. 37.

b) 37 9ᵇ (von וַיִּשְׁלַח an) – 21 Der Anfang der zweiten Darstellung: Der Brief Sanheribs, das Gebet Hiskias und die Meldung Jesajas.

9ᵇ Mit וַיִּשְׁלַח setzt der Rest einer zweiten Erzählung ein. Als Fortsetzung zu v. 9ᵃ wäre die Sendung eines Briefes an Hiskia auffallend, nachdem soeben die heimgekehrten Boten Sanherib den abschlägigen Bescheid überbracht haben; jedenfalls hat es keinen Sinn, wenn Sanherib im Briefe nur ungefähr dasselbe sagt, was er vorher durch seine Obersten sagen liess. Diese Gleichheit zeigt, dass es sich lediglich um eine Parallelerzählung über dasselbe Ereignis handelt, das auch 36 1–37 9ᵃ dargestellt wird. Vor וַיִּשְׁלַח ist mindestens die Angabe des Subjektes, wahrscheinlich auch des Standortes desselben (nach v. 8 wohl לִבְנָה), ausgefallen, mag das Sätzchen וַיֵּלֶךְ סַנְחֵרִיב עַד־לִבְנָה *Als Sanherib bis Libna gelangt war* (Cheyne) oder ähnlich: „als Sanherib Libna belagerte“ gelautet haben. **10** Da die Boten einen Brief an Hiskia zu bringen haben (vgl. v. 14), so fehlen in II Reg LXX die Anfangsworte: כֹּה תֹאמְרוּן bis לֵאמֹר, mit Recht (Stade u. a.); übrigens wird der Brief im ursprünglichen Text bereits vorher erwähnt gewesen sein, auch die Aufforderung zur Übergabe Jerusalems ist v. 10 weggefallen. Dem Erzähler lag vor allem die theologische Auseinandersetzung am Herzen. אַל־יַשִּׁאֲךָ vgl. 36 14, wo dies Verb mit לְ konstruiert ist. **11** bis v. 13: die assyrische Erfolgtheologie wie 36 18–20,

vgl. 10 9–11; Sanherib weist hier auch auf die Thaten seiner Vorgänger (= אֲבוֹתַי v. 12) hin, obschon nur Sargon zu seinen Vätern im eigentlichen Sinn gehörte. **12** אוֹתָם mit mascul. Suff., wie in לְהַחֲרִימָם v. 11, geht auf die Länder, resp. deren Bewohner. גּוֹזָן, assyr. *Guzana,* ist Gauzanitis in Mesopotamien, s. zu II Reg 17 6; חָרָן, assyr. *Harrānu* ist das griech. Κάρραι, eine Stadt im nordwestlichen Mesopotamien, s. zu Gen 11 31 und II Reg 19 12; רֶצֶף entspricht dem assyr. *Raṣappa,* dem griech. ʽΡησάφα und dem heutigen *Ruṣāfe* an der Strasse, die von Palmyra nordwärts an den Euphrat führt, und die בְּנֵי־עֶדֶן sind die Bewohner des assyr. Bīt-Adini, das nordwestlich von den genannten Gegenden zu beiden Seiten des Euphrat liegt, und zwar, wenn man Wincklers Vorschlag, Tel-Bassar (= Til-Baschir) für תְּלַשָּׂר (II Reg תְּלַאשָּׂר) zu lesen, annimmt, die auf der rechten Euphratseite angesessenen bĕnē ʽEden, s. zu II Reg 19 12. Übrigens hat man auch Tel-Assar in jener Gegend zu suchen. **13** Zu חֲמָת, אַרְפָּד und סְפַרְוָיִם s. 36 19. לָעִיר ist schwerlich appellativisch zu fassen; es wird ein verdorbener Name darin stecken, der jedoch verloren ist. Ebenso sind הֵנַע und עִוָּה nicht näher zu bestimmen, es mögen syrische Städte sein; aber der Text ist offenbar nicht gut erhalten. Die Nennung dieser Namen ist ein Beweis für die archäologischen und geographischen Kenntnisse des Erzählers, dass er solche aber auch Hiskia zumutet, ein Beweis für die späte Entstehung der Erzählung.

14 Nachdem Hiskia den Brief (l. wegen der folgenden Sing.-suff. הַסֵּפֶר; das ־ִים ist aus Dittographie des folgenden מ entstanden) gelesen hat, geht er in den Tempel und breitet dort den Brief aus, nicht, damit Jahwe von seinem Inhalt erst noch Kenntnis nehme, sondern angesichts der assyrischen Herausforderung und Überhebung zum Einschreiten angeregt werde. **15** ist mit Ausnahme des letzten Wortes (לֵאמֹר) eine Glosse, die II Reg LXX Vat. mit Recht fehlt und sich auch durch die Wiederholung des Subj. verrät. Die Worte sind eingesetzt, um die Rückbeziehung von v. 21ᵇ auf Hiskias Gebet im Tempel, v. 16–20, ausser allen Zweifel zu setzen. **16** צְבָאוֹת fehlt II Reg 19 15 und ist hier, wie auch sonst oft in Jes, nachträglich eingesetzt vgl. 9 6 und s. 38 5. *Der über den Keruben Thronende* kann Jahwe erst heissen, seitdem Salomo die Bundeslade mit Keruben versah (I Reg 6 23, vgl. I Sam 4 4 II 6 2), mögen auch diese irgendwie mit der alten mythologischen Vorstellung von den Keruben als Hütern des Heiligtums zusammenhangen. Wie aber später die Kerube auch als Träger der Gottheit, also als bewegliche Wesen, erscheinen, so hat diese Bezeichnung Jahwes später eine andere Bedeutung erhalten: Jahwe heisst dann, wie hier, so als der Erhabene, als der den an Holz und Stein oder an bestimmte Regionen gebundenen Göttern der Heiden weit Überlegene, vgl. Ps 80 2 99 1. Zu der Kerubsvorstellung vgl. Bertholet Hes S. 59 f., Benzinger Reg S. 37. Hiskia macht zu seinem Gebet einen längeren Eingang, wie die Späteren, und spricht von der Einzigkeit Gottes und den Heidengöttern als Holz und Stein (v. 19), als ob er, wie der Erzähler, Dtn und Dtjes gelesen hätte, vgl. Dtn 4 28 6 4 Jes 40 19 f. 26–28 41 24. 29 42 5 44 6–20 etc. **17** Mit Kĕrē den Dual עֵינֶךָ zu postulieren, ist unnötig, vgl. *das Auge Jahwes* Ps 33 18; כָּל־ vor דִּבְרֵי bietet nur Jes MT, es ist daher schwerlich ursprünglich. Zu לְחָרֵף אֱלֹהִים

חַי vgl. v. 4 und zu der Inkongruenz des Numerus von Substantiv und Adjektiv GES.-KAUTZSCH[26] § 132 h. **18** Das wegen des darauffolgenden וְאֶת־אַרְצָם unmögliche כָּל־הָאֲרָצוֹת ist ein Fehler für das richtige הַגּוֹיִם in Reg (II 19 17), der sich in Erinnerung an v. 11 eingeschlichen hat; infolge davon ist auch ursprüngliches הֶחֱרִימוּ (vgl. v. 11) nach 60 12 in הֶחֱרִיבוּ verdorben und diese Änderung selbst in Reg eingedrungen. **19** Der Infin. absol. וְנָתֹן setzt in bes. bei Spätern beliebter Weise das Verbum finitum fort, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 113 z. Zu v. 19ᵇ vgl. bei v. 16. **20** Für den Erzähler ist es mehr eine theologische Diskussion, die Jahwe entscheiden soll, als ein politischer Kampf. Nach הוֹשִׁיעֵנוּ ist wahrscheinlich נָא und nach יַהְוֶה jedenfalls אֱלֹהִים ausgefallen vgl. II Reg 19 19; denn darauf, dass Jahwe allein *Gott* ist, kommt es an.

21 Jes sendet Hiskia die Antwort auf das Gebet durch Boten; er hat somit nach dem Erzähler eine höhere Würde, als in der alten Zeit ihm zukam vgl. 7 3, auch ist er der Mittler zwischen Gott und König. II Reg 19 20 hat am Ende ein שָׁמַעְתִּי, versteht also den mit אֲשֶׁר eingeleiteten Relativsatz als Objekt dazu; das erleichtert die Konstruktion und ist deshalb nicht ursprünglich. Man hat vielmehr אֲשֶׁר auf יַהְוֶה zu beziehen und אֵלָיו zu lesen und schliesslich אֶל־ס' = *über Sanherib* als von אָמַר abhängig zu fassen; so erhält man eine gute Einleitung der Rede Jahwes und ein richtiges Subjekt zu לֹא יָבוֹא v. 33, wo die Fortsetzung zu v. 21 beginnt, s. dort.

c) 37 22–32 Eine Einschaltung: Ein Lied auf Sanherib v. 22ᵇ–29 und eine Weissagung an Hiskia v. 30–32.

22ᵃ ist die redaktionelle Einführung des Liedes, wie v. 30ᵃᵅ die der Weissagung. Ursprüngliche Fortsetzung von v. 21 kann v. 22ᵃ nicht sein, denn v. 21ᵇ und v. 22ᵃ sagen dasselbe; mit עָלָיו nimmt der Redaktor aber Bezug auf סַנְחֵרִיב v. 21ᵇ.

Das Lied v. 22ᵇ–29 besteht aus zwanzig Langversen im sog. Kinametrum (in der Regel fünf Hebungen mit Cäsur nach der dritten) und zerfällt in zwei gleiche Hälften: 1) des Assyrers gottlästerndes Benehmen v. 22–25 und 2) Gottes Gedanken über Assur v. 26–29.

22ᵇ Als בְּתוּלַת (zu dem Stat. constr. vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 e), d. i. als unbezwungene Stadt, kann Jerusalem des abziehenden Assyrers spotten. Das Kopfschütteln drückt den Hohn aus vgl. z. B. Jer 18 16 mit 27 39. **23** Die Fragen sind rhetorisch gemeint, wie die Nennung des Verhöhnten im letzten Halbvers zeigt. Der Assyrer wagte, *den Heiligen Israels,* der hier schon als der „Heilige“, der zu Verehrende (vgl. 1 4), aller Völker gedacht ist, zu verhöhnen und gegen ihn die Augen in die Höhe zu heben statt sie zu senken (הִפִּיל). Vor קוֹל ist so wenig der Artikel zu lesen, wie nach ראשׁ das Suffix, da diese Objekte mit dem Verbum gleichsam zusammengewachsen sind; dagegen liest man am besten mit II Reg 19 22 עַל statt אֶל־. **24** = vier Langverse; der zweite beginnt in Jes mit בְּרֹב רִכְבִּי, was durch Konjektur aus dem fehlerhaften ברכב רכבי in Reg entstanden ist. Ursprünglich ist nur בְּרֶכֶב *zu Wagen* oder בְּרִכְבִּי *mit meinen Wagen;* letzteres ist besser, da der Assyrer sagen will, dass er mit seinen Hilfsmitteln erreichen kann, was andern unmöglich ist. Die Perfekte seiner prahlerischen Rede sind als Aoriste zu fassen; sie sagen,

was er bereits gethan hat und immer wieder thun kann, vor den Imperff. v. 24b–25b ist daher ְו consec. zu lesen. Die assyrischen Inschriften bezeugen, dass sich die Könige gerne der Überwindung hochragender Berge und des Fällens von Cedern und Cypressen rühmten (s. MEINHOLD). בְּיַד ist später Ausdruck s. 20 2. Für das zweite, aus dem ersten verschriebene מְרוֹם ist mit II Reg 19 23 מְלוֹן zu lesen: bis in seine letzte Herberge drang ich vor, in seinen dichtesten Baumwuchs. **25** קוּר *aushöhlen, bohren* kommt nur in diesem Liede vor, deshalb wird man aber nicht כָּרַתִי dafür lesen. Hinter מַיִם ist זָרִים ausgefallen, s. II Reg 19 24. *Fremdes Wasser* ist fremdes Gut vgl. Prv 5 15 9 17. Den Assyrer hat es nicht abgeschreckt, wenn er durch wasserarme Gegenden, wo man die Brunnen vor ihm verschüttet hatte, oder selbst durch wasserlose ziehen musste; bezahlt hat er das Wasser jedenfalls nirgends (vgl. Num 20 9) und überall den Durchmarsch erzwungen. Ebenso hat ihn auch nirgends die Wasserfülle gehindert: *die Nile Ägyptens* (vgl. zu 19 6; כֹּל kann sekundär sein BUDDE) hat er ausgetrocknet. In Sanheribs Mund passt dieser Ruhm sehr wenig, da erst im 7. Jahrh. die Assyrer bis nach Ägypten gelangten und auch erst die Nachfolger Sanheribs sich ihrer Züge durch wasserlose öde Gegenden rühmen.

Eine Gotteslästerung (v. 24) nennt der Verf. diese Prahlerei, weil der Assyrer sich und seiner Macht seine Erfolge zuschreibt, statt Gott die Ehre zu geben. Sanherib sollte eben die Forderungen des Dtn's erfüllen vgl. Dtn 8 12–18, bes. v. 15 und 17, und schon lange, wie ein jüdischer Theologe, Gottes Plan kennen (vgl. 10 5f. 22 11 41 21–24), den v. 26–29 darlegt. **26** לְמֵרָחוֹק gehört zu עָשִׂיתִי, obschon es unmittelbar vor der Cäsur steht; הֲלֹא־שָׁמַעְתָּ als zweiten Hemistich hinter עָשִׂיתִי zu setzen, ist unnötig. Im zweiten Langvers liest man wohl besser: לְמִימֵי קדם nach II Reg 19 25, יְצַרְתִּיהָ ohne ְו und וְעַתָּה mit ְו nach LXX. Für וּתְהִי, das BUDDE ohne Not als Dittographie der vorangehenden Buchstaben zu entfernen geneigt ist, hat man וַתְּהִי zu punktieren: *Und so warst du,* kamst du dazu, *zu verwüsten zu zerstörten* (partic. Niph. von נָצָה) *Steinhaufen befestigte Städte.* **27** וְבֹשׁוּ, wofür II Reg וַיֵּבשׁוּ hat, ist in dieser Schilderung nicht unmöglich: In ihrer Machtlosigkeit, eigentlich: Kurzhändigkeit, schraken die Bewohner zusammen und wurden zu Schanden. In v. 27b stecken zwei Zeilen, die das Dahinschwinden der Gegner Assurs schildern: die erste reicht bis דֶּשֶׁא, die zweite ist beschädigt, da der Schluss „und Gefilde vor den Halmen“ keinen Sinn giebt. Nicht besser ist שְׁדֵפָה, *Brandkorn* vor dem Halme, in II Reg; man ist auf Vermutungen angewiesen. So liest KLOSTERMANN וּשְׁפָיִים *und waldlose Höhen* für ושרמה, MEINHOLD dagegen setzt וּשְׁדֵמוֹת שְׁדֻפֹת קָדִים „und Gefilde vom Ostwind versengt“ (vgl. Gen 41 6 23 27); beides ist nicht gut parallel zu dem „Gras auf den Dächern“. CHEYNE sieht jetzt in ושדמה ein verdorbenes Dittogramm von דשא; die fast identische Parallele in Ps 129 6, wo ein Verbum שָׁלַף und ein seltsames שֶׁקַּדְמַת erscheint (vielleicht שֶׁקָּדִים שָׁדַף zu lesen), lässt jedoch vermuten, dass ungefähr ähnliches hier zu lesen sei, vielleicht mit Ergänzung zu Anfang: שָׁווּ לַחֲצִיר גַּגּוֹת שְׁדוּף קָדִים *sie waren gleich wie* (vgl. 40 25) *Gras auf den Dächern, das vom Ostwind versengt ist.* Jedenfalls ist aber לִפְנֵי קָמָה mit WELLH. als לְפָנַי קֻמְךָ, *vor mir*

d. h. mir offenbar *ist dein Aufstehn,* zu **28** zu ziehen; denn erst so bekommt וְשִׁבְתְּךָ sein notwendiges Komplement. יָדַעְתִּי ist erst in den Text gedrungen, als durch falsche Lesung und Versteilung das Prädikat לְפָנַי verloren war; weiter bietet dann der Text dieselben Worte zu Ende von v. 28 und zu Anfang von v. 29, sie können nur einmal richtig sein und zwar ohne אֵת und ohne יַעַן, welche beide nur nach der Überfüllung der grammatischen Verbindung dienen sollten. Zu lesen ist daher **29**a וְהִתְרַגֶּזְךָ אֵלַי וּשְׁאוֹנְךָ עָלָה בְאָזְנָי *Und dein Toben gegen mich und dein Lärmen ist aufgestiegen zu meinen Ohren* (so auch Cheyne); mit Budde ist zugleich das singuläre Subst. שַׁאֲנַן, das sonst nur adjektivisch vorkommt, in שָׁאוֹן verbessert vgl. 24 8 25 5. So entsprechen sich die beiden Langverse v. 28–29a aufs beste und leiten treffend die in den letzten zwei Zeilen dem Assyrer angekündigte Strafe ein: **29**b Jahwe führt den Assyrer, das wilde tobende Tier, dem ein Ring in die Nase und ein Zaum an die Lippen gelegt ist, des Weges, den er gekommen ist, zurück; vgl. Hes 19 4 29 4 38 4. Anders gestaltet sich das Schicksal der Assyrer nach v. 36.

Die Weissagung v. 30–32 verheisst Hiskia Rettung vor dem Assyrer und eine glückliche Zukunft Jerusalems. **30** Dem Wort über Sanherib (v. 22a) stellt der Redaktor diese Weissagung an die Seite; denn וְזֶה־לְּךָ הָאוֹת, das auf v. 22a zurückschlägt, ist redaktionell, und dem Redaktor gilt die Erfüllung des ersten Teils der Weissagung, die Rettung aus der assyrischen Not als das Zeichen, als die Bürgschaft, dass auch der zweite Teil, der von dem Glücke der Endzeit spricht, sich als wahr erweisen wird. Schon Hiskia hat sich nach dem Redaktor nicht sowohl um den Ausgang des assyrischen Feldzugs, als vielmehr um das schliessliche Schicksal Jerusalems in der Endzeit gekümmert. Während letzteres im zweiten Vierzeiler v. 31 32b beschrieben wird, ist das Zeichen im ersten (v. 30 von אכול an) genannt. Jerusalem wird gerettet: *hener* (= הַשָּׁנָה) lebt man, weil die Assyrer schon im Frühjahr ins Land gefallen sind und die Ernte geraubt haben, von סָפִיחַ d. h. dem Nachwuchs, der von den bei der Ernte ausgefallenen Körnern noch aufgeht, *im nächsten Jahr* wird man, weil die Assyrer immer noch im Land sind und nicht vor der Pflüge- und Saatzeit, sondern erst im Spätherbst abziehen werden, nur von שָׁחִיס (II Reg 19 29 mit Transposition oder umgekehrter Dissimilation der S-laute סָחִישׁ geschrieben) d. h. von dem Wurzelwuchs, von dem, was ohne neue Saat von selber hervorwächst, zu leben haben, und erst *im dritten Jahr* beginnt wieder die gewöhnliche Lebensweise, da man wieder in dem auf den Abzug der Assyrer folgenden Herbst wird säen können. Mit Ḳerē und II Reg l. וְאִכְלוּ für וְאָכוֹל. **31** Das mascul. עָשָׂה, das kein Femin. als Subj. vor sich duldet, macht wahrscheinlich, dass das ohnehin den Gedanken von v. 32 vorwegnehmende פְּלֵיטַת samt הַנִּשְׁאָרָה nicht ursprünglich und v. 31a zu lesen ist: וְיָסַף בֵּית־יְהוּדָה שֹׁרֶשׁ לְמַטָּה (so Duhm). Zu dem Gedanken vgl. 27 6 und Hos 14 6 f. **32** Das festgewurzelte und herrlich gedeihende Juda und Jerusalem ist der Mittelpunkt der Rettung und des Heils der Endzeit vgl. Jo 3 5 Ob v. 18–21 bes. v. 21. Zu den Begriffen פְּלֵיטָה und שְׁאֵרִית vgl. 4 2 f. und zu der Form 2 3. **32**b ist der redaktionelle Abschluss zu v. 22–32, ganz 9 6 entsprechend. צְבָאוֹת ist auch hier eingesetzt vgl. v. 16. Über קִנְאַת יְהוָה s. zu 9 6.

d) 37 33–36 Der Schluss der zweiten Darstellung: Der Inhalt der Meldung Jesajas und das Sterben der Assyrer in ihrem Lager; das Complement zu 37 9^{b}–21.

$33^{a\alpha}$ ist redaktionelle Einführung, die nach dem Einschub von v. 22–32 notwendig wurde, um v. 21^{b} wieder aufzunehmen und zugleich vom Einschub auf die Fortsetzung von v. 21 überzuleiten.

$33^{a\beta b}$ Sanherib soll nicht an die Stadt herankommen und sie nicht belagern, so redet der Jesaja der Erzählung, während der wirkliche Jesaja das Gegenteil weissagte, s. z. B. 22 1–5 29 1–4. קִדֵּם hat doppeltes Objekt wie Ps 21 4.

34 ist zusammengesetzt aus v. $29^{b\beta}$ und v. $33^{a\beta}$, widerspricht v. 36 und schliesst mit נְאֻם־יְהוָה ab, das keine Fortsetzung erwarten lässt; jedenfalls aber braucht Jahwe Jerusalem nicht mehr zu schützen, wenn die Assyrer schon abgezogen sind. Darum ist v. 34 eine Glosse, die das Unmögliche, eine Harmonisierung von v. 29 37 mit v. 36, versucht. So auch Duhm, Cheyne, Meinhold.

35 Der Feind wird Jerusalem nichts anhaben, denn Jahwe wird *diese* unantastbare *Stadt beschirmen, um sie zu retten;* dem Erzähler ähnlich (auch im Ausdruck) lauten die Zusätze 31 5 8^{a} (vgl. וְגַנּוֹתִי v. 35 und den Fall der Assyrer durch den Engel Jahwes v. 36). Jahwe schirmt Jerusalem *um seinetwillen* (לְמַעֲנִי), um seines Namens, seiner Ehre willen, eine Anschauung, die auf Hes und Dtjes zurückgeht vgl. bes. 48 9–11, *und um seines Knechtes David willen,* der bereits nach dem Redaktor von Reg (I 11 13 34 15 4 II 8 19) besondre Rücksicht von Jahwe erfuhr, aber später noch an Ansehen gewann, vgl. Jes 55 3, sowie die Chronik z. B. II 6 42 und Weissagungen wie Jes 11 1 Mch 5 1. **36** Am Anfang fehlt das II Reg 19 35 erhaltene וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא *da geschah es in der folgenden Nacht,* das v. 36^{b} mit וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר voraussetzt. Die Kürzung erfolgte vielleicht mit Absicht, da der Einschub (v. 22–31) das Gebet Hiskias und die Sendung Jes's (v. 21) fernrückte. Der Erzähler behält, wie die spätere Zeit, den alten Ausdruck *Engel Jahwes,* wenn er auch nicht mehr die alte Vorstellung, welche darin die an bestimmtem Orte erscheinende Gottheit selber sah, damit verband, sondern einen besondern Boten Gottes, hier offenbar den Pestengel, darunter verstand; vgl. II Sam 24 16 und Ex 12 29 (an welcher Stelle noch unbedenklich sogar Jahwe allein, nicht Engel Jahwes steht). Wie einst zu Moses Zeit die Ägypter, so werden die Assyrer in einer Nacht von der Pest dahingerafft vgl. auch zu 31 5. Ob man v. 36^{b} übersetzen darf: „als man des Morgens früh sich aufmachte, fand man sie alle als leblose Leichen", ist doch sehr fraglich; man muss vielmehr mit Duhm annehmen, dass die „Katastrophe in fast übermütiger Weise mit einem Volkswitz dargestellt wird": *als sie am Morgen aufstanden, waren sie alle tote Leichen.*

Die seit Josephus Antiq. X, 1 4 übliche Kombination der Angabe, dass in einer Nacht die Assyrer, 185000 Mann, in ihrem Lager, dessen Ort nicht genannt, vielleicht aber nach der Meinung des Erzählers Libna ist (s. zu v. 9), an der Pest dahinstarben, mit der Erzählung Herodots (II 141) von der Rettung Ägyptens durch eine grosse Zahl von Feldmäusen, welche im Heere Sanheribs Köcher, Bogen und Schildhandhaben zernagten, unterliegt den grössten Bedenken. Denn einmal ist nicht erwiesen, worauf doch alles ankäme, dass die Maus Symbol der Pest sei: I Sam 6 5 werden goldene Mäuse von den Philistern hergestellt als Bilder der für das Land zur Plage gewordenen wirklichen Mäuse vgl. LXX

I Sam 6 1 und 5 6 und nicht als Symbole der Pest, die vielmehr ihre Darstellung in den goldenen Pestbeulen erhält; ebenso heisst Apollo nicht als Herr der Pest Σμινθεύς, „Mäusevertilger“ (?), trägt er doch auch die Beinamen σαυροκτόνος „Eidechsentöter“ und λυκοκτόνος „Wolfstöter“. Dann aber ist die Erzählung bei Herodot eine ätiologische Sage, die ihm ein beim Tempel des Hephästus in Ägypten gesehenes Standbild des Königs Sethos erklären sollte, das eine Maus in der Hand hält und die Inschrift trug: „Siehe mich an und sei fromm“, und zwar eine Sage, die nach dem Urteil von Ägyptologen wohl griechischen Ursprungs ist, wie die Inschrift. Endlich ist in dieser Sage alles ausser dem Namen Sanherib, der aber König der Araber und Assyrer heisst, von den Angaben der Bibel verschieden: der ägyptische König heisst Sethus und die Feinde fallen auf der Flucht. Vgl. den ausführlichen Nachweis bei Meinhold S. 33—42.

e) 37 37 f. Der Schluss der ersten Darstellung: Der Abzug und die Ermordung Sanheribs.

37 setzt v. 9ª, nicht v. 36 (die Assyrer sind ja alle tot), fort: Auf die Kunde von Tirhakas Heranzug macht sich Sanherib auf und davon nach Ninive. 38 Ein assyrischer Gott Nisrok ist nicht bekannt, auch die in den Versionen gebotenen Namensformen helfen nicht weiter; es ist daher möglich, dass נִסְרֹךְ aus נסכו = Nusku, einem bisweilen auf assyrischen Inschriften genannten Gott, verdorben ist. Die assyrischen Zeugnisse kennen nur e i n e n Sohn als Mörder Sanheribs, der Name stimmt mit keinem der beiden biblischen Mörder überein; deshalb wird man aber die beiden Namen Adarmelek und Sareṣer (mit צ, nicht mit שׁ, zu lesen) nicht als Dubletten eines einzigen ansehen können, wie W. Max Müller ZATW 1897, 332—334, sondern die Verschiedenheit der biblischen Tradition anerkennen müssen, auf deren Namen jedoch kein Gewicht legen dürfen, vgl. zum ersten II Reg 17 31, zum zweiten Sach 7 2. Die Flucht der Mörder nach dem Lande אֲרָרָט assyr. *Urarti* d. i. Armenien erfolgte, als ihr Heer ohne Kampf zu dem von Sanherib designierten Nachfolger, Assar-haddon assyr. *Aŝur-aḫ-iddin,* überging, der rasch den Aufstand seiner Brüder niederzuschlagen verstand und von 681—668 v. Chr. regierte. Zwischen der Heimkehr Sanheribs, wenn sich v. 37 auf den Zug des Jahres 701 bezieht, und der Ermordung v. 38 liegen somit 20 Jahre.

Die beiden Darstellungen sind ungeschichtlich; den wirklichen Hergang ersieht man aus II Reg 18 14–16 und Jes hat seinerseits auch nicht die Rettung Jerusalems angekündigt (s. zu 37 33). Die eine Darstellung, welche Sanherib auf das Gerücht vom Auszug der Ägypter aufbrechen lässt, kommt der Wirklichkeit näher, als die andere, welche die Vernichtung aller Assyrer vor Jerusalem annimmt. Eine Beziehung der beiden Darstellungen auf verschiedene Etappen aus demselben Feldzug ist unmöglich, vgl. nur 37 36 mit 37 7 37; aber ebenso ist die neuerdings von Winckler vertretene Ansicht abzuweisen, dass es sich um zwei verschiedene Feldzüge Sanheribs (um 701 und dann vor 681 v. Chr.) handle. Selbst wenn ganz zweifellos feststünde, dass Sanherib zwei Züge gegen Jerusalem unternommen hätte, müsste die durchgehende Parallele der beiden Darstellungen davor warnen, eine Andeutung hievon in dieser doppelten Erzählung zu sehen. Die Darstellung 37 9ᵇ–21 33 35f. ist einfach die spätere Gestalt, in der man dasselbe beliebte Thema von der Rettung Jerusalems unter Sanherib erzählte: man vergleiche den Tod aller Assyrer 37 36 mit dem Abzug 37 37, ferner die Bekanntschaft des Propheten mit dem Gebete Hiskias, ehe er davon Meldung bekommen hat (37 21), mit der Gesandtschaft, die 37 2 Hiskia an ihn richtet, und endlich den ganzen Charakter der Erzählung 37 9ª-21 33 35f., der theologische Diskussion am Herzen liegt (s. zu v. 20) und das eschatologische Schicksal Jerusalems vor Augen steht (v. 35 36).

2) 38 1–22 Hiskias Krankheit und Genesung.

Cap. 38 ist nicht aus einem Guss. Ein selbständiges Element ist das „Lied Hiskias" v. 9–20, das im Paralleltext II Reg 20 vollständig fehlt. Fremd ist der ursprünglichen Erzählung auch hier, wie in 37 30–32, das Beglaubigungszeichen v. 7 f., sowie v. 6 die Parallele zu 37 35. Endlich hat ein Leser zu v. 5 die beiden letzten Verse 21 22 nach II Reg 20 7 an den Rand geschrieben, von wo sie aber nachher an den Schluss des Abschnittes geraten sind.

a) **38 1–5 Die Erzählung.** Sie geht auf den Verf. von 37 9^{b}–21 33 35 f. zurück; der Prophet nimmt dieselbe Stellung ein wie dort: er ist der Mittelsmann, der dem König die Erhörung des Gebetes durch Gott zu melden hat (37 21). Ferner vgl. הִתְפַּלֵּל אֶל־ 38 2 mit 37 15 21, sowie שָׁמַע und רָאָה 38 5 mit 37 17.

1 *In jenen Tagen* bezieht sich auf das Stück der Jesajageschichte, das ursprünglich 38 1–5 voranging. Dass dies 37 9^{b}–21 33 35 f. war, kann nicht aus der jetzigen Reihenfolge geschlossen werden, da 37 9^{b} ff. in eine andere Erzählung eingebettet sind. Ein Zusammenhang der Krankheit mit der Assyrerpest 37 36 ist daher keineswegs anzunehmen; obendarein bezeichnet שְׁחִין v. 21 (vgl. II Reg 20 7) durchaus nicht nur die Pestbeule, sondern Geschwür überhaupt, bes. auch den Aussatz. Vgl. übrigens Vorbemerk. zu Cap. 39. *Bestelle dein Haus* d. h. gieb deine letzten Anweisungen für (hier לְ, in II Sam 17 23 אֶל־) dein Haus. 2 Jesaja verstand den Wunsch des Kranken, allein zu sein, und verliess den König vgl. v. 4 f. Das Subj. Hiskia fehlt in Reg, dagegen die Partikel אֶת־ vor פָּנָיו in Jes. 3 Für וַיֹּאמֶר steht in II Reg לֵאמֹר, für לֵב auch hier, wie sonst immer mit שָׁלֵם (vgl. I Reg 8 61 11 4 15 3 14), לֵבָב. Hiskia bittet Jahwe, er möchte seiner *Treue, Gottergebenheit* und seines *wohlgefälligen Wandelns* sich erinnern (ähnlich Neh 13 14). Schon der Rahmen der Reg (II 18 3) urteilt so günstig über Hiskia, Jes hat aber noch nicht so gedacht vgl. z. B. 30 1–5 31 1–3. 4 Nach dem ungekürzten Text von II Reg 20 4 hat der Prophet noch nicht den mittleren Vorhof durchschritten, als er den Befehl zur Rückkehr erhält, um dem König die Erhörung des Gebetes zu melden. 5 Infolge der Kürzung von v. 4 hat Jes הָלוֹךְ für שׁוּב II Reg 20 5; ebenso fehlt hinter חִזְקִיָּהוּ das Epitheton נְגִיד עַמִּי, womit die Prophetengeschichten in Sam und Reg gerne den König bezeichnen (vgl. zu II Reg 20 5). Auch in v. 5^{b} ist bedeutend gekürzt: Weder von dem Gang des Genesenen in den Tempel, noch von dem Arzneimittel wollte der Redaktor von Jes berichten (vgl. II Reg 20 5–7), er begnügt sich mit der Angabe der Hauptsache, dass Hiskia noch fünfzehn Jahre leben soll. Die Zahl gehört der Erzählung an und beruht nicht auf Berechnung; im Gegenteil bildet sie den Ausgangspunkt für das Datum 36 1 (s. dort). L. יוֹסִף, s. zu 29 14.

b) **38 6–22 Spätere Zusätze.**

α) 6 stammt aus II Reg 20 6, wo die Bemerkung, die auf 37 35 resp. II Reg 19 34 zurückgeht, noch vollständiger erhalten ist. War sie einmal im Paralleltext vom Redaktor eingetragen, so durfte sie auch in Jes nicht fehlen. Gehörte sie ursprünglich zur Erzählung, so müsste sie vor v. 5^{b} (II Reg 20 6) stehen; vgl. ferner zu v. 7 f.

β) 7 f. Das Zeichen, ganz so eingeleitet wie in der Einfügung 37 30–32,

verbürgt Hiskia die Verheissung (הַדָּבָר), dass sein Tod um fünfzehn Jahre hinausgerückt sei, nimmt also auf v. 6 keine Rücksicht und beweist dadurch, dass v. 6 später als v. 7 f. hinzugefügt ist. Für אֲשֶׁר[1] hat Reg das bestimmtere כִּי. 8 ist kürzer als der Paralleltext in Reg; aber die in Reg Hiskia gelassene Wahl, ob der Schatten zehn Stufen vorwärts oder rückwärts gehen soll, ist spätere Steigerung des Wunders (Stade ZATW 1886, 184 f., Duhm), und auch הִנְנִי מֵשִׁיב braucht nicht Zusammenziehung eines ausführlicheren Textes zu sein, der Prophet hat die Wunderkraft von Jahwe. Im Übrigen ist der Text nicht intakt: Nach LXX ist הַשֶּׁמֶשׁ für בַּשֶּׁ' zu lesen und dann als Subj. zu יָרְדָה vor בְּמַעֲלוֹת אָחָז zu stellen, ferner ist mit Guthe und Cheyne הַצֵּל mit Artikel zu setzen, wodurch der unverständliche „Stufenschatten" wegfällt und die Konstruktion leichter wird (*ich lasse den Schatten die Stufen, die die Sonne bereits am Sonnenzeiger des Ahas herabgestiegen ist, wieder rückwärts gehen*), und עֶשֶׂר מַעֲלוֹת v. 8^{a} als Glosse zu tilgen, vgl. textkrit. Erläut. bei Kautzsch. Dass שֶׁמֶשׁ auch femininisch gebraucht wurde, zeigt וַתָּשָׁב; das immer mascul. צֵל kann zu יָרְדָה nicht Subjekt sein. Da ein Wunder erzählt sein will, bleibt die Sache dunkel; ebenso ist die Konstruktion der Sonnenuhr, um die es sich doch wohl handelt, zweifelhaft, da מַעֲלוֹת auch Ausdruck für „Grade" sein könnte. Die Sonnenuhr könnte Ahas von Damascus gebracht haben, wie das Modell zu seinem Altar II Reg 16 10.

γ) **9—20** Das Lied Hiskias. Dass es recht spät hier eingesetzt ist, zeigt schon der Umstand, dass es in Reg fehlt. Hiskia für den Verf. halten kann nur, wer auch die Angaben der Psalmenüberschriften als unzweifelhaft richtig hinnimmt und vergisst, wie gerne die Späteren in geschichtliche Texte Lieder einfügten, vgl. das Hannalied I Sam 2 1–10, den Jonapsalm Jon 2, das Gebet Asarjas und den Hymnus der drei Männer im feurigen Ofen zu Dan 3 23. Auch ist das Lied von seinem Verf. nicht im Gedanken an Hiskia, noch mit dem Zwecke, es an diese Stelle zu setzen, gedichtet. Wer es hier einfügte, hat es anderswo (vielleicht in einer Sammlung von Miktampsalmen, vgl. zu v. 9) gefunden und für geeignet angesehen, als Hiskias Gebet gelten zu können. Der Text ist ausserordentlich schlecht erhalten; das Metrum ist das der sog. Kinaverse, die Zahl der vierzeiligen Strophen aber fraglich (vgl. zu v. 17). Entstanden ist das Lied sehr spät, wohl erst im 2. oder vielleicht gar im 1. Jahrh. v. Chr. (Duhm), da es viele Aramaismen aufweist vgl. z. B. הַשְׁלֵים v. 12, שַׁבֵּר v. 18, ev. auch עָשְׁקָ v. 14, חַוֵּה v. 16.

Vgl. die besondere Literatur: Klostermann StK 1884, 157—167 und Grimme ZDMG 1896, 581—584.

Die Überschrift **9** nennt das Lied *ein Schriftstück* מִכְתָּב *Hiskias*; da diese Bezeichnung keinen Sinn hat, ist mit Kuenen u. a. dafür מִכְתָּם als ursprünglich zu vermuten, obschon dieser Titel, den auch Ps 16 56—60 tragen, nicht klar ist. Vermutlich hat so eine Psalmsammlung geheissen. *Als er krank war und von seiner Krankheit genas,* d. h. als er von seiner Krankheit genesen war, bezeichnet das Lied als Dankgebet, offenbar mit Recht, da man sonst gezwungen wäre, mit Duhm die Perfekta v. 17 (s. dort) in Imperative zu verändern, und sowohl אָמַרְתִּי v 10 f., wie הַיּוֹם v. 19 schwerverständlich bliebe. Die Imperff. v. $12^{b\beta}$–16, die den vor dem Eintritt der Genesung andauernden Zustand beschreiben, sind daher auf die Vergangenheit zu beziehen, wie die damit wechselnden Perff. zeigen.

10 *Ich sprach bei mir* (אֲנִי, ohne besondern Nachdruck wie in später Zeit,

z. B. sehr oft in Koh 2 1 11 12 13 etc.): *ich muss dahingehen Im Mittag meines Lebens, In die Thore Scheols bin ich beordert Den Rest meiner Jahre.* הָלַךְ *gehen* im Sinne von sterben, vgl. Hi 14 20; אֵלֵכָה, das energische Imperf.: *ich gehe gewiss, ich muss gehen,* ist des Metrums wegen mit Duhm, Cheyne vor בִּדְמִי יָמַי zu setzen. דֳּמִי *Ruhe* hat man wohl für bildliche Bezeichnung der Mitte, des Höhepunktes (LXX: ἐν ὕψει) des Lebens anzusehen, hergeleitet von dem scheinbaren Stillstehen der Sonne am Mittag. Mit בְּשַׁעֲרֵי beginnt der zweite Stichos; zu den Thoren Scheols vgl. Hi 38 17 Ps 9 14 107 18. פֻּקַּדְתִּי bedeutet: ich bin auf Befehl verwahrt, vgl. הִפְקִיד sq. בְּ Jer 37 21 und s. auch Jer 52 11, und יֶתֶר שְׁנוֹתָי ist Näherbestimmung der Zeit auf die Frage wie lange? 11 *Ich sprach: nicht werde ich Jahwe sehen Im Lande der Lebendigen, Keinen Menschen mehr erblicken Bei den Bewohnern der Welt.* Für das doppelte יָהּ l. mit zwei Mss. יַהְוֶה und für die einzigartige Bezeichnung der Unterwelt mit חֶדֶל, „Aufhören“, mit vielen Mss. und Auslegern חֶלֶד *Welt* vgl. Ps 49 2; eine Änderung in תֵּבֵל (Cheyne) liegt doch nicht so nahe. Mit dem Sterben hat das „Sehen Jahwes“ d. h. die Teilnahme am Gottesdienste vgl. 1 12 Ps 42 3 II Sam 15 25, wie der Verkehr mit den Menschen auf Erden ein Ende. Dieses Verständnis von אֶרְאֶה יַהְוֶה macht die künstliche Erklärung Grimmes unnötig, nach der יָהּ יָהּ als Anrede und בְּ als Einleitung des Objektes von אֶרְאֶה zu fassen wäre: „Nicht soll ich mehr schau'n, o Gott, der Lebenden Land“.

12[abα] *Meine Hütte ist abgebrochen und fortgetragen von mir, Wie ein Hirtenzelt, Abgewoben habe ich, wie ein Weber, mein Leben, Vom Trumm schneidet er mich.* Statt רֹעִי, das unmöglich ist, l. רֹעִים. In zwei Bildern zeigt der Dichter, wie nahe er dem Ende des Lebens zu sein dachte: Seine Leibeshütte schien ihm schon abgebrochen und sein Lebensfaden bereits auf dem Punkte, vom Webstuhle abgeschnitten zu werden. דּוֹר nur hier, wie im Aramäischen, *Wohnung, Haus,* zu dem Bilde für den Leib vgl. σκῆνος Sap 9 15 II Kor 5 4; נִגְלָה Niph. steht bei dem unpersönlichen Subj., das sich muss „auswandern“ lassen, wie bei dem persönlichen, das selbst „fortziehen“ kann, das Kal גָּלָה sq. מִן, vgl. II Reg 25 21. קִפַּדְתִּי bedeutet *zusammenwickeln* scil. das fertige Gewebe, also soviel wie: *abweben*; Ges.-Buhl möchte lieber קִפַּדְתָּ (du hast abgewoben) lesen, was etwas besser zu dem Weber, der das Gewebe abschneidet, passt, da doch der Dichter dieser nicht selber sein kann, vgl. Hi 6 9; doch ist dann auch תְּבַצְּעֵנִי zu vermuten. דַּלָּה bezeichnet den *Trumm* d. h. die dünnen Fäden, womit der Zettel des Gewebes am Webebaum befestigt ist. 12[bβ] 13[a] *Von Tag zu Nacht gabst du mich preis, Bis zum Morgen schrie ich, Wie ein Löwe so zerbrach es Alle meine Gebeine;* so sind mit Duhm und Cheyne die beiden Zeilen wiederzugeben. *Von Tag zu Nacht* bedeutet: ununterbrochen Tag und Nacht, so dass der Kranke keine Ruhe findet und bis am Morgen, wo von neuem die Schmerzen beginnen, schreien muss; תַּשְׁלִימֵנִי ist, wie im Aramäischen (vgl. Dan 5 26), im Sinne von *preisgeben, dahingeben* scil. den Schmerzen, gemeint, vgl. auch LXX: παρεδόθη. Für שִׁוִּיתִי, das man dem Zusammenhang zuwider unter Ergänzung von נֶפֶשׁ mit „ich beschwichtigte mein Gemüt“ erklären wollte, ist nach Targ. mit Houbigant u. a. שִׁוַּעְתִּי *ich schrie* zu lesen; Grimmes קִוִּיתִי, ich harre, genügt dem Sinne nicht. Als Subj.

zu יְשַׁבֵּר ist der Schmerz, dem der Kranke anheimgegeben ist, zu ergänzen, wenn man nicht geradezu annehmen will, dass כְּאֵבִי *mein Schmerz,* neben כארי ausgefallen, hinter oder statt כֵּן zu lesen ist. 13[b] ist als fehlerhafte Wiederholung von v. $12^{b\beta}$ zu entfernen.

14 *Wie eine Schwalbe so zwitscherte ich, Girrte wie eine Taube;* עָגוּר fehlt in LXX, ist wohl hier aus Jer 8 7 eingesetzt, da der Kranich nicht zwitschert; zum Girren der Taube vgl. 59 11 Na 2 8 Hes 7 16. Für דַּלּוּ „niedrig sind" ist nach Hi 16 20 דָּלְפוּ zu lesen: *Es thränten meine Augen zur Höhe;* auch der Rest des Verses kann nicht richtig sein: „Jahwe, bedrängt bin ich — tritt für mich ein!" setzt voraus, dass ein anderer als Jahwe den Kranken dem Tode nahe brachte, vgl. aber dagegen nur תַּשְׁלִימֵנִי v. 12. Darum liest man עֲשָׂקָה, Impera. von aram. עֲסַק, d. h. beschäftige dich mit mir, kümmere dich um mich! = *Jahwe, nimm dich meiner an!* und DUHM lässt ausserdem עָרְבֵנִי als erklärenden Zusatz aus Hi 17 3 weg, weil dies Wort der Anschauung der Lesart עָשְׂקָה entspricht und den Halbvers überfüllt. Einfacher, aber farbloser lautet der Text mit der Emendation von GRÄTZ und CHEYNE: הַקְשִׁיבָה־לִּי וַעֲנֵנִי (ohne יהוה) *horche auf mich und erhöre mich!* Mit **15** ist noch weniger ins Klare zu kommen, als mit dem Schluss von v. 14; man kann zwar die Worte übersetzen, wenn man אֶדַּדֶּה als Hithp. für אֶתְדַּדֶּה von דָּדָה, resp. als Hithpalpel für אֶתְדַּוְדֶּה oder אתדידה von einer Wurzel דו oder די vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 55 g, im Sinne von „dahinschreiten" fassen will, aber einen annehmbaren verständlichen Sinn mit denselben nicht verbinden: Wer hat gesprochen? was hat er gesprochen und gethan? ist die Krankheit, die einen unmittelbaren Tod voraussehen liess, in ein jahrelanges Siechtum verwandelt?- Alle diese Fragen bleiben unerledigt; man hat daher zur Vermutung zu greifen: Entweder sieht man in v. 15 die Fortsetzung der Klage des Kranken, dann kann man mit DUHM וְאֹמַר־לוֹ und אֶדְּדָה (von נָדַד, hin- und herbewegen, ruhelos sein vgl. 10 14) lesen und שְׁנוֹתַי von שֵׁנָה, Schlaf, herleiten, also übersetzen: *Was sollte ich reden und ihm sagen, Da er's gethan!* d. h. was kann ich anders sagen, als seufzen zu Jahwe: nimm dich meiner an!, da er selber mir die Krankheit geschickt hat, *Ruhlos wälzte ich mich all' meine Schlafenszeit* vgl. Hi 7 4 *Ob der Bitterkeit meiner Seele;* oder man lässt hier bereits den Wendepunkt der Krankheit zur Genesung eintreten, dann kann man mit CHEYNE folgenden Text vermuten: מָה־אֲדַבֵּר וּמָה אֲשַׁלֶּם־לוֹ וְהוּא הוֹשִׁיעַ אוֹדֵהוּ כָּל־שַׁלְוֹתַי עַל־מַרְפֵּא נַפְשִׁי = *Was will ich versprechen und wie ihm vergelten, Da er geholfen? Ich will ihn preisen all' meine Ruhezeit Für die Heilung meiner Seele.* Die Entscheidung ist unmöglich, zumal LXX von v. 15 nur den Schluss bietet und in der That auch die graphische Ähnlichkeit von אמר לי והוא עשה mit למרום יהוה עשקה (v. 14) so gross ist, dass man auf den Gedanken kommt, auf לַמָּרוֹם (v. 14) unmittelbar עַל־מַר נַפְשִׁי (v. 15) folgen zu lassen: *Es thränten meine Augen zur Höhe Ob der Betrübnis meiner Seele.*

Mit **16** ist, so wie er jetzt lautet, erst recht nichts anzufangen; denn die im Geschlecht noch wechselnden Pluralsuffixe in עֲלֵיהֶם und בָּהֶן auf die Wallfahrten und „tröstlichen Verheissungen" oder „thatkräftigen Gottesworte" in v. 15 zu beziehen, ginge nicht an, wenn wirklich von diesen Dingen dort etwas zu lesen wäre. Mit Berücksichtigung der LXX, die zu Anfang περὶ αὐτῆς ἀνηγ-

γέλη σοι bietet, und leichten Änderungen in v. 16ᵇ, wie לְךָ לִבִּי für הָנַח לְרוּחִי ,לְכָל־ב (Impera. Hiph. von נוּחַ) für הן חַיֵּי רוּחִי und וְהַחֲלִימֵנִי für וְתַחֲ״, gewinnt Duhm den Text: אֲדֹנָי עָלֶיהָ יְחַוֶּה לְךָ לִבִּי הָנַח לְרוּחִי וְהַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי *Herr, darüber* scil. über die Betrübnis meiner Seele *gab Kunde Dir mein Herz,* was der Kranke nicht in Worten auszudrücken vermag, sagte die innere Sprache seines Herzens, die der Herzenskündiger wohl versteht, vgl. Ps 27 8 und bes. Rm 8 26: *Erquicke meinen Geist und lass mich genesen Und lass mich gesunden!* Diese Rekonstruktion giebt dem Text einen tiefen Sinn; nur klingen die beiden letzten Worte etwas tautologisch. **17** Die Worte von v. 17ᵃ fehlen in LXX, sicher mit Recht; denn sie greifen vor, ja bringen den Gedanken von der erzieherischen Bedeutung der Leiden herein, der im ganzen Gedicht nirgends anklingt. Sie scheinen eine witzige Randbemerkung zu sein, die sagen wollte, wie das Bittere (מַר) mit dem Heile den Platz wechselte (מַר von מוּר); Änderung des einen מר in הומר (es wurde verändert, so Grätz) ist dann so wenig nötig, wie die Streichung des zweiten. **17ᵇ** *Und du bewahrtest meine Seele Vor der Grube des Verderbens; Denn du warfst hinter deinen Rücken Alle meine Sünden.* Für חָשַׁקְתָּ (du liebtest) l. nach LXX mit Houbigant u. a. חָשַׂכְתָּ, vgl. Hi 33 18, und für das singuläre בְּלִי (Vernichtung) mit Perles Anal. 30, Cheyne בְּלִיַּעַל, Verderben, vgl. Na 1 11. Da der Dichter auf seine Krankheit zurückblickt, von der er genesen ist (vgl. zu v. 9), sind die Perfekta nicht mit Duhm, der das Lied als Bittgebet des noch Kranken auffasst, in Imperative zu verwandeln und ist auch nicht וְעַתָּה für וְאַתָּה zu lesen; würde er erst noch um Heilung bitten, so müsste die Sündenvergebung vor der Bewahrung genannt sein. Warum die Masora hier גֵּוְךָ, und nicht גַּוְּךָ resp. גַּוֶּךָ, wie sonst in dieser Redensart vgl. I Reg 14 9 Hes 23 35 Neh 9 26, punktiert, ersieht man nicht.

Wenn man abgesehen von dem nicht sehr ansprechenden Anschluss von וְאַתָּה an v. 16, weshalb Duhm וְעַתָּה liest, noch einen Grund namhaft machen könnte, der die spätere Einschiebung von v. 16 erklärte, so würden die zwei Langzeilen v. 17ᵇ nicht schlecht auf עַל־מַר נַפְשִׁי (v. 15) folgen, das sich seinerseits unmittelbar an v. 14ᵇᵅ (לַמָּרוֹם) anreihen liesse. Es bildeten dann v. 14ᵃᵇᵅ 15ᵇᵝ 17ᵇ die vier Zeilen einer Strophe, und das ganze Gedicht zählte vier Vierzeiler; Duhm, der in diesen Versen nur v. 17ᵃ ausscheidet, erhält fünf und Cheyne vermutet, dass ursprünglich sechs Strophen da waren, da vor וְאַתָּה (v. 17ᵇ) vier Zeilen unleserlich geworden seien, von denen v. 17ᵃ noch einen Rest bilde.

18 Der Grund der Rettung: die Toten loben Gott nicht, und so hätte auch der Sänger unseres Liedes, dem die Teilnahme am Gottesdienste (vgl. v. 11) so wichtig war, in Scheol Jahwe nicht mehr preisen können; vgl. dieselbe Aussage Ps 6 6 30 10 88 11–13 115 17. Man sieht aus solchen Sätzen, die das Weiterleben nach dem Tode nicht leugnen, aber keine Verbindung der Toten in Scheol mit Gott annehmen, dass der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode noch nicht identisch ist mit Religion. לֹא gehört auch zu מָוֶת יְהַלְלֶךָּ; יְשַׂבְּרוּ kommt nur in späten Schriften vor, es ist das aram. סבר, hoffen; für אֶל־אֲמִתֶּךָ, das v. 19 wiederkehrt, während LXX im Ausdruck wechselt, wird אֶל־חַסְדֶּךָ zu vermuten sein, das auch Ps 88 12 mit „Treue“ parallel steht. *Die zur Grube Fahrenden* vgl. Ps 28 1 88 5 haben keinen Verkehr mit Gott, nichts mehr von seiner Huld und Gunst zu hoffen. **19** *Nur der Lebende* (חַי steht doppelt um des Nachdrucks willen) *der lobt dich, Wie ich heute* scil. heute

wieder, da ich genesen bin, und nicht (mit Duhm vgl. zu v. 9 und 17b): heute noch, da ich morgen vielleicht nicht mehr lebe; von einem Gott preisen in seiner Krankheit, wo die Thränen seine Worte erstickten, ist doch schwerlich die Rede. *Der Vater giebt den Söhnen Kunde Von deiner Treue,* gesund geworden und weiter lebend kann der Sänger seinen Kindern erzählen von der Treue Gottes, die er in der Rettung erfahren. יוֹדִיעַ mit לְ der Pers. und אֶל (= עַל) der Sache ist späte Konstruktion.

Der liturgische Zusatz **20** macht, die Erfahrung des Sängers auf die Gemeinde anwendend, die individuelle Dichtung zu einem Gemeindelied, wie die Plurale נְנַגֵּן und חַיֵּינוּ zeigen, denen gegenüber die Singularsuffixe nicht haltbar sind: für לְהוֹשִׁיעֵנִי ist לְהוֹשִׁיעֵנוּ und für וּנְגִינוֹתַי, das schwerlich nomen abstractum ist, וּנְגִינוֹת, eventuell (vgl. das folg. נ) וּנְגִינוֹתֵינוּ, zu lesen. Da לְ für sich in v. 20a nicht „ist bereit“ bedeuten kann, so wird vorn etwas abgebrochen sein, vielleicht חוּשׁ eile! oder קוּם mach dich auf! oder רְצֵה es gefalle dir! (Duhm), wenn nicht לְ zu tilgen und der Impera. zu lesen ist: *Jahwe, hilf uns! Und Saitenspiel werden wir spielen Alle Tage unseres Lebens Beim Hause Jahwes;* עַל *beim*, nicht *im* Hause Jahwes, da den Laien der Eintritt verboten ist.

δ) **21f.** Die Randbemerkung zu v. 5 nach II Reg 20 7f.: Anweisung des Arzneimittels und Überleitung zu der Erzählung vom Zeichen v. 7f. Über den medicinischen Gebrauch der Feigen vgl. zu II Reg 20 7; das Verbum מָרַח (in II Reg einfaches שִׂים) macht deutlich, dass nicht ein blosses Auflegen, sondern ein Aufstreichen der Feigenkuchen auf das Geschwür gemeint ist. Die dritte Person יִשְׂאוּ und יִמְרְחוּ verrät, dass es sich um eine nachträgliche Randglosse handelt, und der bei Jes sonst nicht erwähnte Tempelbesuch v. 22, dass der Nachtrag von II Reg abhängig ist. Der Text ist nicht anders (etwa mit Vav consec. in v. 21b) zu lesen; auch hat die Glosse nicht ursprünglich mehr enthalten, es wird nicht einmal bei der Versetzung an den Schluss des Cap. am Ende von v. 22 das selbstverständliche וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ abgefallen sein.

3) 39 1–8 Merodach-Baladans Gesandtschaft an Hiskia. Vgl. II Reg 20 12–19.

Nach der Bemerkung v. 1b, dass die Gesandtschaft auf die Genesung Hiskias erfolgte, ist Cap. 39 die Fortsetzung der Erzählung in Cap. 38. Merodach-Baladan war 721—710 König von Babylon; erst 710 gelang es Sargon, ihn zu verjagen. Beim Tode Sargons 705 bemächtigte sich Merodach-Baladan noch einmal der verlorenen Herrschaft; aber sie war von kurzer Dauer, schon nach neun Monaten im Jahre 704 vertrieb ihn Sanherib nun definitiv. Die Gesandtschaft hatte offenbar politische Zwecke (: Verbindung mit Hiskia gegen Assur) und wird am besten in die elfjährige Regierungszeit verlegt und zwar in die Anfangsjahre, da sich Merodach gegen Sargon behauptet hatte und gegen neue Angriffe sicherstellen wollte. An solche politische Absichten denkt unser Erzähler nicht, wie auch der Chronist (II Chr 32 31) als Grund der Gesandtschaft die Nachfrage wegen des Wunders an der Sonnenuhr nennt. Auf alle Fälle aber, selbst wenn man die Gesandtschaft auf das Jahr 704 ansetzen wollte, gehören die Ereignisse von Cap. 38 und 39 vor den Sanheribzug Cap. 36 f.

1 *In jener Zeit* wird durch v. 1b, wo mit Reg und LXX כִּי שָׁמַע statt וַיִּשְׁמַע zu lesen ist, als die Zeit nach der Genesung Hiskias von der Krankheit (Cap. 38) bestimmt. Merodach-Baladan heisst hier Sohn Baladans, Meinhold möchte בַּלְאֲדָן lesen, um es mit Bel-iddina, wie auch ein babyl. König im

zwölften Jahrh. hiess, zusammenzustellen und von habal-iddina, dem zweiten Bestandteil im Namen des Königs, zu unterscheiden. Für סְפָרִים, Briefe l. mit Duhm und Cheyne סָרִיסִים *Eunuchen*, vgl. v. 7. Gesandte sind unentbehrlich und doch nicht so selbstverständlich, dass die Plur.-Suff. in v. 2 auf die Ungenannten, und nicht auf die Briefe, bezogen werden könnten. LXX hat doch wenigstens πρέσβεις neben die Briefe eingesetzt. Eunuchen dienen als Gesandte auch II Reg 18 17. 2 בֵּית נְכֹתֹה, *sein Schatzhaus*, ist das assyr. bīt nakamāti, resp. nakawāti, wahrsch. nach dem Ḳerē von II Reg 20 13 נְכֹתוֹ (aus נְכוֹתָיו entstanden) zu lesen. In dem Schatzhaus eines orientalischen Königs dürfen neben Silber und Gold kostbare Spezereien und feine Öle nicht fehlen I Reg 10 10, da sie hohe Wertgegenstände repräsentieren. Das *Zeughaus* wird das „Libanonwaldhaus" sein vgl. 22 8.

3 4 Der Prophet geht zum König, wohl nicht erst nach der Abreise der Boten (vgl. das Imperf. מֵאַיִן יָבֹאוּ), auch nicht, um sich erst über dieselben und ihre Behandlung bei Hofe zu erkundigen, sondern um sich das bereits Bekannte vom König bestätigen zu lassen und um so besser mit seiner Weissagung daran anknüpfen zu können. Die erste Frage: Was haben diese Männer gesagt? wird als für die Anknüpfung der Weissagung gleichgiltig und daher nebensächlich vom Erzähler unbeantwortet gelassen, wenn nicht die Antwort, dass sie den König zu seiner Genesung beglückwünschten, ausgefallen ist. Hiskia nennt Babel ein fernes Land, nicht um von vornherein der bei Jesaja vermuteten Meinung, es handle sich um ein politisches Bündnis, entgegenzutreten; Hiskia erwartet keinen Vorwurf, ist sich auch keiner Sünde bewusst, sondern er fühlt sich durch die Gesandten aus dem fernen Lande in seiner Eitelkeit geschmeichelt, die ihn auch veranlasst hat, mit seinen Reichtümern zu prahlen und in seiner Freude den Fremden alle seine Schätze zu zeigen.

Die Weissagung 5—7 ist so ganz von Jesajas Art verschieden: kein Wort der Strafe an Hiskia über eine Versündigung, etwa seine Prahlerei oder seine Freundschaft mit den Fremden und keine Drohung mit den Assyrern, sondern in aller Gemütsruhe blos die Ankündigung, dass in künftigen Tagen einmal das Widerspiel der Gegenwart sich einstellen werde, nämlich dass die Schätze Jerusalems nach Babel (nicht nach Assur) weggeführt und davidische Prinzen im Palast des babylonischen Königs als Eunuchen dienen werden. Von der wirklichen, für die Gegenwart bedeutungsvollen Prophetie hat der Erzähler keine Kenntnis mehr; die Weissagung greift nicht ins Leben ein und hat mit ihm einen blos zufälligen, äusseren Zusammenhang, der Prophet ist ein „Kenner der Omina", ihre Deutung auf die ferne Zukunft lässt seine Zeitgenossen kalt (vgl. v. 8). 5 צְבָאוֹת ist auch hier Zusatz vgl. II Reg 20 16 und s. zu Jes 37 16. 6 Dem Omen der Gegenwart, dem מוֹפֵת, als welches der Prophet es versteht, dass der König den Babyloniern nichts von seinen Schätzen zu zeigen versäumte, entspricht aufs genauste die künftige Wirklichkeit, beachte bes. v. 6b (Duhm). 7 Auch dass babylonische Sarisim in die davidische Königsburg kamen, ist ein Omen: einst werden Davididen Sarisim im babylonischen Königspalaste sein. Der Verf. mag schon ähnliche Erzählungen gekannt haben, wie das Buch Dan vgl. Dan 1, bes. v. 3-5. אֲשֶׁר

תּוֹלִיד, schon grammatisch auffallend, ist mit Stade u. a. als unrichtige Glosse zu tilgen, die Hiskias Nachkommen auf seine Kinder limitieren und in den Worten eine Weissagung auf die von der Chronik (II 33 11) erzählte Wegführung Manasses nach Babel sehen wollte; dagegen ist die Änderung von מִמְּךָ in מִמֵּעֶיךָ (Gen 15 4 II Sam 7 12) unnötig.

8 *Gut,* nicht: gütig, nennt Hiskia Gottes Wort in orientalischer Frömmigkeit, der alles, was Gott anordnet und thut, recht ist und die sich voll Ergebung in Gottes Willen fügt. Noch schlimmer steht Hiskia in seinem Gleichmut bei unserm Erzähler da, wenn dieser wirklich die egoistische Überlegung (v. 8[b]) von ihm ausgesagt hat. Aber vielleicht ist die durch die neue Einleitung וַיֹּאמֶר auffallende Bemerkung der Zusatz eines Späteren, dem die beabsichtigte Rechtfertigung des königlichen טוֹב missglückte, da sie erst recht deutlich Hiskias Gleichgiltigkeit und unköniglichen Egoismus hervortreten lässt (vgl. Duhm, Meinhold).

Der geschichtliche Anhang Cap. 36—39 geht, abgesehen von den verschiedenen Einschaltungen, in seinen erzählenden Partien auf zwei Quellen zurück:

Die erste 36 1—37 9[bα] 37 38 handelt nur von dem Zuge Sanheribs gegen Jerusalem und seiner plötzlichen Heimkehr auf das Gerücht von Tirhakas Anmarsch.

Die zweite besteht aus drei Stücken a) 37 9[b]–21 33 35 36 Sanheribs Zug gegen Jerusalem und die Vernichtung der Assyrer durch die Pest, b) 38 1–5 Hiskias Krankheit und Genesung und c) 39 1–8 Merodach-Baladans Gesandtschaft an Hiskia. Über die Zusammengehörigkeit dieser Teile s. Vorbemerkung zu 38 1–5, sowie die Bezugnahme von 39 1 auf 38 1–5. Wenn die Quelle die Ereignisse in historischer Folge behandelte, so kann a) erst auf b) und c) gefolgt sein, vgl. die Vorbemerkung zu 39 1–8.

Dass der Erzähler der zweiten Quelle später als der der ersten gelebt hat, ergab sich bereits bei der Vergleichung der beiden Parallelstücke über Sanheribs Zug (s. S. 259), und auch der Charakter der beiden Stücke b) und c) wird niemand bewegen, den Verf. in eine frühe Zeit zu setzen. Die Auffassung vom Prophetentum, welche er vertritt, lässt erkennen, dass die ins öffentliche Leben tief einschneidende Thätigkeit der Propheten längst vergessen ist, sie gelten noch als wunderbare Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen, um den letztern z. B. die göttliche Erhörung ihrer Gebete anzukündigen oder die Omina, die in den geschichtlichen Begebenheiten für die künftigen Zeiten liegen, zu deuten. Dass auch die Exilierung nach Babel weit hinter diesem Verf. liegt, ergiebt sich aus dem Gleichmut, mit dem er von derselben redet; vgl. auch die gute deuteronomistische Censur, die Hiskia 38 3 erhält. Alles zusammen zwingt uns, die Entstehung in eine Zeit zu setzen, in der man bereits in den Prophetenschriften die Weissagung der einzelnen Ereignisse der Zukunft suchte (vgl. auch zu 37 35f.), die theologische Discussion mehr liebte als den politischen Kampf (37 20) und die Vergeltungslehre nicht nur streng, sondern auch mechanisch anwandte (vgl. Cap. 39 und die Darstellung vom Untergang der Assyrer vor Jerusalem nach dem Urbild des Gerichts über die Ägypter und mit dem Blick auf die einstige Vernichtung aller Heiden beim Zuge gegen Zion 37 35f.). So dürfte es eher zu früh als zu spät sein, wenn die Entstehung dieser Prophetengeschichte auf die Zeit nach Esra fixiert wird. So weit hinunter zu gehen empfiehlt sich auch dadurch, dass die ältere Parallelerzählung der ersten Quelle ebenfalls die Exilierung voraussetzt; denn der Verf. kennt das Buch Hes (vgl. 36 6), nennt die hebräische Sprache jüdisch (vgl. 36 11) und das Land der Deportierten ein fruchtbares Land (vgl. 36 17). Der Prophet empfängt eine Gesandtschaft, die ihn um Auskunft ersucht (37 1–9), wie Jeremia (vgl. auch Sach 7 2 3). Diese erste Quelle ist darum wohl um 500 v. Chr. abgefasst worden.

Die Kombination der beiden Quellen, deren keine mit den erzählenden Stücken innerhalb Cap. 1—35 ähnlicher Art ist, muss vor der Abfassung der Chronik erfolgt sein, die II 32 32 diese Erzählungen schon als Bestandteil des Buches der Könige

von Juda und Israel kennt. Aus II Reg sind die Capp. dann durch den Redaktor von Jes 1—39 entlehnt; vgl. den vom Redaktor von Reg stammenden Vers 36 1.

Von den Einschaltungen sind vor der Entlehnung aus II Reg, wahrscheinlich schon bei der Kombination der beiden Quellen, die Stücke: 37 22-29 das Lied auf Sanherib, 37 30-32 und 38 7 8 die beiden Hiskia gegebenen Zeichen, von denen die Chronik (II Chr 32 31) das letzte erwähnt, eingesetzt; dagegen sind erst nach der jesajanischen Redaktion 38 21 22, der Nachtrag aus dem zweiten Königsbuch, und 38 9-20, das in II Reg fehlende, jedenfalls sehr spät (s. S. 261 zu 38 9-20) entstandene Lied Hiskias, in den Text von Jes 1—39 eingefügt.

Bes. Literatur zu Cap. 36—39: Stade ZATW 1886, 172—186; Meinhold, Die Jesajaerzählungen 1898.

B. Der zweite Teil des Buches
Cap. 40—66.

I. Die Trostschrift des grossen Ungenannten aus den letzten Jahren des Exils
Cap. 40—55.

Ohne jede Aufschrift, aber durch den voraufgehenden historischen Abschluss hinlänglich als ein neuer Teil des Buches gekennzeichnet, beginnen hier die Worte jenes unbekannten Propheten, den man nicht mit Unrecht den Evangelisten des Alten Bundes genannt hat, des sog. Deuterojesaja (Cap. 40—55). Sie stellen ohne Frage einen Höhepunkt der alttestamentlichen Religion dar, sofern hier der Glaube und die Hoffnung eines von Gottes Hoheit und Heilsplan ergriffenen und begeisterten Propheten ihren grossartigen Ausdruck gefunden haben. Man könnte geneigt sein, die Capitel eine Zusammenfassung der prophetischen Theologie zu nennen; aber die Einheit ist mehr eine persönliche als eine systematische, d. h. sie liegt mehr darin, dass der Prophet seine Gefühle, seine religiöse Überzeugung, seine Anschauungen von Gott und dessen Willen mit Israel und der Völkerwelt, aussprechen will. Der Autor von Cap. 40—55 steht so in der Mitte zwischen den alten Propheten, die mit kräftig einschlagenden Worten in die Ereignisse und Verhältnisse ihrer Zeit eingriffen, und den späteren Theologen, denen die Belehrung und der Unterricht am Herzen lagen. Er hat direkt weder eine praktische, noch eine theoretische Absicht: Das erstere nicht, denn er ist nie als Volksredner aufgetreten und hat nie einzelne Ziele verfolgt; das letztere nicht, denn er will nicht unterrichten, noch in logisch genau an einander gereihten Abschnitten und in abgeschlossener Vollständigkeit den Inhalt des israelitischen Glaubens darstellen. Immerhin soll seiner Mittelstellung gemäss die Niederschrift zur Aufmunterung und zum Trost seiner Volksgenossen dienen und hofft er, dass den immer neuen Darlegungen und Beweisen seiner Überzeugung auch die Kraft innewohne, den Glauben und die Hoffnung der Leser zu beleben und zu befestigen. Dieser mehr lyrischen Art entspricht es, dass sich über die wirklichen Zustände und Verhältnisse seiner Zeit im Einzelnen so wenig Andeutungen finden und es daher schwer wird, die einzelnen Stücke genauer zu datieren. Im Grossen liegt ja wohl ein enger Zusammenhang vor mit der Geschichte seiner Tage; denn seine Überzeugung und Hoffnung haben durch die grossen Erfolge des Persers Cyrus ihre besondere Form erhalten, sind nur auf dem Hintergrunde dieser Ereignisse zu verstehen, aber er stellt nun das in seinem Innern Gewordene ohne neue Bezugnahme auf die besondere Lage dar,

dabei dasselbe Thema in immer neuen Wendungen und geistreicher Darstellung behandelnd.

Eine strenge logische Anordnung der jedenfalls nicht in einem Atemzuge geschriebenen Stücke ist nicht zu erwarten, darum aber auch die Entscheidung über die Zugehörigkeit einzelner Teile nicht leicht, auch kaum davon abhängig zu machen, ob immer ein enger Anschluss an die voraufgehenden und nachfolgenden Stücke vorliege. Immerhin fehlt es an einer überlegten Disposition im Grossen nicht (vgl. die Überschriften der Hauptabschnitte und die Vorbemerkungen zu diesen) und zeigen die Capitel auch eine gewisse schriftstellerische Abrundung; denn der Schluss von Cap. 55 kehrt zu dem Anfang Cap. 40 zurück, der in grossartiger und geistvoller Weise das Thema des Ganzen hinstellt. Über die kritischen Fragen in Betreff der Abtrennung von Cap. 49—55, sowie der Ausscheidung der Ebed-Jahwe-Lieder vgl. die Bemerkungen am Schlusse von Cap. 55.

Über die Zeit der Entstehung kann kein Zweifel sein. Die Capitel sind in den Jahren 546—539 entstanden, d. h. in der Zeit, die zwischen den ersten grossen Erfolgen Cyrus', der Besiegung des Lyderkönigs Crösus im Jahre 546 v. Chr., und seiner Eroberung Babels (539/538 v. Chr.) liegt.

I) 40 1–41 29 Der Anbruch der neuen Zeit und Jahwe, der unvergleichliche alleinige Gott, der sie herbeiführt.

a) 40 1–11 Die trostreiche Kunde von dem heilbringenden grossen Ereignis, das sich vorbereitet.

Diese einleitenden Worte künden den Inhalt der Trostschrift Cap. 40—55 in ausserordentlich wirkungsvoller Weise an: Voran steht gleichsam als Motto des Ganzen Gottes Aufforderung zu trösten, da jetzt der grosse Wendepunkt im Geschick seines Volkes gekommen ist (v. 1 2); dann hört der Prophet bereits Stimmen, die zur Vorbereitung aufrufen auf die herrliche Rückkehr der von Jahwe geführten Exulanten, deren vorderste Spitzen man bald von hohem Berge aus wird sehen können (v. 3f. 9–10), Stimmen, die auch ihn selber ermuntern, die unvergängliche Wahrheit des Wortes Gottes zu predigen (v. 6–8).

Man kann die Stellung von v. 6–8, die die specielle Aufgabe des Propheten angeben, inmitten der zusammengehörenden Verse von der Heimkehr des Volkes und dem Sichtbarwerden seiner vordersten Reihen (v. 3 4 9–10) mit Rothstein erklärlich finden, die Beweglichkeit und Weite des menschlichen Verstandes kann wirklich ganz Disparates unter einen Begriff bringen; aber das Einfachste und Natürlichste ist es, mit Duhm und Cheyne v. 6–8 herauszunehmen und hinter v. 11 zu setzen, wo sie dann die trefflichste Fortsetzung in der Schilderung des unvergleichlichen Gottes erhalten, dessen wahres Wort der Prophet zu predigen hat (v. 8), und von wo sie zunächst wegen des gleichen Anfangs in die Nähe von v. 3 an den Rand, dann im fortlaufenden Text hinter v. 3f. (5) zu stehen kamen.

Diese dem Gedankengang sehr zu statten kommende Änderung wird durch die metrische Form bestätigt: v. 1–4 9–11 sind vier Vierzeiler im sog. Kina-Metrum (s. zu 1 21), während das Tetrastich v. 6–8 in der Mitte halbierte Zeilen aufweist. Man könnte diese Abwechslung im Metrum nur für beabsichtigt ansehen, wenn man sich den Zusammenhang erschweren wollte.

α) 40 1–4 (5) 9–11 Die Ankündigung der neuen Zeit.

1 2 Die erste Strophe: Jetzt ist Jahwes Volk zu trösten, denn die Zeit der Strafe ist vorbei. 1 נַחֲמוּ ist wiederholt, um das Unerhörte der Aufforderung als wirklich gewollt zu bezeichnen: *Tröstet,* meint nicht mich misszuverstehen: *tröstet mein Volk!* Solche emphatische Wiederholung ist besonders bei unserm Verf. beliebt vgl. 43 11 25 48 15 51 9 12 17 52 1. Aufgefordert sind mit dem Propheten alle, die irgend die Fähigkeit zu trösten haben; es klagen so viele (v. 27), aber jetzt ist die Zeit, Mut und Hoffnung zu haben, zu ermuntern

und zu trösten. Auch die Suffixe dienen, den Mut zu beleben: Jahwe ist doch *euer* Gott und will zeigen, dass er es ist und ihr *sein* Volk seid. יֹאמַר *er spricht* scil. jetzt (nicht: in der Zukunft), jetzt in einem fort, das Imperf. hat die Bedeutung des Partic. (vgl. קוֹרֵא v. 3); das Perf. wäre nicht gut und wenn man י als Dittographie des letzten י von עַמִּי ansehen möchte (vgl. aber v. 25 41 21), so müsste man אָמַר lesen. Jahwe redet jetzt in den Ereignissen, die sich vollziehen, in den Siegen, die Cyrus bereits davongetragen und die ihm noch bevorstehen; aus ihnen kann jeder, wie der Prophet, Jahwes Stimme vernehmen. 2 Jerusalem und Jahwes Volk gehören für die Zeit des Heiles zusammen (vgl. auch 52 9), darum tritt jetzt Jerusalem ein für das Volk, dort konzentriert sich die herrliche Zukunft, Jerusalem ist die Heimat und der Inbegriff des gesamten Volkes; jetzt zwar ist es noch in verzweifelter Lage und kann von dem Glück und der hohen Bedeutung, die es haben soll, noch nichts sehen, darum bedarf es herzlicher Ermunterung, vgl. Gen 34 3 50 21 zu דִּבֵּר עַל־לֵב. Diese aber ist jetzt vollauf begründet: *es hat seine Dienstzeit vollendet,* l. מִלְּאָה (vgl. Gen 29 27), da צָבָא, das abgesehen von der zweifelhaften Stelle Dan 8 12 immer Mascul. ist, nicht Subj. sein kann (s. ZATW 1895, 319). Zu der Bedeutung harter Dienst, Mühsal für צָבָא, eigentlich Kriegsdienst, vgl. Hi 7 1; die Änderung Cheynes in עָצְבָּהּ „ihr Schmerz" ist doch so unnötig, wie seine Lesung des ganzen Stichos: כִּי הִשְׁלִים עָצְבָּהּ כִּי הִשְׁבִּית עֲבֹדָתָהּ = „dass er (nämlich Jahwe) ihrer Pein ein Ende, dass er ihren Dienst aufhören machte", und wie die Vermutung שִׁלֻּמִים „Vergeltung" für כִּפְלַיִם. *Abbezahlt ist seine Schuld,* כִּי fehlt mit Recht in LXX; zu der Bedeutung von נִרְצָה, das als Partic. Niph. נִרְצָה wegen des mascul. עָוֹן zu punktieren ist, vgl. Kal und Hiph. in Lev 26 34 43. Das Sätzchen erklärt, warum Jerusalem eine harte Dienstzeit auferlegt war vgl. 50 1[b]. Die letzte Zeile ist zu lang, das מִיַּד יַהְוֶה in der Rede Jahwes auffallend, es scheint daher zur Erklärung aus 51 17 eingetragen; dagegen ist an כִּפְלַיִם kein Anstoss zu nehmen: *Doppeltes* scil. doppelte Strafe hat es empfangen, so beurteilt jetzt Jahwe, da er die neue Zeit herbeiführen will, die Leiden seines Volkes: die Jer 16 18 ausgesprochene Drohung ist jetzt erfüllt. Die beiden כִּי zu Anfang der beiden letzten Zeilen sind koordiniert, sie leiten die indirekte Rede ein.

3 4 Die zweite Strophe: Schon hört man den Ruf, dem nach Jerusalem ziehenden Jahwe die Bahn zu bereiten. Wie den Königen und Vornehmen Boten vorangehen, um die Bahn frei zu machen (vgl. I Reg 18 48), wie die Wege zum Empfange des Königs in Stand gesetzt werden (vgl. Mk 11 8), so vernimmt der Prophet schon eine Stimme, die ebenso Jahwes Heranzug vorangeht. Wer ruft, ist nicht gesagt, jedenfalls nicht Jahwe (vgl. לֵאלֹהֵינוּ), auch nicht Menschen, die nur Menschen, welche unfähig sind, die gegebenen Befehle auszuführen, aufrufen könnten. Ob der Prophet an höhere Wesen aus der Umgebung Gottes (vgl. 6 3) denkt, die einander gegenseitig auffordern, die auch dazu im Stande sind, die geforderte Wegräumung der Hindernisse zu besorgen, ist fraglich. Schwerlich aber sind die Worte von der Wegbereitung trotz manchen Späteren (vgl. 11 15 f. 19 23 35 8 62 10 Ps Sal 11 1–8) in eigentlichem Sinne, sondern bildlich zu fassen von der Umgestaltung der geschichtlichen Verhältnisse (vgl. Hag 2 22 Sach 4 7). Um diese durchzusetzen und alles für den Einzug Jahwes

und die Herrlichkeit Zions zu ordnen, sind wohl die Unsichtbaren am Werk; diese Ereignisse sprechen deutlich für jeden, der hören kann, und ihrer Sprache, der der Prophet mit Staunen lauscht, Gehör zu schenken, fordert er seine Volksgenossen auf: קוֹל קוֹרֵא „Stimme eines Rufenden“, Stat.-constr.-Verbindung = *horch! man ruft.* בַּמִּדְבָּר gehört, wie das parallele (allerdings in LXX fehlende) בָּעֲרָבָה zeigt, zum Folgenden trotz der Anwendung auf Johannes den Täufer in Mk 1 3 Mt 3 3 Lk 3 4 Joh 1 23. *Wüste* und *Steppe* sind nicht auf besondere Gegenden, die diese Namen κατ' ἐξοχήν trugen, etwa die Wüste Judas und die Steppe des Jordanthales, zu deuten, sondern gehören zum ganzen Bilde: Wo bis jetzt kein Weg war, wird ein Jahweweg gebahnt, bereitet die neue Zeit sich wundebar vor. 3[b] ist der erste Halbvers so kurz, dass vielleicht יַשְּׁרוּ doppelt zu lesen ist. 4 bleibt im Bilde: Berg und Thal (גֶּיא, im stat. constr. גֵּיא), הֶעָקֹב, hier als das Höckerige gefasst, was es sonst nirgends bedeutet, und daher wohl wegen 42 16 mit Oort in עָקֹשׁ zu ändern, *das Holprichte,* und die רְכָסִים, ἅπ. λεγ. wohl: *das rauhe, zerklüftete Terrain,* werden zu einer Ebene d. h. alle Hindernisse schwinden. Der Vers ist wegen וְהָיָה wohl nicht mehr als Befehl, sondern als Aussage des קוֹרֵא zu verstehen, und um des Metrums willen wird man ebenfalls mit Duhm die beiden Hemistiche von v. 4[a] umstellen. Um eine ethische Vorbereitung auf das Kommen Gottes handelt es sich hier überall nicht; zu einer solchen fehlt den Menschen die Macht, die ethische Umwandlung ist Gottes Werk nach Jer 31 33 34.

5 ist später hinzugefügt, als v. 6–8 bereits v. 4 von seiner Fortsetzung, v. 9–11, trennten und v. 3 f. eines Abschlusses bedurfte (Duhm, Cheyne). Dass v. 5 Glosse ist, verrät ferner der allgemeine Ausdruck (ganz verschieden von der anschaulichen Darstellung von v. 3 f. und 9–11), die Härte des Zusammentreffens von כָּל־בָּשָׂר in v. 5 und in v. 6 und der unserm Verf. fremde Schluss: denn Jahwes Mund hat es gesprochen vgl. 1 20 (Duhm). Die Glosse ist kaum mit LXX nach 52 10 dahin zu ändern, dass man יִשְׁעוֹ, sein Heil, für יַחְדָּו liest (so auch Rothstein, der ausserdem כָּל־בָּשָׂר samt dem Schlusssatz weglässt und den so verstümmelten v. 5 als vierte Zeile zu den durch Auslassung von יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה v. 3 und וְכָל־הַר v. 4 und durch Nichtberechnung des als Vorschlag betrachteten קוֹל קוֹרֵא v. 3 auf drei Zeilen reduzierten Versen 3 und 4 zieht). 6—8 s. nach v. 11.

9 Die dritte Strophe: Aufforderung an die Boten Jerusalems, diesem und den judäischen Städten die frohe Kunde von dem Kommen Jahwes zu bringen. Der Anschluss an v. 3 f. ist der engste: dort die Wegbereitung, hier der Heranzug. Zu dem sogenannten dativus ethicus in עֲלִי־לָךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 s. In der Stat.-constr.-Verbindung מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן könnte צִיּוֹן dem Sinne nach appositionell zu fassen sein = die Freudenbotin Zion, wie in בְּתוּלַת־צִיּוֹן oder אֶרֶץ יְהוּדָה; aber es ist auch nicht bloss formale, sondern wirkliche Unterordnung möglich = *Freudenbotin Zions.* Letztere Fassung wird durch die Stelle 52 7 f., die am Ende der Schrift auf 40 9 zurücksieht und unsern Ausdruck erklärt (vgl. auch 41 27), sowie durch den Zusammenhang empfohlen; מְבַשֶּׂרֶת ist dann substantiviertes Femininparticip mit Kollektivbedeutung = מְבַשְּׂרִים, wie יוֹשֶׁבֶת die Einwohner 12 6, גּוֹלָה die Exulanten etc. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 122 s. Demnach fordert der Prophet, der v. 9 spricht, nicht das verzagte (v. 2) Jerusalem selber, sondern seine Boten auf, auf einen hohen Berg zu steigen, um Ausschau zu halten (vgl. 52 8: Zions Späher) und dann eiligst

sich aufzumachen, dass sie dem verzagten Zion die frohe Botschaft mit lauter Stimme melden und auch in die judäischen Provinzialstädte tragen. Von der dritten Zeile ist bloss der Anfang: הָרִימִי אַל־תִּירָאִי, *rufe laut, ohne Furcht,* erhalten; Duhm vermutet nach 52 7 etwa den Ausfall von הַשְׁמִיעִי שָׁלוֹם, vielleicht ist aber das an den Anfang von v. 10 (s. dort) geratene הִנֵּה אֲדֹנָי *Der Herr ist da!* der ursprüngliche Schluss der Zeile. Budde und Rothstein wollen dem Metrum durch Tilgung von מְבַשֶּׂרֶת יְרוּשָׁלִָם helfen, haben jedoch dann nur drei Zeilen für die Strophe.

10 11 Die vierte Strophe: Der Prophet redet auch hier, wie v. 9, und schildert den Heranzug des von den Boten bereits angekündigten Gottes. **10^{a}** ist zu lang für die erste Zeile, Duhm und Cheyne entfernen אֲדֹנָי als in den Text geratenes Ḳĕrē für das folgende יְהוִה; nehmen wir die beiden ersten Worte als Rest der dritten Strophe (s. v. 9), so empfiehlt sich יהוה in הִנֵּה zu ändern: *Siehe, er kommt in Macht,* l. בְּחֹזֶק mit LXX u. a. für בְּחָזָק, da das sogenannte בְּ essentiae mehr die Eigenschaft, als die hier wichtigere Entfaltung derselben hervorhebt. *Sein Arm übt ihm Herrschaft* d. h. er ruht jetzt nicht mehr, er besiegt die Feinde und schafft Erlösung seinem Volke in herrlicher Gottesthat vgl. 51 9 53 1. Wie ein siegreicher Heerführer zieht er nicht leer ein, er bringt (לְפָנָיו und אִתּוֹ) mit, was den Ertrag seines Feldzugs ausmacht; פְּעֻלָּה ist synonym mit שָׂכָר der Ertrag der Arbeit, mit beidem ist wohl das Heil gemeint (vgl. 62 11), das seinem Volke nun zuteil wird. **11** Zugleich aber sorgt er schon bei der Sammlung und auf dem Heranzuge liebreich für sein Volk, wie ein Hirt für die Schafe (vgl. Jer 31 10 Hes 34 11–16). Die erste Zeile schliesst mit יְקַבֵּץ, dessen Objekt עֶדְרוֹ ist; daher hat man בִּזְרֹעוֹ mit *mit* (nicht: *in*) *seinem Arm* zu übersetzen. Das וּ von וּבְחֵיקוֹ gehört vor טְלָאִים: *Und die Lämmer trägt er in seinem Busen, die Mutterschafe führt er sachte* (vgl. Gen 33 13). So Budde, Duhm, Cheyne. In dieser Zurückführung des Volkes durch Jahwe ist für Dtjes das ganze Heil beschlossen; denn sie ist der Beginn der neuen Zeit.

β) 40 6–8 Des Propheten Aufgabe, von der Nichtigkeit alles Irdischen und der Ewigkeit des Wortes Jahwes zu predigen. Vgl. Vorbem. zu v. 1.

6 Wieder, wie v. 3, hört der Prophet einen Ruf aus unsichtbarem Mund (vgl. zu v. 3), der ihm den besonderen Auftrag erteilt zu predigen; darauf frägt der Prophet, was er zu predigen habe, für das unverständliche וְאָמַר hat man mit LXX und den meisten Neueren וָאֹמַר *Da sagte ich: was soll ich predigen?* zu lesen. Das grossartige Thema seiner Verkündigung, das ihm gleichfalls gegeben wird, ist v. 6^{b}–8: Die Vergänglichkeit *alles Fleisches* d. h. alles Irdischen, zumal aller Weltmächte vgl. 31 3, und die Ewigkeit des Wortes Jahwes (v. 8^{b}). Alles Irdische vergeht wie Gras und wie die Blumen des Feldes *all' seine Stärke,* l. mit Perles, Cheyne וְכָל־חָסְנוֹ für חַסְדּוֹ, da die gewöhnlich angenommene Bedeutung Huldreiz, Grazie nicht nachweisbar ist und, wie die Konjekturen הוֹדוֹ, הֲדָרוֹ *seine Pracht* (LXX: δόξα vgl. I Pt 1 24), einen weniger guten Sinn giebt. **7** Die Hinfälligkeit auch des Stärksten auf Erden schildert v. 7^{a}. Gerade wie die Blumen und das Gras vor dem versengenden Ostwind verdorren

(vgl. v. 24), so verwelkt die Macht der Chaldäer, wie einst die der Assyrer, wenn Jahwes Odem darüber fährt; vgl. auch 31 3. Die letzten drei Worte v. 7b: „fürwahr, Gras ist das Volk“ sind in jeder Hinsicht störend: sie passen nicht ins Metrum, verderben in kleinlicher Weise, als ob noch eine Erklärung für חָצִיר nachgebracht werden müsste, die poetische Darstellung und schränken den Sinn von כָּל־הַבָּשָׂר sehr zum Schaden des Sinnes auf הָעָם das Volk (was für eines? das jüdische? oder das Menschenvolk?) ein. Die Worte sind dem Kontexte fremd, vielleicht der Stossseufzer eines Zeitgenossen des Apokalyptikers von Cap. 24—27 (Duhm). In LXX fehlt der ganze Vers, die Gleichheit von v. 7aα mit v. 8a erklärt das Versehen. **8** Noch einmal wird die Hinfälligkeit des Irdischen, das jetzt nur noch Gras und Blume genannt wird, wiederholt, um dagegen die Ewigkeit des Wortes Jahwes um so wirkungsvoller hervorzuheben. *Jahwes Wort* ist das Wort der Propheten, hier bes. nach der Seite der Verkündigung des Weltplanes, weniger nach seinen Forderungen gedacht: dieser Weltplan Jahwes verwirklicht sich; die grossen Ereignisse zeigen, dass die neue Zeit kommt, und dies hat der Prophet seinem Volke zu deuten.

Über 40 1-11 vgl. Rothstein StK 1899, 1—36, zu 40 9-11 Budde ZATW 1891, 235.

9—11 s. S. 271f.

b) 40 12-31 Jahwes Erhabenheit über alle Welt.

Der Abschnitt 40 12-31, die erste Ausführung über das dem Propheten gegebene Thema (v. 6-8), zerfällt in vier Absätze v. 12-16. v. 17-20, v. 21-26 und v. 27-31. Die absolute Überlegenheit Jahwes lässt die Menschen erst recht ihre ganze Nichtigkeit erkennen, ist aber darum gerade die nie versiegende Quelle von Kraft und Mut für die, welche auf ihn harren: Das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit.

α) **40** 12-16 Jahwes unvergleichliche Macht und Weisheit und die Unzulänglichkeit auch des grössten Opfers. Drei Fünfzeiler, d. h. Strophen, bestehend aus je einem Distichon und einem Tristichon vgl. Ps 68 und 99, sowie die ähnlich gebauten Pss 30 und 87.

12 Jahwes Erhabenheit in der Natur. Die pathetischen Fragen, die auf eine Vergleichung der Menschen mit Gott abzielen, wollen besagen: *wer hätte messen, bestimmen . . . können?* Was Jahwe gethan hat, ist den Menschen unmöglich, ihre winzigen Mittel reichen von ferne nicht hin; niemand ausser Jahwe ist dazu im Stande. Die Verba weisen auf die Weltschöpfung, auf die genaue Abgrenzung von Meer und Festland, von Himmel und Erde, hin vgl. Hi 28 25f. כָּל ist Perf. von כול *fassen,* שָׁלִישׁ bezeichnet ein Hohlmass, wahrscheinlich ist das einzig mit dem Artikel versehene הָאָרֶץ, das metrisch und sachlich zu entbehren ist, Glossem und עָפָר stat. absol. zu lesen. פֶּלֶס wird im Unterschied von מֹאזְנַיִם die Setzwage sein vgl. Prv 16 11 JSir 42 4.

13 14 Jahwes Allweisheit; seinen Plan, nach welchem er die Geschichte leitet, hat er allein gefasst und er braucht keinen Ratgeber, um den rechten Weg zu finden. Die „klugen“ Menschen können ruhig ihre Räte, wie die Weltgeschichte gehen sollte, für sich behalten. **13** תִּכֵּן *bestimmen,* v. 12 in physischem, hier in übertragenem Sinne = *bestimmend einwirken, die Richtung geben* (nicht: = ermessen); רוּחַ = νοῦς (LXX), das, was bei Menschen לֵב genannt wird. In alter Zeit ist Jahwe רוּחַ (vgl. 31 3), hier besitzt er רוּחַ. יוֹדִיעֶנּוּ

ist Relativsatz zu אִישׁ עֲצָתוֹ. 14 אֹרַח מִשְׁפָּט ist nicht: der Weg des Gerichts, sondern, parallel zu דֶּרֶךְ תְּבוּנוֹת: der rechte Weg, scil. die richtige Leitung der Weltgeschichte. וַיְלַמְּדֵהוּ דַעַת, das in LXX fehlt, ist eine Glosse, die unliebsam וילמדהו wiederholt und die parallelen Glieder trennt.

15 16 Jahwes Grösse und Kraft; für sie bedeuten die Völker nicht mehr als ein Tropfen am Eimer oder ein Stäubchen an der Wagschale, die beide für das Gewicht nicht in Betracht fallen. 15 מַר *Tropfen* ist ἅπ. λεγ.; מִדְּלִי bedeutet *am Eimer, vom Eimer herunter hangend,* nicht: aus dem Eimer, zu דְּלִי vgl. Num 24 7; שַׁחַק *Staub* findet sich auch JSir 42 4. אִיִּים, in Dtjes sehr beliebt, sind eigentl. die Inselländer, die Länder am Meer, bezeichnen aber leicht die Länder überhaupt. Jahwe *hebt sie,* scil. wenn er wollte, also: kann sie heben, *wie ein Sandkorn;* möglich ist, dass יִטּוֹל von נָטַל in intransit. Bedeutung: schwer sein, wiegen, zu lesen ist: *die Inselländer wiegen nicht mehr als ein Sandkorn* (Buhl). 16 Opfer, wie sie der Würde dieses erhabenen Gottes entsprechen, können niemals gebracht werden. Für Dtjes sind die Opfer zu Symbolen geworden; er teilt also die alte Ansicht (vgl. Gen 8 21 I Sam 26 19) auch nicht mehr, aber statt wie die alten Propheten konsequent gegen die Opfer Opposition zu machen (vgl. zu 1 10–17), deutet er sie um, und so bemüht man sich später um die Darstellungsform, die Symbole, und begnügt sich mit ihnen, statt sich, wie die alten Propheten, um das, was den Symbolen erst Wert verliehe, zu bekümmern. Die „poetische“ Umdeutung führt, wie die „Pietät“ gegen die traditionellen Formen, leicht dazu, dass man schliesslich statt des Kernes die leere hohle Schale behält.

β) 40 17–20 Für den erhabenen Gott giebt es kein Bildnis. Mit Oort, Duhm, Cheyne sind 41 6 7 zu 40 17–20 zu nehmen und zwar zwischen 40 19 und 20 zu setzen; denn während sie in Cap. 41 dem Zusammenhang fremd sind, füllen sie in Cap. 40 eine längst bemerkte Lücke. Durch ihre Herübernahme erhält man für den Abschnitt vier Doppeldisticha. Der Abschnitt ist ausserdem bemerkenswert als der erste in der Reihe der Angriffe auf die Verehrung Gottes im Bilde, s. 44 9–20 45 20 46 1 2 5–7 (vgl. zu diesen Stellen), ferner Hab 2 18f. Jer 10 1–9 Ps 115 4–7 Bar 6. Dabei wendet sich Dtjes nicht so sehr an die Bilderdiener unter den Juden und Babylonier, als an die Menschheit überhaupt; darum vermeidet er den Gebrauch des Eigennamens Jahwe und betont mit der Bezeichnung אֵל Gottes Unterschied von der Menschheit und der ganzen Sinnenwelt (31 3). Übrigens ist es kein Zweifel, dass es für den Verf. nur einen Gott giebt; der Bilderdienst erscheint ihm als ein allgemein menschlicher Irrtum in der Verehrung dieses einen Gottes, ein Irrtum, den er besonders in der Heidenwelt kräftig vertreten sieht.

17 Die Ausdrücke אַיִן, אֶפֶס und תֹהוּ zur Bezeichnung des Nichtigen und Wesenlosen sind dem Verf. besonders beliebt. Das מִן vor אֶפֶס ist partitiv zu fassen: zum Nichts, zum Nichtsein gehörig, ein Stück davon. 18 Das וְ stellt den neuen Gedanken der Aussage von v. 17 entgegen: Wenn Nationen vor ihm wie nichts sind, wie kommt ihr dann noch dazu, ihm etwas zu vergleichen und etwas als ihm ähnlich hinzustellen, eine Abbildung, ein „Konterfei“, von ihm zu machen?

19 Der Einwand, den man auf die Frage v. 18 erheben könnte, wird schon durch den Bericht über die Fabrikation der Gottesbilder genügend zurückgewiesen: הַפֶּסֶל *das Bild* (urspr. = Schnitzbild, dann überhaupt: ein geformtes Bild, hier nach dem Zusammenhang: ein gegossenes Gottesbild), das einer

nennen könnte — *gegossen hat es ein Künstler Und ein Goldschmied* vgl. Jdc 17 4 *mit Gold überzogen.* Zu dem goldenen Überzug der aus Erz gegossenen Bilder vgl. 30 22. Die Unübersetzbarkeit von v. 19^{b} sieht auch KITTEL ein, aber sein יְצָרֵף בּוֹ für צֹרֵף: „er schmilzt daran silberne Ketten, um es zu befestigen" hat auch die Bedeutung von צָרַף, das nirgends = „löten", sondern nur = „läutern", „Goldschmiedarbeit verrichten" ist, gegen sich. Da zudem das Sätzchen in LXX fehlt, ist es als Variante entweder zu v. $19^{a\beta}$, oder zu 41 $7^{b\beta}$, dem es inhaltlich parallel ist, zu betrachten. Die weitere Arbeit bei der Herstellung eines Gussbildes fehlt jetzt in Cap. 40, v. 20 redet von einem Bilde aus Holz. Die Lücke füllen die in Cap. 41 ganz verlorenen (s. dort) Verse 41 6 7. Allerdings wird dann die Herstellung des gegossenen Bildes ausführlicher geschildert, als die des hölzernen; aber zum Ersatz findet 44 9–20 das umgekehrte Verhältnis statt (doch vgl. noch zu 40 20). Hier gewinnen auch אִישׁ und רֵעֵהוּ von **41 6** einen Sinn, es sind der Künstler und der Goldschmied von 40 19, die einander helfen und zur Arbeit ermuntern.

41 7 geht etwas genauer auf die bereits 40 19 41 6 allgemein geschilderte Arbeit ein und zeigt, wie das Produkt von Hand zu Hand geht, bis es fertig ist. Der Goldschmied heisst im zweiten Stichos מַחֲלִיק פַּטִּישׁ *der Hammerglätter,* der das Goldblech mit einem Hammer glatt an den vom Giesser erhaltenen Kern anschlägt. Von ihm geht das Bild zum הוֹלֶם פָּעַם (zu der Tonzurückziehung vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 29f), unter dem man gewöhnlich den Ambosschläger, aber vielleicht besser mit Targ. den Klöpfelschläger versteht, welcher „die letzte feine Arbeit des Modellierens verrichtet" (DUHM). Dieser hat schliesslich auch die Ränder der Goldplatten zu verlöten, und wenn er sich sagen kann, dass die Lötung gut ist, das fertige Gottesbild mit Nägeln auf dem Postament zu befestigen. לֹא יִמּוֹט, das ohne וְ, eng angeschlossen, sich auf das Subj. von יְחַזְּקֵהוּ bezöge, ist nach 40 20 als erklärende Glosse hinzugefügt (DUHM, CHEYNE).

20 Die Entstehung eines hölzernen Gottesbildes. Der Anfang, den man gewöhnlich übersetzt: „wer arm ist an zu Widmendem", „wer nicht viel aufzuwenden hat" (aber der „Arme" kann sich ja doch einen weisen Künstler aussuchen), ist verdorbener Text. DUHM denkt an הַמְסַכֵּן תְּמוּנָה oder הַמְסַכֵּן (abzuleiten von סַכִּין oder שַׂכִּין, Messer): Der ein Bildnis schnitzt; ZIMMERN Zeitschr. f. Assyr. 1894, 111f. stellt הַמְסַכָּן mit dem assyr. *mûsukkânu,* Palme, zusammen, wie schon HIERONYMUS bemerkte, *amsuchan* sei eine haltbare Holzart; CHEYNE vermutet nach 44 14 zwei Baumnamen: שרבן (= Scherbinbaum) für מסכן, und תִּדְהָר (Ulme? s. 41 19) für תרומה, und stellt diese Namen hinter יִבְחָר. Sicherheit ist nicht zu gewinnen. Bei der letzten Annahme muss man, wie CHEYNE auch thut, den rein in Imperfekten, die durch kein Perf. zu Anfang in die Sphäre der Vergangenheit gerückt sind, schildernden Vers, als späteren Einsatz erklären. לֹא יִמּוֹט ist Relativsatz zu פֶּסֶל und hier durchaus am Platz: ein Gottesbild herzustellen, *das nicht wackelt.* In diesem Worte, wie in dem יחזקהו 41 7^{b} verglichen mit חזק und ויחזק 41 6 7^{a}, klingt doch schon der Spott über den Bilderdienst durch, stärker macht er sich 44 9–20 geltend.

γ) **40** 21–26 Gottes unbedingte Macht über Welt und Menschen.

Sechs Doppeldistichen: v. 21, v. 22, v. 23 $24^{a\alpha}$, v. $24^{a\beta b}$, v. 25 $26^{a\alpha}$, v. $26^{a\beta b}$. Auch in

diesem Abschnitt redet der Verf. nicht so sehr zu den Israeliten, als zu den Menschen überhaupt. Sie alle sollten in den Werken der Schöpfung und in den Thaten der Geschichte die Grösse Gottes erkennen. Man spürt es ordentlich den Worten des Verf.s ab, welche Freude ihn erfüllt, dass er im Buch der Natur und Geschichte zu lesen gelernt hat. Er sieht jetzt in demselben die Herrlichkeit seines Gottes so klar, dass er sich darüber wundert, dass die Menschen nicht alle von Anfang der Welt an, diese Erkenntnis gewonnen haben. Dabei denkt er allerdings nicht daran, dass ihm schon vorher die Einheit Gottes und die Wahrheit seines Wortes d. h. seines Planes (s. v. 8) gewiss waren und dass diese Gewissheit erst ihn befähigte, den einen Gott auch in der Betrachtung der Natur und der Weltgeschichte zu finden.

21 Aus eigener Erkenntnis oder denn doch von andern, die ihnen die Augen öffneten, belehrt könnten alle Menschen Gott kennen, und zwar *von Anfang an,* d. h. natürlich: von Anfang der Welt an. Dass dies der Sinn ist, beweisen 41 4 und das parallele מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ, das nur „die Grundfesten der Erde“ bedeuten könnte und daher verdorben sein muss aus: מִיסֻּדוֹת הָאָרֶץ *von der Gründung der Erde her* (Duhm, Cheyne). **22** In Participien, die in solchen Beschreibungen beliebt sind, wird nun die Grösse Gottes geschildert: *Er thront über dem Erdenrund* d. h. der vom Horizont abgegrenzten, resp. vom Meere umgebenen Erdscheibe vgl. Hi 26 10, und zwar so hoch, dass die Menschen *wie Heuschrecken* sind (zu dieser sprichwörtlichen Redensart vgl. Num 13 13). דֹּק ἅπ. λεγ. wird als dünnes Tuch, als Flortuch erklärt; aber die alten Übersetzungen (ausser LXX, die andern Text vor sich hatte) haben דֹּק von דַּק v. 15 nicht unterschieden. Auch die Vorstellung vom Ausbreiten des Himmels als eines Flortuches, so poetisch sie uns vorkommt, ist der Fortsetzung nicht parallel. Es ist daher nach LXX (ὡς καμάραν) mit Klostermann, Cheyne zu lesen: כְּרֶקַע, ohne Artikel, wie auch כָּאֹהֶל, *er breitet wie eine Feste* (wie eine feste Fläche, רָקִיעַ ist hier noch nicht term. techn. im Sinn von Gen 1), *den Himmel aus Und spannt ihn aus wie ein Zelt zum Wohnen.* מָתַח ist ἅπ. λεγ.; die Änderung von כְּרֶקַע in כַּדֹּק erklärt sich leicht aus der Zeit, da רקיע fester technischer Begriff für das Firmament geworden war, vgl. auch Hes 1 22. **23**f. Jahwes Grösse in der Geschichte. Die Beispiele erinnern den Erlebnissen des Verf.s gemäss an den Sturz gewaltiger Herrscher durch Cyrus. **24** vergleicht die Raschheit ihres Sturzes mit dem raschen Verwelken der Pflanzen (vgl. v. 7), die kaum gepflanzt, vor dem Windhauch verdorren und verdorrt zerstieben. שֹׁרֵשׁ ist denominat. Pō. = *wurzeln* s. Ges.-Kautzsch[26] § 55b; גֶּזַע vom Stamm einer Pflanze auch 11 1. **25** Auf Grund der Darlegung von v. 21–24 nun dieselbe Frage, wie v. 18 nach v. 17, und wie dort eingeleitet mit וְ (LXX gut: νῦν οὖν). קָדוֹשׁ, ohne Artikel und ohne ein abhängiges Nomen, ist als Eigenname und in dem Sinne von אֵל (v. 18) gebraucht, so nur noch Hab 3 3 (parallel zu אֱלוֹהַּ) und Hi 6 10. יֹאמַר *er spricht,* wie v. 1, in einem fort für den, der die Wunder der Schöpfung, zumal den Sternenhimmel über uns, betrachtet und bedenkt. Dahin weist daher auch **26** die Menschen. אֵלֶּה meint die Sterne, von denen nachher die Rede ist. בָּרָא (bei Dtjes beliebt) ist auch an unserer Stelle, die neben Dtn 4 32 zu den ältesten Belegstellen für den Gebrauch des Kal (Niph. in Hes) gehört, noch nicht specifischer term. techn. für die Erschaffung der Welt; es bezeichnet niemals die creatio ex nihilo,

auch hier meint es die Schöpfung eines Neuen auf Gottes Befehl, vgl. zu Gen 1 1. Die Frage מִי־בָרָא אֵלֶּה bedarf keiner besonderen Antwort; der Verf. schildert zum Schlusse lieber die wunderbare Art, wie der Schöpfer die Sterne *aufgehen lässt* (= הַמּוֹצִיא) und alle seinem Befehle gehorchen. Wie ein Feldherr gebietet Gott den Gestirnen, sie sind sein Heer und haben ihre Namen. Dieser poetischen Schilderung liegt wohl die Anschauung zu Grunde, welche die Gestirne als lebende Wesen auffasste; von ungehorsamen Sternen weiss aber Dtjes noch nichts, vgl. 24 21 und im Buch Henoch 18 15 (s. auch ἀστέρες πλανῆται Jud v. 13). רֹב Subst. und אַמִּיץ Adject. sind nicht kongruent, gewöhnlich liest man daher mit den Versionen אֹמֶץ und übersetzt: infolge (aus Furcht vor) der Stärke der Kraft ist keiner zu vermissen; aber dann wäre ein Suffix, das auf Gott hinwiese, kaum zu entbehren. Einfacher ist es deshalb, für רֹב das Adjekt. רַב zu lesen und מִן direkt mit נֶעְדָּר zu verbinden (vgl. עָבַר מִן v. 27 und ganz dieselbe Konstruktion JSir 42 20: לֹא נֶעְדַּר מִמֶּנּוּ): *Dem Kräftereichen und Machtgewaltigen Ist noch keiner ausgeblieben* (Duhm).

δ) **40** 27–31 Jahwe, der ewige Gott, der Trost und die Kraft derer, die auf ihn hoffen. Vier Doppeldistiche: v. 27, v. 28[a] (bis הארץ), v. 28 (von לא ייעף an) 29, v. 30 31[a]; zu v. 31[b] s. Erklärung. Jetzt wendet sich der Prophet direkt an „Jakob-Israel“, an sein Volk, um aller Mutlosigkeit entgegenzutreten und zu zeigen, worauf sein Idealismus sich gründet: Gerade der erhabene, unvergleichliche Gott, vor dem alles Fleisch nichtig ist (v. 12–26), ist der ewige, der seinen Plan durchführt, seine Verheissung erfüllt. Das Vertrauen auf ihn verleiht eine wunderbare Kraft, die immer wieder siegreich über allen Druck der Gegenwart hinaushebt und in frischer Hoffnung dem sicheren künftigen Heile entgegenträgt.

27 Die skeptischen Zweifler klagen: *Verborgen ist vor Jahwe unser Weg* d. h. unser Geschick *Und unser Recht entgeht* bleibt unbeachtet *meinem Gott.* Das Geschick, das sie in der Knechtung durch ein fremdes Volk schon lange Jahre erfahren, widerspricht dem Recht, das fordert, dass Jahwe sie aus der Hand ihrer Bedrücker endlich befreit (vgl. v. 2[b]). Der Sinn ist der Klage 49 14 ähnlich: Jahwe hat uns aufgegeben und vergessen. Das ist dem Propheten ein völlig unberechtigter Skepticismus **28**: Die Israeliten könnten es doch *erkannt haben* oder denn *hören* (s. v. 21; vielleicht ist vor הֲלוֹא nach LXX mit Duhm ein וְעַתָּה zu setzen), dass Jahwe *ein ewiger Gott* und der Schöpfer der Erde von einem Ende zum andern, also nicht auf die Spanne Zeit, die sie ihm bestimmen wollen, und auf einen engen Raum, sodass ihm etwas entgehen könnte, beschränkt ist. Ferner aber ist die Leitung der Geschicke durch ihn weder zu bezweifeln noch mit unserm unzureichenden Verstande zu kritisieren; es fehlt Gott so wenig an Kraft, als an Weisheit, ist er es doch **29**, der dem Müden und Ohnmächtigen (אֵין אוֹנִים) neue Kräfte verleiht. Die Gegenüberstellung vom Erlahmen der kräftigsten Jünglinge und Krieger **30** und von der bleibenden, ja zunehmenden Frische derer, die auf Jahwe hoffen, **31**[a] zeigt, dass auch v. 29 in erster Linie von der Verleihung geistiger Kraft und Stärke verstanden sein will. Dem יַחֲלִיפוּ כֹחַ *sie gewinnen neue Kraft* entsprechend ist יַעֲלוּ אֵבֶר nicht = sie erheben die Schwingen, sondern = *sie lassen Schwingen wachsen wie die der Adler* (sie bekommen Schwingen wie die Adler), zu fassen. הֶעֱלָה ist Hiph. von עָלָה, wachsen, z. B. 55 13. Die religiöse Hoffnung

verleiht Lebenskraft, um das Erdengeschick zu überwinden, und Adlerschwingen, um sich in hohem Geistesflug über den Skepticismus und Pessimismus der Welt zu erheben. Dieser Idealismus des Glaubens erscheint erst in seiner wahren Kraft, wenn wir bedenken, dass ihn „der Vertreter eines zerschmetterten und mit Füssen getretenen (51 23) Völkleins“ besitzt (DUHM).

31^{b} ist von DUHM als fremder Zusatz erkannt, der das Bild von v. $31^{a\beta}$ schädigt, da es aus Adlern Strausse macht. Er wird nicht als Citat aus einem Gedicht, sondern als prosaische, nach v. 30 gebildete Erklärung von v. 31^{a} zu verstehen sein (so auch CHEYNE).

c) 41 1–20 Jahwe, der Erwecker des Cyrus und der Retter seines Volkes.

Die skeptische Klage: Jahwe kümmert sich um das Schicksal Israels nicht (40 27), ist völlig ohne Grund. Denn Jahwe ist es, der den siegreichen Cyrus berufen hat (41 1–4); darum hat aber auch Israel, Jahwes Knecht, nichts zu befürchten, es soll gerade jetzt gerettet werden (41 8–20).

α) 41 1–5 Die Erweckung des Cyrus, ein Beweis von Jahwes Macht.

Vier Doppeldisticha: v. 1, v. $2^{ab\alpha}$, v. $2^{b\beta}$ 3, v. 4; über v. 5 s. Erklärung. Der Beweis wird in Form einer Gerichtsverhandlung gebracht; doch ist dieselbe nicht genau durchgeführt, insofern als v. 1 die Völker wohl zur Verhandlung über die Erfolge des Cyrus aufgerufen sind, nachher aber Jahwe allein spricht. Sie hatten also nichts auf sein Argument zu entgegnen.

1 Da יַחֲלִיפוּ כֹחַ offenbar irrtümlich aus 40 31 wiederholt ist (DE LAGARDE), so darf man nicht darnach die ersten Worte z. T. nach LXX in הַחֲרִישׁוּ אֵלַי, = erneuert die Kraft, ändern wollen. Zur Gerichtsverhandlung brauchen die Völker doch keine besondere Kraft; viel besser bleibt man hier beim überlieferten Text: „Schweiget zu mir“, was als prägnanter Aufruf am Anfang wohl passt: *Höret mir schweigend zu!* Wie aber im parallelen Gliede die wohl Ähnliches fordernden Worte an die לְאֻמִּים gelautet haben, ist nicht auszumachen: DUHM dachte an יָחֵשׁוּ וְנִתְוַכְּחָה, sie mögen ruhig sein, dass wir mit einander rechten; CHEYNE vermutet mit Anlehnung an KLOSTERMANN יַחֲלוּ לְתוֹכַחְתִּי, wartet auf meine Beweisführung (vgl. 42 4 Hi 13 6). Statt der Jussive in v. 1^{b} sähe man lieber Imperative; KLOSTERMANN, CHEYNE stellen sie deshalb her: גֹּשׁוּ und דַּבֵּרוּ: *tretet herzu, nachher sollt ihr das Wort haben.* Ähnlicher Wechsel liegt auch v. 21 f. nicht vor (s. dort). **2** bis v. $4^{a\alpha}$, die Streitfrage: wer hat Cyrus berufen? Dass es sich um Cyrus handelt, beweist seine Schilderung; übrigens ist er 44 28 45 1 genannt und bezieht II Chr 36 22 Esr 1 1 unsern Vers auf ihn. Cyrus kommt *von Osten,* v. 25 von Norden und Osten. Der Stichos: *Sieg fällt ihm zu auf Schritt und Tritt,* ersetzt das Objekt von הֵעִיר; קָרָא ist = קָרָה, begegnen, zufallen, und צֶדֶק, das in Dtjes sehr oft und mit sehr verschiedenem Sinne sich findet, ist hier soviel wie *Sieg,* da sich das Recht im Kriege durch den Sieg beweist; das muss ja so sein, wo Gott alles lenkt, und wo jeder Kampf als ein Gottesurteil gilt. In v. 2^{b}, zu dessen Anfang מִי nachwirkt, ist für יַרְדְּ, das man als hier unbrauchbares Imperf. apoc. von רָדָה (er wird niedertreten lassen) auffassen müsste, am besten mit KLOSTERMANN, CHEYNE nach LXX zu lesen: יַחֲרִד *in Schrecken setzen,* vgl. Jdc 8 12 II Sam 17 2 Hes 30 9 Sach 2 4 (EWALD, DUHM: יָרֹד, niedertreten, vgl. 45 1; HITZIG u. a. יָרֵד = יוֹרִיד, stürzen). Das zweite יִתֵּן ist unrichtige Wiederholung des ersteren; zu חַרְבּוֹ, das nicht mit Staub verglichen sein kann, also Subj. des Satzes ist,

passt ohnehin das mascul. יִתֵּן nicht, zudem fehlt ein Objekt. Diesen Mängeln hilft Duhms תְּשִׂימֵם ab, das jedenfalls dem geforderten Sinne entspricht: *Es macht sie zu Staub sein Schwert,* (l. mit Ginsburg כֶּעָפָר, nicht "כְּ, das an "מְ soll denken lassen) *Zu zerstiebender Spreu sein Bogen.* Das Distichon ist nicht mehr Frage, sondern beschreibt, wie Cyrus die von panischem Schrecken ergriffenen Feinde auseinander treibt. Diese Beschreibung setzt **3** fort: *Er verfolgt sie, dringt wohlbehalten vor, Betritt den Weg nicht mit seinen Füssen* d. h. so rasch stürmt er voran, dass er gleichsam den Weg mit seinen Füssen nicht berührt, sondern über ihn dahin fliegt vgl. Dan 8 5: וְאֵין נוֹגֵעַ בָּאָרֶץ. Das ist der Sinn von v. 3b. **4** *Wer hats gethan und bewirkt?* schliesst zusammenfassend die Frage ab; die Antwort beginnt mit קֹרֵא: *Der, der von Anfang an die Geschlechter rief,* und zwar nicht nur ins Leben, sondern zu ihren Aufgaben im grossen Verlauf der Geschichte. Dass dies aber Jahwe ist, leidet für Dtjes keinen Zweifel (v. 4b): Jahwe ist der Ewige (40 28), der Erste und bei den Letzten noch da. Dtjes sieht also, wie die Propheten und die Deuteronomiker, die ganze Geschichte als von Jahwe geleitet an; Jahwe beruft die Völker und Nationen, die Assyrer und die Chaldäer, nach einander, er ist der Lenker der Weltgeschichte. Wenn aber Dtjes mit diesem Hinweis den Streit als entschieden betrachtet, dann sieht man, dass er Jahwes Leitung der vergangenen Geschichte als eine Wahrheit voraussetzt, die unter den Israeliten einmal so anerkannt ist, dass man sie nicht erst noch zu beweisen braucht, ja von der es leicht wäre, auch die Völker zu überzeugen, wenn sie sie in Zweifel ziehen wollten.

5 ist keine Fortsetzung von v. 1–4: denn als Worte Jahwes gedacht, redeten sie von den anwesenden (v. 1) Ländern als nicht gegenwärtig und müsste v. 5 vor v. 4 stehen; als vom Propheten gegebene Schilderung des Eindrucks der Thaten des Cyrus auf die Heiden aufgefasst, stände der Vers ausser Zusammenhang mit v. 1–4. Entweder ist v. 5 ein irgend woher versprengtes Stück oder noch eher eine Klammer, die notdürftig die bereits hierher verschlagenen Verse 6 und 7 mit v. 1–4 verbinden wollte und dabei im Hinblick auf den gegenseitigen Zuruf חֲזָק v. 6, der als „sei getrost" verstanden wurde, von der Furcht und dem Schrecken der Länder redete (Duhm). Vielleicht ist nach LXX: (ἅμα κρίνων) am Schluss (Duhm) oder selbst schon am Anfang (Cheyne) von v. 5b hinzuzufügen: יַחְדָּו לַמִּשְׁפָּט (sie nahten herzu und kamen) *insgesamt zur Gerichtsverhandlung.* Ebenso l. וַיִּירְאוּ. Nach diesem Einschub ist dann wohl auch der Jussiv für den Imperativ in v. 1 eingeführt und der Zusammenhang so gedacht: „Höret mir schweigend zu", sagt Jahwe, aber nicht zu den Ländern; sondern nun folgt die Ankündigung, dass die Länder zum Gericht erscheinen sollen (v. 1[von איים an]–4). Darauf berichtet v. 5, dass sie furchtsam der Aufforderung Folge leisteten, wobei einer dem andern Mut zusprach (v. 6 f.).

Über den von **6 7** gewährten „Blick in die Götzenschmiede" s. nach 40 19. Was die Götzenschmiede in der Völkerversammlung thun sollte, wäre nicht einzusehen.

β) 41 8–20 Israels Trost ist die Verheissung der Vernichtung der Feinde und seiner eigenen Rückkehr.

Der Abschnitt fällt auf durch den im Mittelstück v. 11–16 den Hassern und Befehdern Israels gedrohten Untergang, namentlich dadurch, dass die Israeliten selber ihre Feinde „dreschen" sollen. Dazu kommt noch, dass die Verse den Eindruck erwecken, als ob es sich nicht um die Chaldäer in Babylonien, sondern um die gegen Jerusalem versammelten Feinde handle, vgl. auch die Parallele Mch 4 11–13. Endlich ist zu beachten, dass sie ein besonderes Metrum (sog. Ḳīna-metrum) aufweisen und sich auch auf diese Weise von ihrer Umgebung abheben. Man wird daher die drei Vierzeiler als dem Zusammenhang ursprünglich fremd anzusehen haben. Weiteres s. Schlussbem. zu v. 11–16.

Das Übrige schliesst sich gut zusammen, v. 17 folgt besser auf v. 10 als auf v. 16. Das Ganze macht zusammen drei Strophen von je zwei Doppeldistichen aus: v. 8–10 (vgl. Auslegung), v. 17 18, v. 19 20.

8—10 Israel hat sich nicht zu fürchten; es steht in ganz besonderm Verhältnis zu Jahwe. 8 *Du aber* im Gegensatz zu den Cyrus preisgegebenen Völkern (v. 1–4). Israel heisst der *Knecht* Jahwes, so vorher schon bei Hes 28 25 37 25 und, falls die Stellen wirklich jeremianisch sind, auch Jer 30 10 f. 46 27 f. Der Sinn dieser Bezeichnung ist nicht immer derselbe; wie die Diener nicht alle dieselbe Stellung ihrem Herrn gegenüber einnehmen, so kann עֶבֶד in allgemeinstem und einfachstem, aber auch in ganz speciellem Sinne gebraucht sein. Wo nun, wie hier, von einer Erwählung die Rede ist (vgl. 43 10 44 1 2 49 7), also eine Vergleichung mit den andern Knechten (Völkern) durchscheint, bedeutet *Knecht* offenbar den Leibdiener, den Lieblingsdiener Jahwes. Dagegen ist durch nichts angedeutet, dass hier schon an eine Mission gedacht sei, die dieser Knecht an den andern Knechten, an den Heiden, auszurichten hätte. Immerhin ist eine strenge Scheidung des עֶבֶד vom מַלְאָךְ nicht durchzuführen (vgl. 42 19); als Specialdiener war auch Israel gerade zu einer besondern Mission wohl geeignet. Den Unterschied Israels von den Nationen hebt auch die Bezeichnung hervor: *Same Abrahams meines Freundes;* auf so enge Beziehungen mit Jahwe, auf die Abstammung von Jahwes Freund, auf so hohen „religiösen Adel", kann kein anderes Volk sich berufen (vgl. Joh 8 33 Lk 19 9). אֹהֲבִי bedeutet nicht nur: der mich lieb hat, was deutlicher אֹהֲבֵנִי heissen würde, sondern *mein Freund,* da das Hebr. kein anderes Wort hat für unser reciprokes Freund (Duhm). Die LXX betont mit ihrem ὃν ἠγάπησα mehr die andere Seite. Vgl. zu dieser Bezeichnung Abrahams als des Freundes Gottes II Chr 20 7 Jak 2 23 (φίλος θεοῦ) und den Koran Sur. 4 124 (*chalīlu-llāhi*). Der Streit, ob es sich in **9** bei den Enden der Erde um Mesopotamien, oder um Ägypten handle, zeigt, wie unklar der Text bleibt, wenn er auf Israel und seine Berufung bezogen wird. Die Enden der Erde sind doch nicht Ägypten und aus Mesopotamien ist nicht das Volk, sondern Abraham berufen. Das führt darauf, die Worte auf Abraham zu beziehen, auf den sie allein passen; bei dieser Beziehung ist auch das Sätzchen: *ich sprach zu dir: mein Knecht bist du* nicht die einfache Wiederholung des עַבְדִּי von v. 8, und Abraham heisst auch Ps 105 6 42 Gottes Knecht. Dann aber sind die Worte v. $9^{ab\alpha}$ eine Randbemerkung über Abraham. Diese Annahme hat noch den Vorteil, dass wir dann keine Lücke noch Unregelmässigkeit im Metrum anzunehmen haben; das erste Doppeldistichon besteht aus v. 8 und dem Schluss von v. 9: *Den ich erwählt und nicht verworfen habe;* מָאַס bekommt so auch eine wichtige Bedeutung: Israel habe ich erwählt und seither mitnichten etwa verworfen vgl. Jer 7 29. Die Anrede ist auch so lang genug und begründet die Aufforderung אַל־תִּירָא **10** aufs beste. Zu dem Hithp. von שָׁעָה: תִּשְׁתָּע, sich (ängstlich nach Hilfe) umschauen, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 bb. Die Perff. in v. 10^b drücken die Unabänderlichkeit des Entschlusses aus: ich habe schon soviel als etc., = ich werde sicherlich scil. *dich stärken, dir helfen und dich stützen* בִּימִין צִדְקִי mit meiner (das Suff. gehört zum ganzen Begriff) Hand des Rechtes, d. h. die recht

ist und daher auch das Recht schafft; das Recht ist für Jahwe die Verwirklichung des Heils, für Israel die Rettung, also *mit meiner rettenden Hand.*

11—16 Alle Feinde Israels werden verschwinden. Jeder Vierzeiler umfasst zwei Verse. **11** *Die gegen dich entbrannt sind* natürlich von Eifer und Hass, so noch 45 24; zu dem parallelen אַנְשֵׁי רִיבֶךָ vgl. Hi 31 35. **12** מַצֻּתְךָ (die Männer) *deines Haders* ist nach den meisten MSS zu lesen (Ginsburg), also ohne ׳, dessen Einsetzung die Punktation מַצֻּתֶיךָ fordert. Zu dem Verschwinden der Feinde vgl. 17 13 f. ·33 18.

13 sagt dasselbe, was v. 10. **14** מְתֵי יִשְׂרָאֵל ist, auch wenn es den Sinn von מְתֵי מִסְפָּר (Gen 34 30), resp. מְתֵי מְעַט (Dtn 26 5), = „Mannen von geringer Zahl", „Häuflein Israel" haben könnte, viel zu schwach für das parallele *Wurm Jakob*; daher l. mit Ewald u. a. רִמַּת י״ *Würmchen Israel*; nach ב von יעקב ist das ähnliche ר übersehen und dafür das י von ישראל verdoppelt. Zu der Nebeneinanderstellung von רִמָּה und תּוֹלַעַת vgl. 14 11 Hi 25 6. Diese Bezeichnung Israels soll dem zärtlichen Mitleid Ausdruck geben und die tröstliche Wirkung der Worte vergrössern. עֲזַרְתִּיךָ ist Perf. der Gewissheit wie v. 10b. Nach LXX ὁ λυτρούμενός σε Ἰσραήλ ist mit Cheyne קְדוֹשׁ (eingesetzt nach 43 14 48 17 etc.) auszuscheiden: *Und ich bin dein Erlöser, Israel!* גֹּאֵל, der term. techn. für denjenigen, der die Pflicht hat, eine Sache oder Person zurückzukaufen, bes. auch für den Bluträcher, der den Mörder oder doch einen Clangenossen desselben zu töten hat, ist in Jes 40—66 im Sinne von *Erlöser*, *Beschützer* ein stehender Ehrentitel Jahwes (vgl. 43 14 44 6 24 47 4 48 17 49 7 26 54 5 8 59 20 60 16 63 16).

15 Das geringe Israel wird zum neuen Dreschschlitten, der so trefflich arbeitet, dass er samt dem Korn die Tenne und selbst, wie in starker Hyperbel gesagt wird, die Hügel, auf denen gedroschen wird, kurz und klein schneidet. Die Berge sind die Feinde, die Israel „zerdrischt", vgl. Mch 4 11–13 Jes 25 10. חָרוּץ ist erklärende Glosse zu dem seltenen מוֹרַג (heutzutage noch *mauradsch* oder *nauradsch* geheissen) *Dreschbrett;* da es den Stichos zu lang macht, kann es nicht als Adjekt. gehalten werden (vgl. Duhm, Cheyne). Das Dreschbrett (vgl. über dies Werkzeug zu 28 27) ist *neu* und „ein Besitzer von" d. h. *versehen mit* (*doppelten Schneiden*). Die Reduplikation פִּיפִיּוֹת auch Ps 149 6. **16** Für תִּזְרֵם אוֹתם l. mit Duhm תִּפְיצֵם wegen des Metrums, dagegen wird man aus demselben Grunde nicht יִשְׂרָאֵל, sondern תִּתְהַלָּל zu entfernen haben; v. 16b hat dann ganz denselben Versbau wie v. 14a, und wo es sich um eine Ansprache an Israel handelt, wäre blosses קְדוֹשׁ wohl weniger am Platze (vgl. 40 25).

Die hier genannten Feinde erscheinen nicht als solche, die bereits über Israel den Sieg davongetragen haben, wie die Chaldäer, sondern als solche, die noch mitten im Streite mit Israel sich befinden (vgl. den vierfachen Ausdruck v. 11 f.). Man denkt zunächst an die Nachbarn Judäas, die sich Israels Unglück zu nutze machten; aber diesem Auskunftsmittel steht entgegen, dass Dtjes wohl von der einstigen Uneinnehmbarkeit Jerusalems (vgl. 54 14–17 49 24–26), aber nirgends von Siegen der Israeliten mit den Waffen in der Hand spricht. Darum hat es grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass v. 11–16 nicht nur dem Zusammenhang (s. Vorbem. zu v. 8–20), sondern auch Dtjes fremd sind und dass sie auf die letzten Feinde Jerusalems sich beziehen. Auch so gefasst, könnte man sie aus der Zeit Dtjes's herleiten, da sie inhaltlich auf Hes's Weissagung vom Untergang der Feinde vor Jerusalem zurückgehen. Doch fixiert man lieber die Zeit nicht, jedenfalls ist eine viel spätere Zeit durchaus nicht ausgeschlossen; vgl. 17 12–14 Mch 4 11–13, sowie Jo 4 9–17 und selbst Sach 12 3–7 bes. v. 6.

17—20 Die wunderbare Erquickung des Volkes auf seinem Heimweg. Fortsetzung von v. 8–10: Schilderung des von Jahwes rechter Hand geschaffenen Heiles (צֶדֶק vgl. v. 10). Die Schilderung ist nicht als Allegorie für die Rettung aus geistlichem Elend zu fassen; immerhin ist aber die Hilfe aus der leiblichen Not den Exilierten eine sichere Gewähr auch für jene und beides hängt für den Propheten zusammen (44 3 55 1 2).

17 In dem überaus langen ersten Stichos (bis וָאַיִן) wird eines der beiden

Adjektiva zu entfernen, vielleicht an den Anfang des zweiten Distichons vor אֲנִי (v. 17[b]) zu versetzen sein: *Die Armen, die Wasser suchen und ist keines da, Deren Zunge vor Durst vertrocknet* נָשָׁתָּה, Pausa mit sog. Dag. forte affectuosum, für נָשָׁתָה, s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 i), *Die Elenden, ich, Jahwe, will sie erhören* etc. **18** vgl. 30 25. שְׁפָיִים, *waldlose Hügel*, kommt ausser 49 9 nur noch bei Jer (z. B. 3 2) vor, da Num 23 3 der Text nicht sicher ist.

19 Die Wüste, durch welche Israel zieht, verwandelt sich in eine Oase mit prächtigem Baumwuchs. שִׁטָּה beginnt den zweiten Stichos, תִּדְהָר den vierten. Was mit letzterm für ein Baum (Ulme, Fichte oder Platane) gemeint ist, weiss man nicht, obschon er nach 60 13 auf dem Libanon wächst. Ebenso ist תְּאַשּׁוּר nicht ganz sicher; doch wird damit wohl der Scherbînbaum, eine Cedernart (cypressus oxycedrus) gemeint sein (vgl. 60 13 Hes 27 6 31 3). **20** Der letzte Zweck dieser wunderbaren Hilfe und Umwandlung ist der Erweis von Jahwes Schöpfermacht, vgl. 55 13. יָשִׂימוּ ist elliptisch für יָשִׂימוּ mit לִבָּם oder עַל־לֵב, und die 3. pers. plur. steht für das unbestimmte *man* (= alle Menschen insgesamt).

d) 41 21–29 Jahwe, der wahre Gott, und die Götter der Heiden.

Wiederum in Form einer Disputation. Das Argument für Jahwe als den allein wahren Gott bildet hier die Vorausverkündigung der Zukunft. Die Götter haben keine Weissagung aufzuweisen, auch keine Kunde von den kommenden Ereignissen. Ihr Schweigen verurteilt sie, dass sie nichts und aber nichts sind. Diese Argumentation geht wieder von einem den Israeliten feststehenden Satze aus, wie in v. 4 (s. d.); ob derselbe auch von den Heiden, die ihren Göttern gewiss ebenfalls das Vorherwissen der Zukunft zuschrieben, anerkannt werde, berührt den Propheten nicht, der nur den Israeliten die Einzigkeit Jahwes und die Nichtigkeit der Heidengötter nachweisen will, die ihm beide unumstösslich feststehen.

Dagegen fällt der gegen die schriftstellerische Seite des Abschnittes von Duhm erhobene Einwand, nämlich dass es unüberlegt sei, Jahwe mit den nichtigen nichtseienden Göttern eine Disputation anstellen zu lassen, bei Verbesserung des Textes von v. 21 (s. dort) fast ganz dahin.

Die vier Strophen bestehen je aus zwei Doppeldistichen.

α) **21–24**[a] Die beiden ersten Strophen: Die allgemeine Beweisführung. **21** Das erste Distichon: *Bringt eure Rechtssache* (für רִיבְכֶם wird übrigens רָבֵיכֶם *die für euch streiten* zu lesen sein, vgl. zu 34 8 und s. zu v. 21[b]) *herbei! Spricht Jahwe,* ist sehr kurz; vielleicht fehlt im ersten Stichos die Anrede (nach der Emendation von v. 21[b]: die Heiden, etwa אִיִּים, das vor יאמר leicht ausfallen konnte), im zweiten setzt Duhm nach LXX am Schlusse הָאֵל *der Gott* hinzu Nach Baer und Ginsburg ist עֲצֻמוֹתֵיכֶם, nicht עַצְ״, zu lesen; das Wort kommt nur hier vor und soll nach Analogie des arab. *'iṣma* (Verteidigung) „eure Beweisgründe“, „eure kräftigen Argumente“ bedeuten. Schon, ohne den Text zu ändern, hat man darunter die Idole (Hieronymus u. a.) verstanden. Dieses Verständnis scheint einer richtigen Empfindung zu entspringen; man wird aber dann auch der leichten Änderung des fraglichen Wortes in עַצְּבוֹתֵיכֶם oder עֲצַבֵּיכֶם *eure Götzen* (vgl. zu 2 8) zustimmen (Grätz, Budde, Cheyne). Dass nachher (v. 22[b] 23 24) diese nun selber, nicht ihre Verehrer, angeredet werden, ist nach v. 22[a] nicht auffallend; dass die letzteren aber auch zugegen sind, zeigt das Schlussurteil v. 29, das zu den Heiden über die Götter (vgl. die Suff.

הֵם—) gesprochen wird. 22^a Subj. der Verba sind die Götzen; für יַגִּישׁוּ (das eine unangenehme Wiederholung von הַגִּישׁוּ in v. 21 wäre, dazu ohne Objekt) l. nach alten Versionen, Lowth u. a. יִגְּשׁוּ *sie sollen vortreten!* 22^bαβ an die Götzen selber gerichtet: הָרִאשֹׁנוֹת *das Frühere* d. h. Vergangenes (im Gegensatz zu הַבָּאוֹת, *das Kommende*), und zwar alles umfassend: sowohl Ereignisse, als auch Weissagungen der Vergangenheit, bisweilen geradezu wie hier: geweissagte und bereits eingetroffene Ereignisse; das sind für Dtjes Argumente für das Dasein Gottes, die man *zu Herzen nehmen* (שִׂים לֵב) muss.

22γ (von וְנֵדְעָה an) das erste Distichon der zweiten Strophe. Die beiden Stichen sind aber mit Duhm, Cheyne, Skinner umzustellen; Sinn und Parallelismus werden dadurch verbessert: *Oder lasst uns das Kommende hören, Damit wir seinen Ausgang erkennen* scil. sehen können, ob es eintrifft oder nicht. 23 *Was in Zukunft* (לְאָחוֹר) *kommen wird* ist = הַבָּאוֹת. Die Aufforderung ist wiederholt; sie ist wichtig genug, denn daran wird sich zeigen, ob die Götzen Götter sind. Aber sie schweigen; daher fordert Jahwe sie auf, auch nur ein Lebenszeichen zu geben. אַף = *auch* daran sei mir schliesslich genug; zu *Gutes oder Schlimmes thun,* = überhaupt etwas thun, meinetwegen auch nur etwas Schlimmes, vgl. Zph 1 12 Jer 10 5. Die Ironie, die schon in dieser Herabminderung der Forderung liegt, setzt sich fort: *damit wir staunen* (wörtlich: uns vor Verwunderung nacheinander umsehen vgl. v. 10) *und sehen zumal* d. h. damit wir staunend was zu sehen bekommen. Zu der Form נִשְׁתָּעָה mit Kohortat. ה—ָ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 l; die Fassung „so wollen wir uns messen", wozu man הִתְרָאָה vergleicht, ist weniger gut. Ebenso passt Oorts Punktation וְנִרָא „und wir wollen uns fürchten" nicht zur Rede Jahwes; man lese mit Kĕtīb וְנִרְאֶה. 24^a Die Götzen geben aber kein Lebenszeichen; darum fasst Jahwe das offenbare Ergebnis kurz zusammen: *Offenbar ist es* (הֵן), *ihr seid nichts und euer Thun ganz und gar nichts,* l. מֵאָפֶס vgl. 40 17.

24^b ist ein Zusatz eines Spätern, nicht für die Götzen, sondern für die jüdischen Leser bestimmt, dazu nicht im Geiste des Verf.'s unseres Abschnittes, der nicht nur mit dem Kraftwort תּוֹעֵבָה gegen die Götzendiener loszieht (Duhm, Cheyne). יִבְחַר בָּכֶם ist Subj. des Sätzchens.

β) 25—29 Die beiden letzten Strophen: Der Beweis an einem einzelnen Ereignis (der Herbeiführung Cyrus') erbracht. 25 הַעִירוֹתִי, nicht "הֵ, s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 x; zu וַיַּאת, von אָתָה, s. ib. § 76 d. *Norden* und *Osten* wollen zusammengenommen sein und sagen, dass Cyrus von Nordosten herkam. יִקְרָא בִשְׁמִי ist Obj. zu הַעִירוֹתִי; der Sinn des Ausdrucks kann schwerlich ein andrer sein als: Cyrus ruft den Namen Jahwes an beim Kultus vgl. Gen 4 26, also er anerkennt Jahwe als Gott. Die Erklärung: er wird meinen Namen bekannt machen durch seine Thaten, ist eine gezwungene Abschwächung. Beruft man sich auf 45 4 f., wo gesagt ist, dass Cyrus Jahwe nicht kannte, so steht aber 45 6, dass durch seine merkwürdigen Erfolge alle Welt, also wohl er selber auch, zu der Erkenntnis von Jahwes Einzigkeit gelangen solle (vgl. übrigens zu 45 3–6); somit ist der gewöhnliche Sinn von יִקְרָא בִשְׁמִי nicht unmöglich: Cyrus, zuerst ohne davon zu wissen Jahwes Werkzeug, wird mit der Zeit Jahwe als den Urheber seiner Erfolge erkennen und verehren (so Duhm,

Skinner). Aber einstweilen ist die Aussage von der Verehrung Jahwes durch Cyrus doch proleptisch und der Text erweckt ohnehin Bedenken: וַיֵּאת und יִקְרָא בִשְׁמִי sind nicht gut parallel, וַיֵּאת fehlt zudem in LXX. Cheyne lässt daher ויאת (vermutlich Rest der zu יקרא an den Rand gesetzten Verbesserung: קָרָאתִי) aus, liest העירותיו (mit Suff.) und קָרָאתִי בִשְׁמוֹ am Schluss; vielleicht ist die Ansetzung des Suff. an הַעִירוֹתִי unnötig, dagegen nach LXX ἐγὼ δὲ am Anfang (mit Oort) אֲנִי hinzuzufügen und noch das überflüssige שֶׁמֶשׁ wegzulassen. Das Distichon lautete dann: אֲנִי הַעִירוֹתִי מִצָּפוֹן מִמִּזְרַח קָרָאתִי בִשְׁמוֹ *Ich habe erweckt vom Norden, Vom Osten habe ich bei seinem Namen gerufen.* Das Objekt bringt v. 25b: *Den, der Fürsten zerstampft* (für יָבֹא wird mit Recht seit Clericus יָבוּס gelesen, das ְ ist ein unnötiger Rest des vorangehenden בִשְׁמוֹ) *wie Lehm Und wie ein Töpfer, der Thon zertritt.* סֶגֶן *Statthalter, Fürst* ist assyrisches Lehnwort, zuerst bei Hes 23 6 12 23; später war es der Titel eines Tempelbeamten, des στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ bei Josephus und im NT z. B. Act 4 1. **26** Wer hat von den Göttern *von Anfang an,* schon *im voraus,* Cyrus' Siege verkündet? צַדִּיק in ursprünglichem Sinn: *er hat Recht* vgl. Ex 9 27. Die Antwort v. 26b: Keiner hat es vorausgesagt, keiner Worte von den Göttern vernommen.

27 Das unverständliche הִנֵּה הִנָּם, siehe! siehe sie (wen?), ist verdorbener Text. Cheyne vermutet, dass הִנָּם der Rest von ursprünglichem הִגַּדְתִּים sei; aber die Beziehung des Suff. auf ein aus אִמְרֵיכֶם zu entnehmendes אֲמָרִים ist schwierig. Daher wird es besser sein, הִנֵּה als solchen Rest eines הִגַּדְתִּיהָ mit neutrischem Suff. und הִנָּם als eine nachträgliche Beifügung anzusehen. רִאשׁוֹן wird man dann, wie Cheyne, nach מֵרֹאשׁ (v. 26) = *gleich anfangs, schon zuvor,* eigentlich: als ein Vorläufer der Dinge, die sich ereignen sollten (vgl. 43 9), erklären, also: *Zum Voraus habe ich Zion es angekündigt Und Jerusalem gab ich einen Freudenboten.* Die Worte weisen auf 40 9 f. und auf unsern Propheten selber hin, durch den Jahwe die kommenden Ereignisse kundthat. **28** Der Gedanke, der hier erwartet werden muss, nämlich: dass kein andrer Vorläufer der Ereignisse da war und die Götzen eben keinen Rat und die Geschichte nicht zu deuten wussten, schimmert noch durch, ist aber unmöglich, dem Text in seiner jetzigen Form abzugewinnen. Zunächst ist mindestens וָאֵרֶא (nicht וְא״) zu lesen, dass man übersetzen kann: Ich schaute: da war niemand, Und unter diesen da (scil. den Götzen) wusste keiner Rat. Aber auch das befriedigt nicht völlig; die LXX giebt für וארא ἀπὸ γὰρ τῶν ἐθνῶν, wie für מֵאֵלֶּה ἀπὸ τῶν εἰδώλων αὐτῶν. Sind ἐθνῶν und εἰδώλων, wie Duhm wohl mit Recht bemerkt, nur Glosseme, so dürfte nicht מֵאַיִים und מֵאֵלִים, sondern beidemal וּמֵאֵלֶּה zu lesen sein, wie jetzt schon an zweiter Stelle steht. Ferner dürfte aber auch die Erklärung der LXX auf Heiden und Götzen abzulehnen und die Beziehung beider מֵאֵלֶּה auf die Götzen allein vorzuziehen sein, da es sich nur um das Urteil über diese handelt: *Aber von diesen (Götzen), da war keiner da, Von diesen, da wusste keiner Rat.* מֵאֵלֶּה steht verächtlich, dem selben Zweck dient die Wiederholung. ואשאלם, das unhaltbar ist, da Gott doch nicht diese Götzen um Rat fragen wird, scheint aus Dittographie des vorangehenden Buchstabenkomplexes אִשׁוּמֵאֵל entstanden zu sein und die Verderbnis und Unordnung des Folgenden ver-

schuldet zu haben (vgl. die LXX). Über Vermutungen kommt man aber beim Versuche der Herstellung hier schwerlich hinaus: Vielleicht ist mit Umstellung von v. 28ᵇ und Anfang von v. 29, mit Anfügung von מֵאַיִן (vgl. πόθεν ἐστέ LXX, so Duhm) an הֵן כֻּלָּם (v. 29) und mit Änderung von v. 28ᵇ nach v. 26 zu lesen: הֵן כֻּלָּם מֵאַיִן וְאֵין מַשְׁמִיעַ דָּבָר *Siehe, sie sind alle nichts, Keiner lässt ein Wort (der Weissagung) hören.* Das Urteil über die Nichtigkeit der Götzen und ihre Unfähigkeit zur Weissagung ergeht in **29** (von אָוֶן an) auch noch über ihre Werke und Bilder: *Schein, nichts sind ihre Werke, Luft und Leere ihre Bilder.* Die Suffixe ◌ָם—, ◌ֵהֶם— v. 29 gehen auf die Götzen; von v. 27 an sind diese nicht mehr angeredet, sondern die Heiden. In v. 24 ist das Urteil noch an die Götzen gerichtet, hier v. 27–29 sollen die Völker direkt erfahren, was „ihre Beschützer“ (vgl. רָבֵיכֶם v. 21) wert sind.

Die beiden einleitenden Capp. 40 41 haben die Hauptgedanken der Trostschrift hervorgehoben und die Personen eingeführt oder doch erwähnt, welche an dem grossen Wendepunkt der Geschichte, den der Prophet anzukündigen und zu deuten hat, im Vordergrunde stehen: Jahwe, den alleinigen Lenker der Weltgeschichte, gegenüber den ohnmächtigen nichtigen Göttern der Heiden; Israel, das von Gott erwählte, jetzt in der Fremde weilende, aber demnächst zu herrlichem Heile in die Heimat geführte Völkchen; Cyrus, den von Gott herbeigerufenen unvergleichlichen Sieger, der die Macht der Chaldäer stürzt und damit die neue Zeit für Zion vorbereitet. In den folgenden Capiteln werden die einzelnen Gedanken aufgenommen und weiter entfaltet: Israel, seine niedrige Gegenwart und seine hohe Zukunft, Cyrus und der Sturz der chaldäischen Weltmacht, Zion und seine künftige Herrlichkeit. Das geschieht nicht in scharfer Abgrenzung; die einmal behandelten Themata klingen in den folgenden Abschnitten nach, die erst später im Mittelpunkt stehenden Gedanken sind dem Verf. schon in den früheren Capiteln vor Augen, und durch alle hindurch bleibt Jahwes Leitung der Geschicke der Trost und die Hoffnung Israels. Innerhalb dieser Teile ist daher auch kein fester logischer Gedankenfortschritt zu erkennen; sie bestehen vielmehr aus einer Gruppe von kleineren Stücken, die sich mehr oder weniger eng an einen solchen Hauptbegriff als ihren Krystallisationspunkt anschliessen.

2) 42 1—44 23 Israel, der Knecht Jahwes und seine sichere Zukunft.

Dass für Dtjes Israel der Knecht Jahwes ist, ist keine Frage vgl. schon 41 8 und im Folgenden bes. 44 1 2. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass auch alle Abschnitte, welche von einem Knechte Jahwes handeln, darunter Israel verstehen müssen. Gerade der Umstand, dass Dtjes von einem solchen spricht, könnte dazu geführt haben, dass man seiner Trostschrift Gedichte einfügte, die denselben Gegenstand behandelten, sei es, weil man der Ansicht war, dass auch in ihnen mit dem Knechte Jahwes Israel gemeint sei, oder sei es, weil man den Unterschied wohl kannte, aber doch die eingefügten Stücke für geeignet ansah, entweder die Idee des Gottesknechtes zu vertiefen oder zu ergänzen. Vgl. hierüber zunächst zu 42 1–9 und dann Schlussbem. zu Cap. 55.

a) 42 1–9 Die hohe Bestimmung des Gottesknechtes.

Voran (v. 1–4) steht das erste jener vier Gedichte vom Ebed-Jahwe: 42 1–4 49 1–6 50 4–9 52 13—53 12, darauf folgt v. 5–9 die Versicherung Jahwes, dass er die hohe neue Verheissung, die in diesem Bilde vom Gottesknechte gegeben ist, verwirklichen werde. In v. 1–4 liegen drei ebenmässig gebaute einfache Tetrasticha vor; in v. 5–9 ist der Text mehrfach beschädigt, es scheinen einzelne Stichen der drei aus je vier Distichen bestehenden Strophen verloren oder doch verstümmelt.

α) 42 1–4 Das erste Ebed-Jahwe-Gedicht: die Person des Gottesknechtes und seine Mission, allen Völkern die wahre Religion, die Religion Jahwes, zu vermitteln; es ist Jahwe selber, der hier spricht. 1 Die Erwählung, Aus-

rüstung und Aufgabe des Gottesknechts. Wie 41 29 mit הֵן auf das Ergebnis der grossen Gerichtsverhandlung hingewiesen wird, so hier auf die Person des Gottesknechts, dessen Mission hier nun sicher (vgl. zu 41 8) als auf die Völker sich erstreckend gefasst ist. אֶתְמָךְ־בּוֹ (hier mit בְּ, 41 10 mit direktem Objekt, vgl. auch die beiden Konstruktionen bei אָחַז) *den ich festhalte* = an dem ich festhalte, den ich nicht fahren lasse. Zu בְּחִירִי vgl. 41 8: אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךָ, ferner 43 20 45 4. רָצְתָה נַפְשִׁי *den ich innig liebe* ist Relativsatz, wie אֶתְמָךְ־בּוֹ; zur Konstruktion und zum Sinn von רָצָה *lieben* vgl. Ps 147 11. Die Mission des Gottesknechts ist eine prophetische, daher ist er auch wie ein Prophet mit Gottes Geist ausgerüstet, vgl. Jo 3 1. Das letzte Ziel seines Berufes ist die Ausbreitung der wahren Religion auf Erden; מִשְׁפָּט ist die Zusammenfassung aller מִשְׁפָּטִים, die Israel besitzt, also die sittlich religiöse Ordnung, die wahre Religion Jahwes, vgl. 51 4 und das arab. *dīn*, das eigentlich Recht, aber nun ebenso Religion bedeutet. Der Ebed-Jahwe, der diese wahre Religion hat, soll sie *zu den Völkern hinaustragen* (לַגּוֹיִם יוֹצִיא), womit aber nicht gesagt ist, dass er selber als Missionar in die Welt hinausziehen soll; 2 1–4 steht nicht im Gegensatz dazu, sondern hebt nur die andre Seite davon hervor.

2 3ᵃ Seine Missionsmethode hat nichts gemein mit einem marktschreierischen anmassenden Wesen, sie führt ihn auch nicht dazu, über die Schwachen und Geringen hinwegzuschreiten. Er masst sich nicht an eine grosse Rolle zu spielen, hat keine laute Stimme im Konzerte der Völker; er vollführt sein grosses Werk in stiller Arbeit, in der er die geistigen Kräfte gerade den Hilfsbedürftigen spendet. Vgl. Cap. 53, das unsere Stelle aufs beste erklärt, und die wohlbegreifliche Anwendung von 42 1–4 auf Jesus in Mt 12 17–21. Zu diesem Bilde hat nicht die Art und Weise des Auftretens der alten Propheten, sei es direkt oder indirekt (als Gegensatz zu demselben), noch die stille Thätigkeit eines Schriftgelehrten oder Gesetzeslehrers die Züge geliehen; der wahre Knecht Jahwes befolgt die Methode seines Herrn, der fordert, dass man keine politische Rolle zu spielen versuche, dass man im Glauben die Kraft des Bleibens erkenne, die stillfliessenden Wasser Siloahs nicht verachte, von allen äusseren Machinationen sich fernhalte, in der Erneuerung des Herzens den Ausgangspunkt einer Besserung sehe (vgl. Hos 7 8 Jes 7 9 8 6 30 15 Jer 4 3 f. 24 7), der andrerseits auch von jeher der Hilflosen und Elenden sich annahm (vgl. auch 40 1 2 41 17), es ist die Methode, welche Sach 4 6 als die allein gottgewollte genannt wird. Zu יִשָּׂא *er erhebt* ist zu ergänzen קוֹלוֹ, das am Ende des folgenden Stichos steht; besser liest man aber wohl יִשְׁאַג „er schreit nicht" (Reifmann u. a.). 3ᵃ *Das geknickte Rohr* und *der glimmende Docht* sind Bilder für solche, deren Kraft gebrochen und deren Hoffnung am Verlöschen ist. Diese Mutlosen muss man unter den Heiden suchen, denen der Gottesknecht nach v. 1ᵇᵝ die Wahrheit der israelitischen Religion nahezubringen hat. Von einer Mission unter Israel ist v. 1–4 keine Rede.

3ᵇ 4 Die Gewissenhaftigkeit und Unermüdlichkeit des Gottesknechtes in der Erfüllung seiner Aufgabe. לֶאֱמֶת bedeutet hier schwerlich „der Wahrheit gemäss", da dem Zusammenhang ein Gegensatz gegen Irrlehre fremd ist, sondern „der Treue entsprechend", „in Aufrichtigkeit" = *treu, gewissenhaft,* dem

Willen seines Herrn entsprechend, verkündet er die wahre Religion. 4 *Er wird nicht matt und bricht nicht zusammen,* l: mit Cod. Bab. EWALD u. a. יֵרוֹץ (vgl. Hes 29 7 Koh 12 6), Imperf. Niph. von רָצַץ, da ירוץ dem רָצוּץ v. 3 entsprechen muss, wie יִכְהֶה dem dortigen כֵּהָה, und da die Erklärung als Imperf. Kal (GES.-KAUTZSCH[26] § 67 q) nicht wahrscheinlich, eine Ableitung von רוץ „laufen" aber widersinnig ist. Das Ziel der Thätigkeit ist mit עַד eingeleitet, das auch im letzten Stichos nachwirkt: *bis er auf Erden die Wahrheit begründet Und auf seine Weisung die Inseln* (אִיִּים s. 41 1) *harren,* d. h. bis auch die fernsten Gestade, die von der durch den Gottesknecht zur Geltung gebrachten Jahwereligion Kunde erhalten, die Unterweisung in derselben verlangen. Die nach Grammatik und Kontext gewagte Fassung des letzten Stichos als eines selbständigen, von עַד unabhängigen Satzes findet dagegen den bereits in v. 3a angedeuteten Gedanken zum Schlusse ausgesprochen, dass die Besten der Heiden, unbefriedigt mit ihrer Religion, sich nach einer reineren sehnen. תּוֹרָה ist übrigens hier nicht Belehrung im Gesetz, sondern in der Religion, aber auch nicht mehr blos eine einzelne Weisung, sondern parallel zu מִשְׁפָּט (s. zu v. 1) die Zusammenfassung der תּוֹרוֹת, s. noch zu 1 10. Dass die תּוֹרָה hier des Knechtes Thora heisst, wird sachlich keinen Gegensatz zu andern Stellen, wo Jahwe die Thora erteilt (vgl. 2 1–4 51 4 5), involvieren.

β) **42** 5–9 Jahwe bürgt mit seiner Kraft und seiner Ehre für die Ausführung der Mission seines Knechtes. 5 Jahwes, des Sprechers, Macht: er hat Himmel und Erde erschaffen und die Menschen (הָעָם *Volk* genannt, weil sie nicht blos gleichen Wesens sind, sondern eine grosse zusammenhangende Gemeinschaft mit gleichen Sitten und Bräuchen bilden) ins Leben gerufen. הָאֵל *der Gott,* der es wirklich und einzig ist, der wahre Gott s. 40 18; vielleicht ist aber הָאֵל unrichtig hier eingedrungen, wie in LXX noch v. 6 8 (CHEYNE). Das Zeugma: der die Erde und ihre Gewächse breitschlägt oder befestigt (רֹקַע), ist doch zu hart; es fehlt das Verb (etwa יוֹצִיא DUHM, CHEYNE) zum zweiten Objekt. Auch dass er die Himmel erst erschafft und dann noch ausbreiten soll, ist auffallend, es fehlt jedenfalls auch hier etwas, und ebenso ist der Schluss des ersten Distichons hinter יְהוָה abgebrochen; wir haben von den ersten drei Zeilen nur die Anfänge. v. 5b = vierte Zeile: נְשָׁמָה und רוּחַ bedeuten hier dasselbe, nämlich den Lebensodem, der den Menschen bei der Erschaffung von Gott eingehaucht wurde Gen 2 7.

6 7 Der erste Teil der Rede Jahwes: Israel, durch Jahwe erleuchtet und befreit, wird der Bund des Menschenvolkes, das Licht der Heiden. **6** Israel ist von Gott *berufen* בְּצֶדֶק d. h. in Recht, dem Rechte, Zwecke Jahwes entsprechend, „Jahwe wusste wohl, was er that", also: *unabänderlich fest,* und *an der Hand gefasst* (l. וְאחזק) vgl. v. 1. Die beiden folgenden Verba gehören zusammen: אֶצָּרְךָ, nicht von נָצַר „bewahren", sondern von יָצַר abzuleiten (vgl. 44 21 49 5), ich bildete d. h. *ich bestimmte dich* (s. 22 11 37 26 43 7) und אֶתֶּנְךָ *ich machte dich,* l. beide Verba mit וְ consec. vgl. 41 9 49 2 (das Künftige ist so gewiss, dass es als bereits vorhanden betrachtet wird). Wozu Israel bestimmt ist, sagt der Schluss. Was die noch 49 8 vorkommende Verbindung לִבְרִית עָם, wörtlich: *zu einem Bund von Volk,* bedeutet, ist sehr verschieden

erklärt. Die noch von Kraetzschmar (Bundesvorst. 169 f.) verteidigte Ansicht, dass בְּרִית dem אוֹר in dem folgenden לְאוֹר גּוֹיִם durchaus parallel, dagegen עָם (im Gegensatz zu dem parallelen גּוֹיִם) = das Volk Israel zu fassen sei, scheitert an der Unmöglichkeit, sich Israel als den Bund des Volkes Israel, resp. als den Bundesbringer für das Volk Israel, für sich selber, vorzustellen. Zudem ist es nirgends Dtjes's Meinung, dass das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel durch das Exil zerschnitten oder nun erst zu begründen sei (vgl. 50 1). Dem genauen Parallelismus der beiden Ausdrücke gemäss hat man עָם nicht nur der Stellung, sondern auch dem Sinne nach גּוֹיִם parallel, also gleich Menschenvolk, zu fassen. Dass עָם dies bedeuten kann, ist durch v. 5 bewiesen, und man ist nicht einmal gezwungen, nach LXX (49 8: εἰς διαθήκην ἐθνῶν) mit Grätz an beiden Stellen, hier und 49 8, עַמִּים zu lesen. So verstanden, erhält man für diese Worte den trefflichen, dem Zusammenhang wie dem Verf. durchaus angemessenen Sinn: Israel ist von Gott bestimmt zur Darstellung und Verwirklichung des Bundes Gottes mit dem Menschenvolk, in ihm ist der Bund Gottes mit den Menschen verkörpert und das Licht der Heiden erschienen, den Völkern die Gemeinschaft mit Gott, d. i. die wahre Religion, und das Licht, d. i. das in ihr beschlossene Heil, gebracht (vgl. v. 1 3 4). Viel schwieriger ist die Fassung von Duhm, der auf עָם einen besonderen Nachdruck legt und darin den Hinweis auf die im Gegensatz zu der jetzigen Zerstreuung neuzubildende Volksgemeinde, auf die künftige Neubildung des nationalen israelitischen Gemeinwesens sieht; בְּרִית עָם hiesse dann etwa die Verkörperung des gottmenschlichen Bundes in einer Nation, und als solch geistliches Volk wäre Israel das Vorbild der andern Staaten, das Licht der Heiden. Diese Auslegung erscheint aber so gesucht, dass man ihr bei Ablehnung der Bedeutung „Menschenvolk" für עָם die Erklärung der Verbindung בְּרִית עָם nach Analogie von פֶּלֶא יוֹעֵץ 9 5 (s. dort) noch vorziehen müsste (s. Ewald, Lehrb. der hebr. Spr.[8] § 287 g). בְּרִית עָם hiesse dann: der Bund von einem Volk = die Religion unter den Völkern, also: das Religionsvolk κατ' ἐξοχήν; die Bedeutung käme der richtigen: Religion der (für die) Völker, sehr nahe, aber es fehlte die durch den Parallelismus geforderte Beziehung auf die Völker. Cheyne liest dafür hier und 49 8 unnötig לְתִפְאֶרֶת עַמִּים = zur Zierde der Völker. 7 Israel zum Subj. der beiden mit לְ eingeleiteten Verba zu nehmen, ist grammatisch möglich, ergiebt aber einen schleppenden Satz; weit besser wird daher Jahwe, das Ich der Verba in v. 6, die v. 7 expliciert, als Subj. angesehen. Wer v. 7 als Exposition der Thätigkeit Israels erklärt, hat ihn sicher auf die Heiden zu beziehen; dagegen bleibt es fraglich, wer die Blinden und Gefangenen sind, wenn Jahwe Subj. ist. In Rücksicht auf v. 3a (vgl. bes. den glimmenden Docht, dessen Licht am Erlöschen ist) kann man an die Heiden denken (so auch Budde), jedoch legt die nachherige Ausführung, die ja Israel selber auch das blinde Volk nennt, das der Erleuchtung bedarf (vgl. v. 18 20 und bes. 43 8), viel näher, die Israeliten (jedenfalls diese mit) darunter zu verstehen. Das לְ ist nämlich nicht final, sondern gerundivisch zu erklären: *indem ich blinde Augen aufthue* (dazu fehlt der parallele Stichos, der vermutlich nach v. 18 20 43 8 lautete: וְלִפְתֹּחַ אָזְנַיִם חֵרְשׁוֹת *Und taube Ohren öffne* Duhm, Cheyne). Wenn Jahwe die geistig Blinden

„sehend“ und „hörend“ macht, d. h. ihnen das Verständnis für das Wesen und die grossen Thaten Gottes eröffnet, und wenn er sie aus der Gefangenschaft befreit, was in letzter Linie von der Befreiung aus der geistigen Befangenheit und Umnachtung zu verstehen ist, dann werden die Israeliten zum בְּרִית עָם und אוֹר גּוֹיִם.

8 9 Der zweite Teil der Rede Jahwes: Das früher Geweissagte ist eingetroffen; jetzt weissage ich Neues, das ebenso gewiss eintreffen wird. 8 Das erste Distichon ist kurz, die Einsetzung von הָאֵל (Duhm) macht aber die Stichen nur ungleich (s. noch zu v. 5). Mit אֲנִי יְהוָה ist so wenig auf die Etymologie von Ex 3 13–15 angespielt, wie in 41 4 oder im Heiligkeitsgesetz, wo diese Formel so häufig ist. Der Ruhm und die Ehre, die sich an den Namen Jahwe knüpfen, nämlich der Name des wahren Gottes zu sein, der die Geschichte der Menschheit lenkt, wären verloren, wenn er seinen Plan mit Israel (v. 6f. vgl. בְּצֶדֶק) nicht durchzuführen im Stande wäre (vgl. auch 48 11 Dtn 32 27); dann wäre er von den *„anderen“* nicht zu unterscheiden, die nur פְּסִילִים *Bilder* sind (vgl. 41 21–29). 9 Zu הָרִאשֹׁנוֹת vgl. 41 22; gemeint ist vor allem der Siegeszug des Cyrus vgl. 41 25–29. Das *Neue* aber ist die Befreiung und Heimführung Israels samt ihren Folgen für Israel und die gesamte Menschheit, vgl. bes. v. 6f. Kein Politiker konnte voraussehen, dass Cyrus Israel anders behandeln werde, als die Völker überhaupt, und dass damit die künftige Bedeutung Jerusalems als Mittelpunkt der Welt vorbereitet werde; nur ein Prophet konnte davon reden, der so sehr von Jahwe und dessen Zielen überzeugt war, dass ihm seines Gottes Ehre auf dem Spiele stand, wenn die Weltbewegung nicht zur Herbeiführung des Heiles diente. Zu dem *Sprossen* צֶמַח der neuen Verheissungen vgl. 43 19 und bes. 55 10f. אֶתְכֶם *euch,* scil. den Lesern dieser Schrift (Duhm), ist die einzige plural. Anrede in v. 1–9.

Ein Widerspruch zwischen v. 1–4 und v. 5–7 kann nicht gefunden werden. Redete v. 1–4 auch in ruhiger Weise und gemessenem Metrum von dem Berufe des Gottesknechtes, so ist in v. 5–7 doch gerade in v. 6^b (vielleicht auch in v. 7, s. dort) die hohe Aufgabe Israels hervorgehoben; dort soll der Gottesknecht die wahre Religion, hier Israel die Gemeinschaft mit Gott und das Licht den Völkern bringen. Auch ist nicht zu sagen, dass v. 1–4 den Knecht als eine Einzelperson auffasse; im Gegenteil erscheint dies Verständnis durch die Bestimmung, die der Gottesknecht für die Völker hat (v. $1^{b\beta}$ 3^b $4^{a\beta b}$), ausgeschlossen, und schon die LXX hat die Stelle, wie ihre Beifügung von Ἰακώβ und Ἰσραήλ v. 1 zeigt, auf Israel bezogen. Dass formell kein Zusammenhang zwischen v. 1–4 und Cap. 41 gegeben ist, spricht so wenig für spätere Einfügung, wie das von v. 5–7 verschiedene Metrum. Jedenfalls aber nehmen v. 5–7 deutlich Bezug auf v. 1–4, vgl. ausser der gleichen Bestimmung der Aufgabe Israels auch ואחזק בידך v. 6 mit אתמך בו v. 1; v. 1–4 erscheint als das Thema, das v. 5–7 zu exponieren beginnt, und kann daher nicht später als v. 5–7 entstanden sein.

Wie nun sachlich kein Gegensatz zwischen v. 1–4 und v. 5–7 vorhanden ist, so unterscheidet sich v. 1–4 auch in der Sprache nicht von Dtjes (vgl. Schian S. 10); es liegt daher kein Grund vor, v. 1–4 Dtjes abzusprechen.

Schliesslich ist noch gesagt worden, 42 8 schliesse sich viel besser an 41 29 an, als an 42 7 (Cornill); aber bei der ganzen Art Dtjes's, aus dem man zugestandenermassen Stücke herausheben könnte, ohne dass man sie vermisste, ist hierauf kein Gewicht zu legen. Selbst das אֶתְכֶם (s. zu v. 9) kann nicht entscheidend für die Zusammensetzung von v. 5–9 aus zwei Bestandteilen sein, vgl. nur den Wechsel der Anrede innerhalb von 41 21–29.

Höchstens könnte man geneigt sein, v. 1–4 als ein früher entstandenes Stück, sei

es von Dtjes selber, sei es von einem Vorgänger, anzusehen, das Dtjes dann als Thema aufnahm und mit der Überleitung v. 5–7 versah, nach der er bei v. 8 wieder zu 41 21–29 zurücklenkte. Diese Annahme wäre notwendig, wenn v. 13 14–17 einen Gegensatz zu v. 1–4 involvierten (s. zu v. 13 14–17). Vgl. die Entscheidung über diese Frage in den Schlussbem. zu Cap. 55. Über die bes. Litteratur s. ebendort.

b) 42 10–13 Aufforderung der ganzen Welt zum Jubel über die Befreiung Israels. Drei Vierzeiler.

10 Über das Neue (v. 9) gilt es *ein neues Lied* zu singen; vgl. die spätere Nachahmung des Ausdrucks bei den Psalmisten Ps 33 3 40 4 96 1 98 144 9 149 1 und Apk Joh 14 3. *Vom Ende der Erde* scil. bis zum andern Ende vgl. Gen 19 4 Jer 51 31. Für יוֹרְדֵי הַיָּם, die zum Meer hinabsteigen, l. mit Lowth u. a. יִרְעַם הַיָּם *es brause das Meer,* vgl. Ps 96 11 98 7; sonst ist מְלֹאוֹ, d. h. die Schiffe und ihre Bemannung, damit tautologisch. Aus der Vorliebe des Verf. für die אִיִּים (vgl. v. 4 40 15) ist kaum zu schliessen, dass er in ihrer Nähe wohnte; vielmehr haben gerade die fernsten Inseln, denen einst durch den Gottesknecht die wahre Religion bekannt wird (v. 4), jetzt schon das Halleluja (תְּהִלָּה) zu beginnen.

11 Zu יִשְׂאוּ wäre wieder wie v. 2 קוֹלָם zu ergänzen, nach LXX, Targ. liest man besser יָשׂוּשׂוּ *es sollen jubeln* (Klostermann, Grätz, Cheyne). Die „Städte der Wüste" erklärt man als die Oasenstädte, welche Israel auf der Heimkehr berühren soll; besser liest man mit Klostermann, Cheyne מִדְבָּר וַעֲרָבָה *Wüste und Steppe* (vgl. 40 3). Zu קֵדָר, hier als Landesname femininisch gebraucht, vgl. 21 16. Das artikellose סֶלַע (vgl. zu 16 1), zumal in Parallele zu הָרִים, wird als Fels zu verstehen sein. Von überall her soll es tönen: vom Meere, wie vom flachen Lande und den hohen Bergen; die beiden letzten repräsentieren dem Westen (Meer und Inseln) gegenüber den Osten, vgl. auch die Gegenüberstellung von אִיִּים und קֵדָר Jer 2 10.

12 kehrt über v. 11 zu v. 10 zurück und wiederholt den Gedanken von v. 10[a]. Im Zusammenhang mit v. 11 müsste man ihm die Wüsten- und Felsenbewohner zum Subjekt geben; wie aber diese בָּאִיִּים Gott loben sollten, verstände man nicht. Der Vers ist Glosse, wohl Citat zu v. 10 aus einem andern Gedicht (Duhm, Cheyne), Subj. ist „man"; zu כָּבוֹד und תְּהִלָּה vgl. auch v. 8[b].

13 Der Grund für den allgemeinen Jubel: Jahwe zieht ins Feld gegen seine Feinde, die Babylonier und ihre Verbündeten. Zu קִנְאָה vgl. 9 6, zu יַצְרִיחַ noch Zph 1 14.

Jahwe ist der Kriegsmann (vgl. auch Ex 15 3), wenn schon Cyrus für ihn mit den Babyloniern streitet. Ebenso liegt kein Widerspruch in v. 13 gegen das Heil, das nach v. 4 und 6f. den Heiden gebracht wird, noch gegen die Aufforderung zum Jubel v. 10f.; denn wenn das Joch des babylonischen Weltreichs, das die kleinen Völker knechtet und der Freiheit beraubt, zerbrochen ist, beginnt die neue Zeit, da die Welt, namentlich die freien Völker der Inseln, der Wüste und der Berge, jubeln dürfen, weil nicht eine neue Unterjochung, sondern die Ära des Heils und der wahren Religion folgt. Dtjes kennt den engen partikularistischen Standpunkt Hes's nicht, nach dem die „Heiden" sich vor Jahwe zu fürchten haben.

c) 42 14–17 Jahwes Drang, jetzt nach langer Unthätigkeit das Neue hervorzubringen. Zwei Strophen zu je vier Distichen.

14[a] beschreibt Jahwe, der spricht, sein bisheriges Verhalten; die Imperfekta אַחֲרִישׁ אֶתְאַפָּק sind dem Hauptverb הֶחֱשֵׁיתִי untergeordnet und durch dasselbe

in den Bereich der Vergangenheit gerückt: *Geschwiegen habe ich seit lange, Stillbleibend, an mich haltend.* Die Periode des Schweigens, d. h. mit Thaten für sein Volk, nicht mit Worten, kommt Jahwe jetzt vor als מֵעוֹלָם, als von Alters her dauernd, (vgl. כִּפְלַיִם 40 2); schon allzulange, seit der Bedrückung durch die Assyrer (52 4), hat er ihm nicht geholfen. Jetzt ist der Wendepunkt da v. 14ᵇ, kommt Jahwes Liebe zum Durchbruch; jetzt kann er seine innere Erregung nicht mehr bezwingen, er wird seinem gepressten Herzen Luft machen und kräftig atmen, um mit Macht die neue Zeit herbeizuführen. Das Bild erinnert an die Wehen der messianischen Zeit; אֶפְעֶה, ἅπ. λεγ., im Aram. und Arab. gebraucht für das Blöken und Schreien, bedeutet hier: aufschreien, herausschreien. יַחַד, wie 41 23, zur Verbindung der vorangehenden Verba. **15** Das neue freie Atmen Jahwes bringt den feindlichen Mächten seinen vernichtenden Zorneshauch (vgl. 40 7 24 und s. die gegenteilige Vorstellung 41 18f.). Der Vers ist kaum nur bildlich gemeint, die Welt macht eine Metamorphose durch; dass aber nicht die gesamte Welt ausser Israel zu leiden haben wird, zeigten v. 10–13. אִיִּים steht hier in geradem Gegensatz zu נְהָרוֹת, als trockenes Land zu den Strömen; vielleicht ist jedoch mit Oort dafür צִיָּה oder צִיּוֹת zu lesen.

16 Für Israel aber bedeutet Jahwes thätiges Eingreifen die Heimkehr, und zwar eine so sichere, dass selbst Blinde die Wege nicht verfehlen. Auch hier spielen eigentliche und bildliche Bedeutung in einander, vgl. zu עִוְרִים v. 18 und zu den מַעֲקַשִּׁים (nur hier), *holprichte Stellen,* 40 3f. Das erste לֹא יָדְעוּ ist als überflüssig neben עִוְרִים zur Verbesserung des Metrums mit Duhm und Cheyne zu streichen. Die Wüste ist eine Gegend der Dunkelheit מַחְשָׁךְ, weil man in ihr keine Wege sieht vgl. Jer 2 6 31; viell. ist das מ aus Dittographie entstanden und dem אוֹר entsprechend חֹשֶׁךְ zu lesen. Die Schlussversicherung sieht im Ganzen, nicht nur in dem perfektischen לֹא עֲזַבְתִּים (Duhm), hinter der bestimmten Aussage von v. 14–16 mehr nach dem Zusatz eines Spätern aus, dem die wörtliche Erfüllung, die er noch nicht gesehen hat, in der Zukunft gewiss bleibt, vgl. dazu Hes 12 25. Ebenso sind die beiden ersten Wörter von **17** schwerlich ursprünglich; jede Verbindung fehlt, sie sind nur verständlich als Einsatz nach Ps 40 15 (vgl. Ps 35 4 70 3) und haben wahrscheinlich auch die von Reifmann bemerkte Verderbnis von ursprünglichem יִלְבְּשׁוּ in יֵבשׁוּ verschuldet. Dürfte man nach LXX αὐτοὶ δέ am Anfang ein וְהֵמָּה vermuten, so erhielte man auch einen angemessenen Anschluss und so zum Ende die passende Schilderung des Eindrucks, den Jahwes Thun bei den Götzendienern hervorbringt: *Jene aber werden sich kleiden in Scham* (vgl. Ps 35 26), *Die auf Bilder vertrauen, Die zu den Gussbildern* (l. mit Duhm nach LXX den Plural לַמַּסֵּכוֹת) *sagen: Ihr seid unsere Götter.*

d) 42 18—43 7 Israels traurige Lage, wie seine jetzt anbrechende glückliche Zukunft ist Jahwes Wille.

Duhm hat gesehen, dass v. 18–25 durch verschiedene Zusätze entstellt ist, und hält für denkbar, dass nur v. 18 19 22 23 24ᵃ 25 von Dtjes herrühren. Cheyne-Haupt zeigen mit Schian (S. 15f.), dass v. 19 nicht als ursprünglich zu halten ist, beanstanden im Übrigen aber blos v. 24ᵃ. Das Richtige ergiebt mit einigen Abweichungen die Kombination dieser

Aufstellungen. Ursprünglich sind v. 18 20 22ª (von הָפֵּחַ an) -24ª (bis לבזים) 25. So erhalten wir für v. 18–25 zwei Strophen von je vier Distichen und für den ganzen Abschnitt 42 18—43 7 fünf solcher Strophen. Im ganzen ursprünglichen Text spricht der Prophet, der Jahwes Worte (42 14–17) exponiert.

18—22 (abgesehen von den Glossen) die erste Strophe: Schilderung der Blindheit der angeredeten Israeliten. Dass es sich hier (v. 18 20) nicht um Blindheit im eigentlichen Sinne handelt, ist keine Frage. **18** Die beiden Stichen sind wahrscheinlich mit Haupt umzustellen (vgl. die Reihenfolge in v. 19 20). Zu הַבִּיטוּ לִרְאוֹת s. II Reg 3 14 Hi 35, 5. *Blind* und *taub* heissen die Israeliten, weil ihnen das rechte Verständnis für die Wege Gottes und darum für die Beurteilung ihrer Lage abgeht; sie „sehen" Gottes Thun nicht, „hören" nicht seine Worte, die ihnen dieses erklären. Jetzt sollten sie doch anfangen zu „sehen".

19 unterbricht die Anrede an die Blinden und Tauben durch eine Erklärung darüber, wer diese seien, und redet von ihnen in der dritten Person. Der Text des eingeschobenen Verses ist aber nicht einmal einheitlich, der gleiche Autor schreibt doch nicht in einem Atemzuge von derselben Person „mein Knecht" und „Knecht Jahwes". Demnach ist zunächst als sekundäres Element im Verse וְעִוֵּר כְּעֶבֶד יְהוָה („nämlich blind wie der Knecht Jahwes") auszuscheiden (= Glosse zu v. 19ªᵅ); ferner aber fehlen in LXX die Worte מִי עִוֵּר כְּמַלְאָכִי אֶשְׁלַח, die eine verstellte Glosse („wer ist blind, wie mein Bote, den ich sende?") zu כִּמְשֻׁלָּם sein werden. Ursprünglich lautete der erklärende Einschub nur: *Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht, und taub, wie* מְשֻׁלָּם, das, so punktiert, nur den Diener, d. h. den Bezahlten bezeichnen kann, jedoch gewöhnlich = der Vertraute, Gottergebene, Muslim, gefasst wird, dann aber מָשְׁלָם (Partic. Hoph.) zu punktieren ist. LXX hat מֹשְׁלָם, „ihr (scil. meiner Knechte עֲבָדַי) Herrscher" gelesen, Haupt folgt in der Lesung der LXX, zieht aber das Wort zur sekundären Glosse und lässt durch diese das in die primäre Glosse verwiesene מַלְאָכִי erklärt sein. Bei dem Fehlen von מַלְאָכִי ist diese Zurechtlegung der Entstehung des Textes gewagt, einfacher erscheint es, in כמשלם eine Verderbnis für כִּמְשֻׁלָּחִי *wie mein Bote* zu sehen, das die Glosse: מִי עִוֵּר כְּמַלְאָכִי אֶשְׁלַח noch vor sich hatte (Krochmal, Grätz). Ähnliche Glossierung einer Glosse s. 17 8. Beide Glossatoren sahen das wirkliche Israel als den Knecht Jahwes an, wie v. 5–7.

20 ist deutlich Fortsetzung von v. 18, nicht von v. 19: *Gesehen habt ihr* (l. רְאִיתֶם mit Haupt nach LXX, Targ., der Sing. ראית ist durch den Einschub v. 19 verschuldet und der Inf. absol. des Ḳerē mit Rücksicht auf פָּקֹחַ gewählt) *vieles, ohne es zu beachten* (l. וְלֹא תִשְׁמְרוּ LXX Haupt), *Habt die Ohren offen* (Inf. absol. als Fortsetzung des vorangegangenen Verbum finitum Ges.-Kautszch[26] § 113 z), *ohne zu hören* (l. תשמעו LXX etc.). Zu dem Inhalt vgl. 6 9 f.; das Viele, was sie nicht beachteten, in seinem wahren Sinn nicht verstanden, sind die Thaten und Worte Gottes, die Israel in Geschichte und Offenbarung kund wurden. Israel hat aus der Geschichte nichts gelernt.

21 22ªᵅ *Jahwe gefiel es um seiner Treue willen* (um seiner Art willen, sich treu zu bleiben und sein Ziel nicht aufzugeben vgl. v. 6) *eine grosse und herrliche Unterweisung zu geben, als es ein beraubtes und geplündertes Volk war.* Damit wird das von den „Blinden" (v. 18) nicht erkannte Ziel Gottes bei der Dahingabe seines Volkes ins Exil genannt: eine grosse und herrliche Belehrung über die wahre Religion und über den wahren Gott. Die Worte sind eine kurze Zusammenfassung des Inhalts von 52 13—53 12, auch formell erinnern sie mit יְהוָה חָפֵץ an jenen Abschnitt vgl. 53 10; sie haben aber auch Cap. 42 vor Augen, mit תּוֹרָה gehen sie auf v. 4 und mit בָּזוּז und שְׁסוּי auf v. 22ᵇ 24ª zurück. Mit dieser Rücksicht auf die folgenden Verse, sowie damit, dass in ihnen gänzlich von der Anrede an die

„Blinden“ abgesehen ist (vgl. וְהוּא statt וְאַתֶּם), verrät sich v. 21 22aα als Randbemerkung zu v. 18–25, die Jahwes „Gefallen“, d. h. Willen und Absichten in der Führung Israels, darstellen sollte.

22aβb könnte man als zur Randglosse gehörig anzusehen geneigt sein, wenn nicht die Vorwegnahme von v. 22b in der Glosse v. 22aα zeigte, dass bei הָפֵחַ die Fortsetzung von v. 20 beginnt. Dass die direkte Anrede hier aufgegeben ist, hat um so weniger zu bedeuten, als hier in sozusagen objektiverer Weise die elende Lage der „Blinden“ im Exil geschildert, ohnehin auch ein neues Subjekt כֻּלָּם eingeführt wird, und als bereits der Inf. absol. (v. 20b) einigermassen den Übergang zu der dritten Person bildet. Zu lesen ist הָפְחוּ Hoph. von פָּחַח *verstrickt sind sie* Houbigant u. a., בְּחוֹרִים *in Löchern,* und לִמְשִׁסָּה, vgl. das vorausgehende ל in מַצִּיל und s. auch Ryssel bei Kautzsch. הָשַׁב ist Pausa für הָשֵׁב vgl. Ges.-Kautzsch 26 § 29 q. Die ganze Schilderung ist bildlich gemeint von der Gefangenschaft und der elenden Lage, da niemand sich Israels annimmt und für dasselbe eintritt vgl. v. 7b 43 6. Israel sieht es, im Dunkel des Exils und den Völkern preisgegeben, nicht, dass Jahwe seine Pläne mit ihm hat und sich um sein Ergehen kümmert. Dass Dtjes die wirklichen Verhältnisse der einzelnen Exulanten nicht gekannt habe, ist nicht aus dieser Stelle zu schliessen.

23–25 (abgesehen von der Glosse הֲלֹא יְהוָה [in v. 24a] und v. 24b) die zweite Strophe: Jahwe selber hat die Heimsuchung über Israel verhängt. Niemand wollte dies einsehen; wer merkt es sich jetzt für die Zukunft? **23** זֹאת *das Folgende,* nämlich, dass Jahwe der Urheber der schlimmen Lage Israels ist. Die Frage hat den Sinn: Möchtet ihr doch jetzt von eurer „Taubheit“ und „Blindheit“ lassen! **24** Für das Ḳĕrē לִמְשִׁסָּה l. mit Duhm, Klostermann, Cheyne dem parallelen Partic. und dem Kĕtīb gemäss das Partic. Po. לִמְשׁוֹסֶה *dem Plünderer,* vgl. 10 13.

24b Eine Antwort auf die Frage v. 24a erwartet niemand; aber wenn sie nötig wäre, dürfte sie erst am Ende der Frage, die v. 25 fortgesetzt wird, erfolgen. Ebenso will Dtjes den „Blinden“ nicht das Gewissen, sondern das Gesicht schärfen, dass sie jetzt sehen, wer ihre Geschicke in der Hand hat, und auf die Zeichen der Zeit merken. Endlich ist auch die Sprache der Antwort nicht die Dtjes's: זוּ kommt nie bei ihm vor (vgl. zu 43 21) und ist spät, הָלוֹךְ hinter statt vor בִּדְרָכָיו (als Obj. zu אָבוּ) ist aramaisierend. Die Antwort ist ein späteres Einschiebsel (Duhm, Cheyne); für חָטָאנוּ wird mit LXX חָטְאוּ zu lesen sein, doch ist dies bei einem solchen Einschiebsel nicht sicher.

25 חֵמָה wird besser nicht in den stat. constr. חֲמַת verwandelt, sondern mit Duhm als stehengebliebener Schreibfehler für אַפּוֹ oder als Variante von מִלְחָמָה entfernt. Für עֱזוּז מִלְחָמָה *die Gewalt des Krieges* lesen Klostermann, Cheyne עֱזוּזוֹ כַּלֶּהָבָה „und seine Heftigkeit wie eine Flamme“. Die Berufung auf das αὐτούς der LXX für diese Konjektur ist jedenfalls nicht entscheidend, andre möchten in dem Plural einen Beweis für das ם von מִלְחָמָה sehen. Auch scheint die Flamme für v. 25b nicht nötig; Jahwes Zorn ist ein Feuer Dtn 32 22, und den Krieg mit einem Feuer zu vergleichen, wird den Hebräern so nahe gelegen haben, wie uns und den Arabern. Den göttlichen Zorn nennt Dtjes nicht sowohl, um Israel an seine Sünde zu erinnern, als vielmehr, um zu erklären, wie Jahwe dazu kam, sein Volk so schlimmes erleben zu lassen. Dass es Jahwe ist,

der ihr Schicksal bestimmt, sollen die „Blinden“ endlich sehen, die er jetzt heimführen wird.

43 1 2 die dritte Strophe: Nun hat Israel nichts mehr zu fürchten, Jahwe schützt es in jeder Gefahr. **1** וְעַתָּה *Und nun* ist der Wendepunkt gekommen, da Jahwe in auch für die Blinden erkennbarer Weise im Gegensatz zu früher zeigen wird, dass er Israel sich zum Eigentum geschaffen und erwählt hat. Die Verba בָּרָא und יָצַר sind häufig, wie hier, in Anwendung auf Israel gebraucht, vgl. v. 7 15 21 44 2 21 24 u. o.; ähnlich steht auch עָשָׂה z. B. 44 2 51 13. Die Perff. sind Perff. der Gewissheit: Ist Jahwe der Schöpfer, so ist nichts zu fürchten, er *erlöst* Israel aus dem Exil, *ruft es bei Namen* (l. קְרָאתִיךָ LXX, Klostermann u. a.), wie man einen vertrauten Bekannten mit seinem Namen anredet (vgl. Ex 31 2). Israel ist Jahwes Liebling. „Gott hat viele Diener, aber die gojim sind für ihn namenlos“ (Duhm). **2** Die grössten Gefahren werden Israel nichts anhaben. Für ובנ״ ist parallel zu v. 2ᵇ nach LXX mit Klostermann, Cheyne וּנְהָרוֹת *und Ströme sollen dich* etc. zu lesen; zu v. 2ᵇ vgl. 42 25.

3 4 die vierte Strophe: Jahwe giebt zur Rettung seines Lieblings andre Völker und Länder als Lösegeld. Die reichsten und fernsten Länder (Ps 72 10) stehen Jahwe zur Entschädigung für die Freilassung Israels zur Verfügung, Länder, die nicht zum babylonischen Reiche gehörten, also als Ersatz dem neuen Weltreiche dienen können. Von Plänen des Cyrus, nach Ägypten zu ziehen, braucht Dtjes nichts gewusst zu haben (Herodot I 153), in Wirklichkeit hat erst Cyrus' Sohn und Nachfolger Kambyses Ägypten erobert. **3** *Retter* Israels heisst hier Jahwe, wie v. 11 45 15 21 49 26 und auch 60 16 63 8. Zu כּוּשׁ vgl. 11 11 18 1 Gen 10 6; zu סְבָא, wahrscheinlich Meroë, s. Gen 10 7. **4** מֵאֲשֶׁר *weil,* nur hier in diesem Sinn gebraucht; מִן „ausgehend von“ ist hier kausal. In drei Verben hebt v. 4ᵃ hervor, wie sehr Israel vor allen Völkern bei Jahwe in Gunst ist; später hat man dies den Israeliten nicht mehr zum Troste sagen müssen, sie haben es sich mehr als nötig selber wiederholt. Für אָדָם, das weder zum parallelen לְאֻמִּים passt, noch einen guten Sinn giebt, wenn man darin einen Gegensatz zur Bezahlung in Geld sieht, liest man wegen des folgenden ת besser אֲדָמוֹת *Länder* (Duhm, Cheyne; Oort: אֲדָמָה) vgl. Ps 49 12, als אִיִּים (Grätz, Klostermann).

5—7 die fünfte Strophe: Die Sammlung der Zerstreuten, vgl. 49 12. 5ᵃ ist eine das Metrum störende Unterbrechung der Schilderung der Folgen von Jahwes Liebe zu Israel (v. 4ᵃ); der Halbvers ist aus v. 1 und 2 entnommen und hier eingesetzt. 5ᵇ זַרְעֲךָ = die Angehörigen deines Geschlechts. **6** vervollständigt die Angabe der Himmelsrichtungen; צָפוֹן und תֵּימָן sind fem. gen., wie sich aus unserer Stelle ergiebt, vgl. ZATW, 1896, 41. Zu תִּכְלָאִי vgl. בָּתֵּי כְלָאִים 42 22. *Jahwes Söhne und Töchter* sind die Israeliten, s. zu 1 2 und vgl. Dtn 14 1. **7** Keinen einzigen will Jahwe verloren wissen, *Keinen, der mit meinem Namen genannt ist* d. h. zu meinem Volke, zu denen, die mir dienen, gehört. Auch das selbstständige Sätzchen von וְלִכְבוֹדִי an ist Apposition zu den Objekten von v. 6ᵇ. Die Israeliten sind zu Jahwes Ehre (vgl. 42 8 12) geschaffen; diese ist mit ein Grund der Hoffnung des Propheten: Jahwe

offenbart sich in der Geschichte, die Sammlung und Wiederherstellung Israels wird der Welt seine Ehre und seine Herrlichkeit verkünden. Eines der drei Verba (s. zu v. 1) ist für Sinn und Metrum zu viel; entweder ist בְּרָאתִיו ein Schreibfehler für יְצַרְתִּיו (vgl. 42 25), oder eines dieser beiden als Variante des andern nach v. 1 beigefügt (Duhm, Cheyne).

e) 43 8–13 Israel, der Zeuge für Jahwe vor den Heiden.

Eine neue Gerichtsscene wie 41 1–4 und 21–28. Drei Strophen zu je vier Distichen. Die pathetische Art Dtjes's ist neben der Textunsicherheit die Ursache einer gewissen Unklarheit, die gegenüber dieser Gerichtsscene bleibt. Nach v. 10b scheint es, als ob das Ziel der Verhandlung sei, Israel, also die Zeugen Jahwes selber, zum Glauben an Jahwes einzige Gottheit zu bringen; dann wären die Heiden mehr zur Dekoration auf dem Plane, und Israel wäre der Gegenpart Jahwes im Prozesse. Man wird darum doch die Überzeugung der Heiden von Jahwes Gottheit als dem Tenor der Darstellung angemessener betrachten und v. 10b mit Duhm die dritte Person lesen (vgl. auch 53 1). Israel ist trotz seiner Blindheit und Taubheit doch der Zeuge für Jahwes Ruhm und Gottheit vor den Völkern, Israel dient ihm dazu, seine Ehre und Anerkennung bei den Heiden zu finden, Israel, das seine Weissagung gehört hat und seine Rettung erfährt. So schliesst sich der Abschnitt gut an den vorhergehenden an, besonders an das *zu meiner Ehre habe ich Israel gebildet* (v. 7).

8 Die Situation ist, wie v. 9 (s. dort) zeigt, folgende: Die Heiden sind bereits versammelt, nun fordert Jahwe, der das Wort hat, die Vorführung seines Zeugen, des Volkes, das blind und taub ist, aber doch gesehen und gehört hat. Diese Beschreibung will dem Zeugen keinen Vorwurf erteilen, sondern das Gewicht seiner Zeugenabgabe erhöhen. Trotz seiner Blindheit, trotzdem es ihm an der rechten Einsicht fehlt, kann es doch die nackten Thatsachen bezeugen (vgl. 42 20). Man darf daher nicht übersetzen: „das Volk, das blind ist, obwohl es Augen hat" etc., sondern: *das Volk, das zwar blind ist, aber doch Augen hat* etc. (Duhm). הוֹצִיא scheint der Gerichtssprache entnommen, man wird aber statt des Perf. den Inf. abs. הוֹצֵיא = *man führe vor* zu lesen haben, wenn nicht am Ende הוֹי צֵא *he! tritt vor* (vgl. I Reg 22 21) oder mit Cheyne nur הוֹי (vgl. 55 1) vorzuziehen ist. 9 נִקְבְּצוּ ist weder als Imperativ (s. Ges.-Kautzsch 26 § 51 o) zu fassen, noch in יִקָּבְצוּ (sie sollen sich versammeln) zu ändern, sondern ist Perf. und bedeutet: *sie sind versammelt;* dann hat man aber auch das folgende Verb mit Vav consec. וַיֵּאָ׳ zu lesen (Oort, Duhm, Klostermann): *und sind zusammengetreten.* Zwischen v. 8 und v. 9 ist keine Lücke, wie Cheyne vermutet; v. 9aα gehört unmittelbar zu v. 8 und motiviert den Aufruf des Zeugen in v. 8. Die Parteien und Zeugen sind nun versammelt; Jahwe beginnt die Verhandlung, er spricht zu seinen Zeugen: *Wer ist unter ihnen* (d. h. den Völkern, den Vertretern der Götter), *der dieses* (den Inhalt von v. 1–7, vgl. זאת 42 23) *meldete Und zum Voraus* (l. mit Cheyne רִאשׁוֹן und vgl. 41 27) *es uns hören liesse* (l. יַשְׁמִיעֵנוּ mit Oort u. a.)? Das רִאשׁוֹן ist im Texte nach 41 22 42 9 in רִאשֹׁנוֹת verdorben und hat die Plurallesung des Verbums nach sich gezogen, als ob es sich hier wiederum um den allgemeinen Weissagungsbeweis handelte, während hier die besondere Verheissung der Rettung Israels (v. 1–7) in Frage steht. Mit v. 9b kommt man nur ins Klare, wenn zu den zwei letzten Verben die Zeugen Subjekt sind: *Sie* (die Heiden) *mögen ihre Zeugen* (wenn sie solche haben) *stellen, um Recht zu behalten, Und sie* (die Zeugen) *mögen hören* (die Behauptung, eine solche Weissagung

gegeben zu haben,) *und sagen: So ist es!* Zu צֶדֶק vgl. 43 26 45 25. Wem dieser Subjektswechsel zu hart vorkommt, wird mit DUHM יַצְדִּיקוּ „dass sie Recht geben" lesen, also den drei letzten Verben die Zeugen zum Subjekt geben, da der überlieferte Text doch gegen die naheliegende (vgl. 41 26) Änderung in die erste Pers. וְנִשְׁמַע וְנֹאמַר (CHEYNE) spricht und der Sinn durch diese Änderung nicht verbessert wird.

10 Die Heiden haben keine Zeugen, Jahwes Zeuge aber ist Israel: *Ihr seid meine Zeugen, ist Jahwes Spruch, Und meine Knechte* (punktiere עֲבָדַי DUHM, CHEYNE), *die ich erwählt habe.* ועבדי ist nicht als Subj., parallel zu אַתֶּם, zu fassen, da Dtjes Israel selber für den Knecht ansieht (vgl. 41 8), sondern als Prädikat, parallel zu עֵדַי, und darum auch pluralisch zu lesen. Der Begriff des עֶבֶד יַהְוֶה hat hier die Punktatoren so beherrscht, dass sie mit Unrecht ihn auch fanden, wo er nicht vorlag, vgl. 44 26. Da Jahwe im ganzen Abschnitt v. 8–13 spricht, fällt das נְאֻם יַהְוֶה auf, aber man wird deshalb kaum dafür mit DUHM נֶאֱמָנַי „meine glaubwürdigen (Zeugen)" lesen dürfen; auch an andern Stellen ist seine ursprüngliche Bedeutung (s. 1 24) abgeblasst. Es wäre verwunderlich, wenn der Zweck der Verhandlung wäre, die Zeugen und auserwählten Knechte Jahwes zum Glauben an Jahwe zu bringen. Wohl hat die Geschichte Israels eine hohe Bedeutung für Israel selbst, aber der Knecht Jahwes, Israel, ist Jahwes Zeuge in der ganzen Welt. Daher wird die dritte Pers. יֵדְעוּ, יַאֲמִינוּ, יָבִינוּ zu lesen sein (s. Vorbem. zu v. 8–13). Die Heiden sollen Jahwes einzige Gottheit anerkennen (vgl. 42 4 6 8 43 7). Zu הֶאֱמִין לְ vgl. 53 1; Dtn 29 3. **10**[b] (von לְפָנַי an) **11**, das zweite Doppeldistichon der Strophe, fasst kurz die Erkenntnis zusammen, welche sich aus dem Zeugnis Israels ergiebt: Jahwe der einzige Gott, der einzige auch, der retten kann. Aus dem: *vor mir ist kein Gott gebildet* ist in Bezug auf Gott weder ein ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν noch ein κτιστός abzuleiten, letzteres auch nicht, trotzdem das chaldäische Schöpfungsepos von einem „Geschaffenwerden der Götter" spricht (vgl. GUNKEL, Schöpf. und Chaos 402). **11** מוֹשִׁיעַ s. v. 3. Dass die Heiden Jahwe als Retter (Israels vgl. v. 1–7) kennen lernen sollen, ist ein mächtiger Trost für Israel.

12 13 Die Konstatierung des Weissagungsbeweises und die nochmalige Versicherung der Erfüllung des Geweissagten. **12** Hinter וְהִשְׁמַעְתִּי ist der Rest des zweiten Stichos des ersten Distichons abgebrochen; vielleicht darf man וְעָשִׂיתִי (vgl. Ps 22 32) vermuten. זָר ist soviel, wie אֵל זָר (Mal 2 11: אֵל נֵכָר): ein fremder Gott, der Israel nicht verwandt ist, Israel nichts angeht vgl. Jer 2 25 3 13 Dtn 32 16. וַאֲנִי־אֵל ist zu kurz für den ersten Stichos des zweiten Doppeldistichons. Die beste Ergänzung bietet das von OORT vorgeschlagene מֵעוֹלָם ev. מִקֶּדֶם *ich bin Gott von Ewigkeit;* dem entspricht גַּם־מִיּוֹם **13** aufs trefflichste, sodass man dieses (samt וַאֲנִי־אֵל v. 12) nicht für verdorben aus וַאֲנִי מַלְכְּכֶם מִקֶּדֶם (CHEYNE nach Ps 74 12) ansehen darf. Aber גַּם־מִיּוֹם ist auch nicht als Verderbnis für מֵעוֹלָם zu entfernen, obschon LXX es in diesem Sinne deutet. Zu מִיּוֹם *fortan* (*auch fortan bin ich derselbe* s. 41 4) vgl. Hes 48 35. Wenn אֵין מִיָּדִי *nichts als meine Hand* bedeuten könnte (so HAUPT bei CHEYNE), ergäbe es einen guten Sinn; doch ist die gewöhnliche Fassung nach

49 24–26 nicht ausgeschlossen. Zu אֵין מַצִּיל (in anderem Zusammenhang) vgl. 5 29, zu מִי יְשִׁיבֶנָּה vgl. 14 27.

f) 43 14–21 Der Fall Babels und Israels Rettung, ein grösseres Wunder als die Wegführung aus Ägypten.

Wahrscheinlich drei Strophen von je vier Distichen; doch ist der Text in v. 14 derart verstümmelt, dass diese Einteilung nicht ganz sicher ist. Es sind zwei Stücke, je mit כֹּה אָמַר יְהוָה eingeleitet; in v. 16 fehlt aber dazu der Rest des Distichons.

14 Zu גֹּאַלְכֶם (mit Pathach wegen א vgl. König Lehrgeb. § 61 5c) vgl. 41 14. Für die mittleren zwei Disticha bleibt v. 14b zur Verfügung; aber nur der Anfang ist einigermassen annehmbar: *Um euretwillen entsende ich nach Babel* scil. Cyrus (Cheyne ändert den Namen in עֵילָם „nach Elam", um Cyrus zu holen). Ob weiter zu übersetzen ist: „ich lasse sie alle (wen?) als Flüchtlinge hinabsteigen (wohin?)" oder „ich lasse niederfahren die Riegel (Babels?) alle (oder לָכֶם, für euch, euch zum Heil, so eventuell Duhm)", weiss man nicht; auch die Konjektur Cheynes: וְהַעִירֹתִי גִּבֹּרַי כֻּלָּם, „und ich erwecke meine Helden alle", bleibt ungewiss. Von den drei letzten Wörtern mag *Und die Chaldäer* der Anfang und בָּאֳנִיּוֹת רִנָּתָם (in Schiffen ihres Jubels oder ihren Jubel?) der Schluss des dritten Distichons sein. Obschon die Babylonier Schiffe besassen (s. Herodot I 194, KAT2 351), wird man doch mit Hitzig, Ewald u. a. lieber בָּאֲנִיּוֹת = *in Klagen* (s. 29 2) lesen und davor mit Cheyne etwa ein wegen Ähnlichkeit mit וְכַשְׂדִּים verlorenes וְהִשְׁבַּתִּי vermuten, sodass das Distichon lautete: *Und die Chaldäer .... Und mache ihrem Jubel ein Ende in Klagen.* **15** exponiert das Subj. der Verba von v. 14b.

16 Zum Anfang vgl. Vorbem. zu v. 14–21; mit הַנֹּתֵן beginnt das zweite Distichon, das mit den zwei folgenden (v. 17) Jahwes Wundermacht an jener herrlichen für die Geschichte Israels grundlegenden Grossthat der Bereitung eines Weges durch das rote Meer und der Besiegung der ägyptischen Streitmacht illustriert, vgl. Ex 14 15. בְּמַיִם עַזִּים, so auch Neh 9 12. **17** Zu הַמּוֹצִיא vgl. Hes 38 4, wo dasselbe Verb in Bezug auf den von Jahwe geführten Gog gebraucht ist. יַחְדָּו zieht man mit Duhm auch hier am besten zu den vorhergehenden Substantiven: *Streitmacht und Krieger* (עִזּוּז, stark, vgl. Ps 24 8, hier wohl kollektiv) *zumal.* Das vierte Distichon (von יִשְׁכְּבוּ an) schildert das Resultat, zu dem Jahwe die Ägypter geführt hat: *Daliegen sie, stehen nicht auf, Ausgelöscht sind sie, wie ein Docht verglommen;* die Perff. stehen im Gegensatz zum beschreibenden Imperf. bei der vollendeten Handlung. Die Worte פִּשְׁתָּה und כָּבָה auch 42 3.

18–20a Das grössere Wunder: Weg und Wasser in der Wüste, ist so gross, dass Dtjes dazu auffordert, das frühere zu vergessen. In Zukunft ist die Rettung aus Ägypten nicht mehr der höchste Erweis von Jahwes Erlösermacht. **18** vgl. Jer 16 14f. 23 7f. Da die Aufforderung in rhetorischem Interesse erfolgt, enthält 46 9 keinen Widerspruch zu v. 18. רִאשֹׁנוֹת, wie das parallele קַדְמֹנִיּוֹת = *die früheren Ereignisse,* vgl. 46 9; hier liegt der Gedanke an frühere Weissagungen (41 22) fern. **19** Das Neue sprosst schon jetzt vgl. 42 9; Dtjes sieht es bereits in den Erfolgen des Cyrus, und die Angeredeten könnten ebenfalls erkennen, dass diese der Anfang der Rettung

Israels sind. אַף, hier nicht bloss = *und*, dient dazu, gerade das Wunder hervorzuheben, durch das das Künftige den Auszug aus Ägypten überbietet (= und hört nur!): *Ja, einen Weg bereite ich in der Wüste, Ströme in der Einöde.* Dass hier an eine wirkliche Bahnbereitung in der Wüste gedacht ist, kann man nicht zweifeln; immerhin darf man die rhetorische Schilderung nicht zu wörtlich deuten, in v. 20ª wäre das doch unmöglich. Hier dient der Auszug aus Ägypten noch als Folie und Gegenbild für die Rettung aus Babel, später sah man in ihm die Geschicke der Endzeit präfiguriert (vgl. 31 5 8 37 36). יְשִׁימֹן *Wüstenei* (hier appellativ und ohne Artikel gelesen, wie Dtn 32 10) ist ein stärkerer Ausdruck als מִדְבָּר; in die *Wüstenei* könnte man keine Herden treiben. **20ª** Die wilden Tiere werden Jahwe ehren durch ihre Freude über die wunderbare Umwandlung der Wüste; vgl. Jo 1 20 Ps 42 2. Dass die Strausse sich kaum aus der Wüste heraussehnen, kümmert Dtjes nicht; wichtiger ist, worauf ebenfalls Duhm aufmerksam macht, die hier ausgesprochene Tierfreundlichkeit, durch welche sich Dtjes von Hes (s. Hes 34 25 28), von Jes 34f. (s. 35 9) und Hos 2 20 unterscheidet. Doch liegt überall die Anschauung zu Grunde, dass die wilden Tiere in der Heilszeit Israel keinen Schaden mehr zufügen sollen, vgl. zu 11 8 und S. 113 4.

20ᵇ 21 sind ein späterer Zusatz (Duhm, Cheyne). Das zeigt einmal die Wiederholung von v. 19ᵇ, dann die abschwächende Wirkung der anderthalb Verse, die die Pointe des Gegensatzes des Durchzugs durch das rote Meer und des Heimzugs durch die umgewandelte Wüste verkennen, wenn sie nur an die Wasserversorgung in der Wüste denken. Übrigens ist auch die Anrede vergessen; statt in der zweiten Pers. (vgl. v. 18 19) erscheinen die Israeliten in der dritten, vgl. עַמִּי und bes. יְסַפֵּרוּ. Zu זוּ vgl. zu 42 24ᵇ.

g) 43 22—44 5 Allein Jahwe und seiner Gnade hat Israel die Aufhebung des Bannes und das Wiederaufleben zu danken.

Der Gedankengang des zu 42 18—43 7 parallelen Abschnittes ist nicht leicht im Einzelnen zu fixieren; denn „auch hier kleidet der Prophet seinen im höhern Sinn völlig wahren Gedanken in Formen, die sich mit der gemeinen Wirklichkeit nicht recht decken" (Duhm). Zuerst (v. 22–24ª) wird hervorgehoben, dass Israel nichts gethan hat, um Jahwe zum hilfreichen Einschreiten anzutreiben: Es hat ihn nicht gerufen, geschweige denn mit Opfergaben seinen Hilferuf begleitet und unterstützt. Dabei lässt der Prophet ganz unbeachtet, dass die Israeliten im Exil gar nicht opfern konnten. Man darf nämlich diesen Passus über die Opfer nicht auf die ganze Geschichte Israels beziehen; vor dem Exil haben die Israeliten es an Opfern nicht fehlen lassen vgl. nur 1 10–27, und Dtjes ist nicht Hesekiel, dass er jene Opfer als nicht Jahwe gebracht ansähe (vgl. Hes 16 22). Auch ist in v. 22 zu לֹא־אֹתִי nicht: „sondern die Götzen" zu ergänzen, und v. 22–24 stellt überhaupt in Abrede, dass irgendwelche Opfer gebracht worden seien. Wenn dagegen v. 23ᵇ gesagt ist, dass Jahwe auf Opfer kein Gewicht lege, so sollen damit die Opfer nicht gänzlich verworfen werden (vgl. 40 16), das würde der Argumentation der Verse doch jede Berechtigung rauben (Verwerfliches könnte doch kein Antrieb für Jahwe sein); vielmehr soll durch diese Aussage wie ihre Umgebung nur die Freiwilligkeit Jahwes, der seine Hilfe von keiner Bedingung abhängig macht, ins Licht gesetzt werden.

Dann (v. 24ᵇ–28) wird gezeigt, wie im Gegenteil Israel durch sein Verhalten der Gnade entgegengewirkt habe. Umsomehr fällt alles Verdienst Israels dahin, erscheint aber Jahwes Gnade um so herrlicher. Dass in v. 24ᵇ–28 Dtjes an die vorexilische Zeit denkt, beweisen v. 27f. auf das Deutlichste. Überhaupt ist zu beachten, dass Dtjes den Israeliten keine Vorwürfe erteilen, sondern sie trösten und die Unglückszeit des Exils ihnen erklärlich machen will.

Störend im Gedankengang erscheinen v. 25 26, über die hinweg zwischen v. 24[b] und v. 27 eine enge Beziehung besteht. Wohl spricht v. 25 einen Gedanken Dtjes's aus, und zwar einen solchen, der dem ganzen Abschnitt 43 22—45 5 zu Grunde liegt; aber eben deshalb wird v. 25 um so leichter aus 44 22 an den Rand gesetzt sein; es wäre doch auch für Dtjes hart, wenn kurz, nachdem gesagt ist: ich gedenke deiner Sünden nicht mehr (v. 25), selbst noch die Sünden der frühesten Zeit unvergessen wären (v. 27). In v. 26 aber ist als Obj. der Hauptverba das Gegenteil des v. 25 Genannten zu ergänzen, also fehlt ein guter Anschluss an v. 25, und gleicherweise wird der Aufforderung in v. 27 keine Folge gegeben. Ähnliches kommt wohl bei Dtjes vor; aber hier ist der Gedanke, Israel möchte doch anführen zu seiner Rechtfertigung, was es könne, so verloren, dass um des engen Zusammenhanges von v. 24[b] mit v. 27 willen anzunehmen ist, der Vers sei in Erinnerung an 1 18 von einem Späteren beigefügt.

Der Abschnitt besteht, wenn v. 25 f. als sekundär auszuschalten sind, aus vier Strophen von je vier Distichen.

22—24[a] Israel hat in keiner Weise um Jahwes Gnade geworben. **22** *Und nicht mich hast du gerufen,* wie du solltest, sondern ich dich vgl. 42 6 43 1; s. die Vorbem. Für כִּי, das schwerlich *geschweige denn* bedeuten kann, wird man כִּי zu lesen und davor nach LXX וְלֹא zu setzen haben (CHEYNE); so wird der Parallelismus vollständig, das כִּי hinter יָגַעְתָּ ist natürlich dann zu streichen. **23** Wie Israel sich um Jahwe hätte bemühen sollen, zeigt zunächst v. 23[a]: es hätte Jahwe anrufen und die Bitte mit reichen Opfern unterstützen sollen. Zu der Punktation הֵבֵיאתָ, während Kĕthīb הֲבִיאֹתָ gelesen sein will, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 76 h; zu עֹלֹות und זְבָחִים s. 1 11. Da כִּבֵּד mit doppeltem direkten Obj. („einen mit etwas beehren") doch auffällt, wird nach LXX mit OORT u. a. וּבִזְבָחֶיךָ zu lesen sein. Zu v. 23[b] vgl. Vorbem. Zu מִנְחָה, hier noch nicht term. techn. für vegetabilisches Opfer, vgl. 1 13; לְבוֹנָה *Weihrauch,* zuerst Jer 6 20 erwähnt, wird aus Arabien bezogen (vgl. auch 60 6) und diente dazu, den Opferduft recht angenehm zu machen. **24[a]** קָנֶה *Würzrohr,* ebenfalls Jer 6 20 als aus fernem Lande bezogen erwähnt, diente wohl demselben Zweck wie Weihrauch; nach Ex 30 23 wurde es bei der Bereitung des Salböls gebraucht. Zu חֵלֶב vgl. 1 11 Jer 31 14 Ps 36 9. קָנִיתָ und קָנֶה, eine der seltenen Paronomasien Dtjes's, vgl. auch DUHMS Konjektur v. 28: וָאֲחַלֵּל נַחֲלָתִי.

24[b]—28 (ausgen. v. 25 f.). Im Gegenteil: Israel hat mit seiner Sünde Jahwe schwer gemacht; statt Gnade und Heil zu spenden, musste er Strafe und Bann verhängen. **24[b]** אַךְ *nur* d. h. alles das v. 22-24[a] Genannte nicht, sondern im Gegenteil nur Mühe und Arbeit hast du mir bereitet; ich habe dein Knecht sein müssen, musste dich bedienen: Dtjes denkt an die Bestrafung durch die Weltmächte und die Mühe, die die Wiederherstellung Israels Jahwe verursacht, nicht an das Vergeben, das schwerlich als Plage hier bezeichnet sein möchte.

25 vgl. Vorbem., sowie 44 22. Zu לְמַעֲנִי vgl. 48 9 11. **26** vgl. Vorbem. סַפֵּר *zähle du auf* (vgl. Ps 40 6) scil. die Verdienste, auf die du dich berufen könntest und die für dich sprächen. תִּצְדָּק s. v. 9.

27 *Dein erster Vater* ist nicht Adam, der nicht nur Israels Vater war, auch nicht Abraham, der ja 41 8 Jahwes Freund heisst, sondern Jakob vgl. Hos 12 3 4. מְלִיצֶיךָ, *deine Mittelspersonen, Mittler* (eig. Dolmetscher Gen 42 23; Hi 33 23 heissen die Engel so), sind die Propheten; von Treulosigkeit

solcher weiss die ältere Geschichte mancherlei zu erzählen, vgl. übrigens auch Jer 23 11–18. Von den Führern auf die Geführten ist der Schluss leicht: qualis rex, talis grex. 28 l. beide Verba mit Vav consec. (Oort u. a.); וָאֶתְּנָה (mit ה—) ist = *und ich musste preisgeben.* Die drei ersten Wörter sind ein Rest des Distichons, das dem letzten (v. 28ᵇ) parallel war. Da „die Entweihung heiliger Fürsten" zwar nach Hes 13 19 Thr 2 2 möglich ist, aber, auch wenn man darunter Tempelbeamte versteht, doch befremdet, wird das Verbum den Anfang und das Objekt den Schluss des Distichons ausmachen. Für שרי vermutet Duhm etwa שְׁעָרַי und zwischen diesem und dem Verbum נִחַלְתִּי (vgl. 47 6): *so musste ich entweihen mein Erbe, ... die heiligen Thore.* Cheyne dagegen liest nach LXX mit Houbigant, Klostermann: וַיְחַלְּלוּ שָׂרֶיךָ קָדְשִׁי *und es entweihten deine Fürsten mein Heiligtum* scil. durch heidnische Kulte II Reg 21 3–5 7 Hes 8 3–17; diese Deutung der Sünde auf den Kultus ist jedoch dem Zshg nicht konform (vgl. Patriarch und Propheten v. 27). Der entsprechende zweite Stichos ist nach Cheyne verloren. · חֵרֶם bedeutet die von Gott verhängte Vernichtung (s. auch 34 5), גִּדּוּפִים die *Hohnreden* der Heiden, insbesondre der Nachbarvölker.

44 1–3ᵃ Die unverdiente Gnade Jahwes, die jetzt wirksam wird, zeigt sich zunächst in der Aufhebung des Bannes. Auf verfluchtes Land fällt kein Regen (II Sam 1 21), jetzt spendet Jahwe dem dürren trockenen Land Erquickung, d. h. er bereitet das Aufleben des toten (mit dem Bann belegten 43 28) Volkes vor. 1 וְעַתָּה ganz wie 43 1 zur Überleitung auf die Schilderung der jetzt beginnenden Gnadenzeit. Zu עַבְדִּי und בָּחַר vgl. 41 8 43 10. 2 Jahwe ist der Schöpfer Israels vgl. 43 1 und יֹצֶרְךָ מִבֶּטֶן d. h. der, der Israel von Mutterleib an bildete vgl. v. 24 49 5; יַעְזְרֶךָּ bildet dazu einen Relativsatz. Mit v. 2ᵇ beginnt, was Jahwe Israel zu sagen hat, das er יְשֻׁרוּן nennt; dieser Ehrenname, der nur noch Dtn 32 15 33 5 26 vorkommt, scheint von Dtjes gebildet zu sein, um Israel doch für die Zukunft als den *Rechtlichen, Frommen* im Gegensatz zu früher, da es יַעֲקֹב, Überlister (vgl. 43 27 Hos 12 3 4), war, zu bezeichnen (s. Bacher ZATW 1885 161—163); Jesurun ist eine Ableitung von יָשָׁר, redlich, nach der bei Kosenamen beliebten Diminutivform; vgl. auch יָשָׁר den Titel der alten Liedersammlung סֵפֶר הַיָּשָׁר Jos 10 13 II Sam 1 18 I Reg 8 53 (LXX, s. zu I Reg 8 12). 3ᵃ *Das Durstige* und *das trockene Land* sind Bilder für die gegenwärtige Lage Israels; im dürren Land ist alle Vegetation abgestorben, so ist Israel, auf dem der Bann lastet, tot im Exil vgl. 43 28 5 13 15 Hes 37 1–14.

3ᵇ—5 Das Aufblühen Israels zu neuem Leben und der Anschluss von Proselyten an das wiedererstandene Volk Jahwes. 3ᵇ Die Ausgiessung des Geistes vollendet, was die des Wassers vorbereitet, und erklärt zugleich das Bild von v. 3ᵃ; vgl. die ähnliche Verbindung von Wasser und Geist Joh 1 31-33 3 5. Die Wirkung der Geistesausgiessung ist hier eine physische, neues Leben und Gedeihen, ganz wie Hes 37 1–14; die moralische Regeneration ist nicht erwähnt (wie 32 15 f.) und ebensowenig die Befähigung zum Weissagen (wie Jo 2 28); vgl. über die Geistesausgiessung S. 113 2). Zu בִּרְכָתִי vgl. Mal 3 10. 4 Das frische, fröhliche Wachstum der Israeliten unter dem göttlichen Segen: *sie werden sprossen wie zwischen Wassern Gras* (l. nach

LXX mit Houbigant u. a. כְּבֵין מַיִם für das unmögliche כְּבֵין). 5 Die unter Gottes Segen erfolgte Restauration Israels hat noch weitere Folgen; die Fremden werden hingezogen zu dem Volke Israel, als Proselyt wünscht dieser und jener (זֶה—וְזֶה) Aufnahme zu finden. Dass v. 5 nicht von den Israeliten handelt, ist klar, da für diese die Benennung nach Jakob und Israel nichts Neues ist. Die Verheissung geht über die von 43 5-7 hinaus, spricht aber hier nur von dem Anschluss Einzelner und nicht wie 2 2-4 von dem ganzer Völker, letzteres ein Gedanke, der aber Dtjes durchaus nicht fern liegt: „Die Verehrung (vor Jahwe) ergreift Könige und Fürsten (49 7); das verspricht den Übertritt ihrer Völker (51 4f.); schliesslich soll sich Jahwe jedes Knie beugen und jede Zunge ihm zuschwören (45 23f.)“ (Bertholet, Stellung der Isr. zu d. Fremden S. 118). Israel ist ja das Licht der Heiden (vgl. 42 6 und die Ebed-Jahwe-Stücke), für Dtjes ist die Grenze der Religion Israels die Grenze der Welt. Dem Anschluss verleihen die Fremden dadurch Ausdruck, dass sie sagen: *Jahwe bin ich zu eigen,* oder dass sie *sich mit dem Namen Jakobs nennen* (l. mit Lowth u. a. יִקָּרֵא, da יִקְרָא mit בְּשֵׁם *anrufen* bedeutet, was Jakob zu einem Gott machte), oder dass sie auf ihre Hände schreiben: לַיהוָה *Jahwe gehörig,* oder dass sie sich den Ehrennamen Israel erwählen (l. יְכֻנֶּה Oort u. a.; Dillmann-Kittel zieht dafür das Nif. יִכָּנֶה, Cheyne das Hitp. יִכַּנֶּה = יתכ׳ vor). In alter Zeit gab es wahrscheinlich selbst ein אוֹת יְהוָה, d. h. ein besonderes Zeichen, das man sich eintättowierte, um die Zugehörigkeit zu Jahwe auszudrücken (vgl. zu Gen 4 1); hier sind solche alte Stammzeichen vergessen und ist an die Sitte gedacht, nach der der Sklave den Namen seines Herrn, der Soldat den seines Feldherrn in die Haut einzeichnet. Das Verbot Lev 19 28 beweist die Verbreitung dieser Sitte; Dtjes sah in ihr nichts Böses, vgl. 49 16, ferner Hes 9 4 Gal 6 17 Apk Joh 7 3 13 16. Das Verbum כִּנָּה (vgl. 45 4) bezeichnet: einen Ehrennamen d. h. einen ehrenden Zunamen geben; das vom gleichen Verb abgeleitete arab. Kunja bezeichnet bei den Arabern gewöhnlich den Ehrennamen, den sich einer beilegt, indem er sich Vater eines bestimmten mit Namen genannten Sohnes nennt z. B. Abu Omar. Hier ist das Wort in weiterem Sinne von ehrendem Zunamen überhaupt gebraucht, wie auch JSir 47 6 David die Kunja nach den erschlagenen Zehntausend erhält vgl. I Sam 18 7; die Proselyten betrachten es als eine Ehre, sich Israeliten oder vielleicht auch blos גֵּר יִשְׂרָאֵל zu nennen.

b) 44 6–23 Die Ewigkeit und Einzigkeit Jahwes und die Thorheit des Götzendienstes.

Die Schilderung der Gedankenlosigkeit der Götzendiener, die durch eine Beschreibung der Herstellung der Bilder veranschaulicht wird, unterbricht den Zsbg von v. 8 mit v. 21. Es fehlt ihr weiter die bei Dtjes übliche rhythmische Form, sowie der in ähnlichen Hinweisungen auf die Götzen stets vorhandene Zweck, Jahwes Hoheit durch den Gegensatz um so besser hervortreten zu lassen; endlich spürt man in dieser kalten und mühsam gemachten Beschreibung nichts von dem pathetischen Schwunge Dtjes's. Die Verse 9–20 sind daher ein späterer Einschub (Duhm, Cheyne). Duhm vergleicht damit „die Bekämpfung der Bilderanbetung im B. Daniel, besonders dem griechischen, in Baruch 6 und ähnlichen Produkten der spätesten Zeit.“

Dtjes gehören dagegen an 1) v. 6–8 + v. 21 f. (abgesehen von kleineren Zuthaten) und 2) v. 23 ein sechszeiliges Lied zum Abschluss des ganzen Abschnittes 42 1—44 22.

α) 6—8 Der erste Teil des deuterojesaianischen Stückes, bestehend aus anderthalb Vierzeilern in der gewöhnlichen Distichenform. **6** Die übliche Einleitung ist hier dadurch variiert, dass Jahwe nicht nur König (vgl. schon 41 21) und Erlöser (s. 41 14) heisst, sondern auch *Jahwe der Heere* (vgl. 1 9), vielleicht in Rücksicht auf die im nächsten grösseren Abschnitt zu verkündende Niederwerfung des babylonischen Weltreichs, vgl. noch 45 13 47 4 48 2 51 15 54 5. Zu v. $6^{b\alpha}$, der Jahwes Ewigkeit konstatiert, vgl. 41 4 und bes. 48 12, sowie Apk Joh 1 8 17 22 13; in v. $6^{b\beta}$ ist der Monotheismus noch schärfer ausgesprochen als 43 10. **7** Der Beweis für v. 6^b liegt in den unbestreitbaren Weissagungen Jahwes (vgl. 41 21-29 43 8-13). Vor יִקְרָא ist nach LXX ausgefallen יַעֲמֹד וְ (Oort u. a.): *Wer ist wie ich? Er trete auf und rufe* etc., d. h. wenn es ausser mir einen Gott giebt, so melde er sich und erzähle *es,* scil. was er von künftigen Dingen zu sagen weiss, und *lege es mir dar,* setze es mir auseinander (עָרַךְ vgl. Hi 13 18 32 14). Von מִשּׂוּמִי an ist der Text unverständlich; mit Oort (nur muss man לָמוֹ nicht in לָכֶם, sondern in לָנוּ ändern; vgl. Targ. und denselben Fehler Ps 80 7 Hi 22 17), Duhm, Cheyne ist zweifellos zu lesen: מִי הִשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם אֹתִיּוֹת וַאֲשֶׁר תָּבֹאנָה יַגִּידוּ לָנוּ *Wer machte von Uranfang an das Kommende bekannt, Und was eintreffen soll, mögen sie uns melden!* **8** Für תִּרְהוּ, das nur hier vorkommt und mit dem arab. *wariha,* vor Furcht gelähmt sein, zusammengestellt wird, hat de Lagarde תִּרְהֲבוּ vom aram. רהב, aufgeregt sein, vorgeschlagen, einfacher ist die Änderung in תִּירְאוּ *fürchtet euch nicht.* Das Suff. ךָ in הִשְׁמַעְתִּיךָ ist entweder in den Plur. כֶם— (LXX) zu ändern (vgl. die Plurale zu Anfang von v. 8), oder besser ganz zu streichen. Mit וְאַתֶּם beginnt das zweite Distichon der zweiten Strophe: *Und ihr seid meine Zeugen* (vgl. 43 10 12), *ob ein Gott Oder* (l. וְאִם) *ein Fels ist ausser mir* (für בַּל־יָדָעְתִּי l. מִבַּלְעָדַי, das mit Unrecht schon hinter אֱלוֹהַּ steht). Da אֱלוֹהַּ (in Hi häufig) nie bei Jes vorkommt, ist viell. אֱלֹהִים zu lesen. Zu צוּר *Fels* vgl. zu 17 10.

β) 9—20 Die späte Einfügung (s. Vorbem. zu v. 6-23) über die Thorheit der Bilderverehrer. Zuerst **9** bis v. 11 wird der Satz, der im Folgenden bewiesen werden soll, konstatiert: die Bilderformer sind schwache Menschen und ihre Fabrikate können nicht helfen. Zu פֶּסֶל vgl. 40 19; תֹהוּ nennt Dtjes nur die Bilder selber 41 29, während er von Menschen „wie nichtig", „als nichtig gerechnet" gebraucht 40 17 23 (Duhm). Zur Bezeichnung der Götzen: חֲמוּדֵיהֶם, *ihre Lieblinge*, vgl. 1 29 und חֶמְדַּת נָשִׁים Dan 11 37. Die Punkte über הֵמָּה sollen das Wort als dem Texte fremd bezeichnen, es könnte Dittographie des vorangehenden הֶם— sein; ein Nachdruck liegt so wenig darauf, wie v. 11. Die LXX hat übrigens von v. 9^b nur das letzte Wort, doch wird man schwerlich daraufhin diesen Versteil ausscheiden. Mit עֵדֵיהֶם sind nicht die Götzen, sondern die Götzendiener als die Zeugen der Götzen gemeint 43 9; diese *sehen und merken nichts*, sind so thöricht (vgl. v. 18), nicht: sie bekommen nichts von den Thaten der Götzen zu sehen. Die Folge ihrer Thorheit ist als Absicht dargestellt: *damit sie zu Schanden werden.* **10** מִי fasst man wohl besser nicht als rhetorische Frage: wer ist auch ein solcher Thor, ein nutzloses Bild zu verfertigen? sondern wie Duhm als den Vordersatz einführend = *wer immer* (vgl. 50 10 Prv 9 4 16), worauf, mit ו eingeleitet, der Nachsatz folgt (Ges.-Kautzsch[26] § 143d): *Wer immer einen Gott gebildet hat* (meint gebildet zu haben), *ein* (blosses) *Bild hat er gegossen, um nichts zu nützen.* **11** Ein Bild bleibt's; denn alle Formeln, durch welche man es zu einem Fetisch machen will, helfen nicht, einen Gott in dasselbe zu zaubern. Das ist der Gedanke von v. 11^a, der durch die jetzige Punktation verwischt wird, welche an die Genossen des Verehrerkreises eines Bildes (חֲבֵרִים) denkt. Wenn מֵאָדָם beibehalten wird, so empfiehlt es

sich, nicht Menschen in חבריו und חרשים zu finden, also mit Duhm חֲבָרָיו, = *seine Zaubersprüche* d. h. die Sprüche des Verfertigers (vgl. 47 9 12 Dtn 18 11), und חֲרָשִׁים (vgl. 3 3) zu punktieren, sodass zu übersetzen ist: Sieh! alle seine Beschwörungen werden zu Schanden, Und die Zaubersprüche, sie kommen von Menschen her. Auch so ist מֵאָדָם fraglich; daher sieht Cheyne darin eine Verderbnis für יִכָּלְמוּ und kann nun חֹבְרָיו (Dtr 18 11 Ps 58 6) und חֹרָשָׁיו lesen: *Sieh, alle seine* (scil. des Bildes) *Beschwörer werden zu Schanden Und seine Zauberer, sie müssen sich schämen.* Bei dieser Fassung schliesst sich auch v. 11ᵇ am besten an: mögen sie alle mit ihren Zaubersprüchen und Beschwörungsformeln kommen, sie werden alle zu Schanden, das Bild bleibt לְבִלְתִּי הוֹעִיל (v. 10).

12 13 Die Art und Weise der Götzenfabrikation. **12** Die Herstellung eines Götzen aus Metall. Der Text wird verständlich, wenn מַעֲצָד ausgeschieden wird, das Jer 10 3 die Axt, ein Instrument zum Holzfällen, bedeutet. מַעֲצָד wird als Glosse zu בַּרְזֶל von einem hinzugefügt sein, der mit der LXX יחד aus v. 11 herübernahm und als ὤξυνεν (= יַחַד oder יָחֵד imperf. Hiph. von חָדַד vgl. Prv 27 18, *er schärft*, ev. הֵחַד perf.) erklärte, dann aber בַּרְזֶל als Obj. dazu fasste. Der LXX ist hier jedoch nicht zu folgen, da man weder versteht, was der Schmied mit der Axt zu thun hat, noch warum erst von der Schärfung des Instrumentes die Rede sein soll. Somit ist פָּעַל (ev. יִפְעַל) das Prädikat zu חָרַשׁ בַּרְזֶל, und der Vers besagt: *Der Meister in Eisen arbeitet mit der Kohlenglut, er formt es* (natürlich das פֶּסֶל v. 10, also ist von keinem andern Obj., auch nicht von der „Axt“, inzwischen die Rede gewesen) *mit Hämmern und verfertigt es mit seinem kräftigen Arm* (vgl. Vergils: magna vi bracchia tollunt). Diese von Duhm vorgeschlagene Korrektur, die nur eine ganz geringe Änderung des Textes erfordert und einen durchaus entsprechenden einfachen Sinn bietet, verdient den Vorzug vor den Vorschlägen von Grätz, Dillmann-Kittel (: בְּמעצד יפעל = macht es mit dem Meissel [?],) und von Cheyne (ח' ב' חָצַב במעצד mit Auslassung der folgenden zwei Wörter = der Schmied behaut [das glühende Metall] mit einem Schneideinstrument). Während der Fabrikation des Bildes merkt der Handwerker nichts von einer Kraft seines Götzen (vgl. dagegen 40 31); doch könnte das Fasten mit einem frommen Aberglauben zusammenhangen. **13** In der Herstellung eines Götzen aus Holz werden sachgemäss drei Stadien unterschieden, die Zurichtung eines Holzstückes in den richtigen Dimensionen (dazu braucht der Meister in Holz die Messschnur), die Zeichnung der Umrisse des Bildes mit dem Reissstift (בַּשֶּׂרֶד, nur hier; Kimchi: Rötel) und endlich die Ausschnitzung der Figur mit den Schnitzmessern (בַּמַּקְצֻעוֹת, ἅπ. λεγ.). Weiter führen die Worte וּבַמְּחוּגָה יְתָאֳרֵהוּ וַיַּעֲשֵׂהוּ nicht; die Verba sind schon vorher gebraucht und die veränderte Lesung des einen beruht auf einer Schrulle der Massora, die bei der zweiten Lesung zur Abwechslung entweder ein Poʿel (= er sucht ihm eine Gestalt zu geben) oder eine Anspielung auf das Subst. תֹּאַר (um die immer grösser werdende Ähnlichkeit des Bildes mit einer Menschengestalt hervorzuheben) beabsichtigte (zu der Form s. Ges.-Kautzsch[26] § 64 i), וּבַמְּחוּגָה ist Glosse zu בַּשֶּׂרֶד, die, in den Text gekommen, die beiden folgenden Verba zur Herstellung der Verbindung mit dem Folgenden erforderte. Scheiden wir daher diese drei Worte aus, so hängt כְּתַבְנִית mit dem ersten יַעֲשֵׂהוּ zusammen. Die Änderung des ersten יתארהו in יְתַכְּנֵהוּ (er stellt seine Proportionen fest) ist zu unsicher, um das zweite dann für ursprünglich anzusehen. Das Ziel eines Schnitzers ist ein Bild in der Gestalt eines Mannes und zwar eines Prachtstückes von einem Menschen. *Um in einem Hause zu wohnen*, das aber nicht ein grosser Tempel zu sein braucht, selbst ein Privathaus oder eine Privatkapelle (ein Tempelchen vgl. Act 19 24) sein kann.

14—17 Die Beschaffung des Materials für einen Götzen aus Holz. **14** *Er ging* (הָלַךְ ist vor לִכְ[רֹת] ausgefallen), *um Holz zu schlagen für seinen Gebrauch* (l. עֵצִים für אֲרָזִים mit Grätz, Cheyne nach LXX: ξύλον), *Und wählte sich eine Ulme oder Eiche* (l. mit Grätz, Cheyne וַיִּבְחַר für וַיִּקַּח, das aus v. 15 eingedrungen ist, und תִּדְהָר, s. 41 19, für das unbekannte ἅπ. λεγ. תִּרְזָה), *Die Gott gepflanzt* (l. für אֹרֶן, dessen kleingeschriebenes ן die Unsicherheit dieses Buchstaben zeigt, אֵל und vgl. zu den Bäumen, die nur Gott, nicht die Menschen gepflanzt haben, Ps 104 16) *und der Regen gross machte.* Das unverständliche וַיְאַמֶּץ־לוֹ, das nicht „gross und stark werden lassen“ bedeutet, ist mit Cheyne für nichts anderes als Dittographie des folgenden בַּעֲצֵי־יָעַר (resp. "מע) anzusehen, das seinerseits nur eine Glosse

ist. **15** *Dass es* (das Holz, עֵצִים) *Menschen zur Feuerung diene*, bildet den Abschluss von v. 14. Dieses Brennholz findet nun nur zu einem Teil seine eigentliche Bestimmung; denn zwar *nimmt er* (oder vielleicht besser nach LXX κaύσας = וַיִּקַּח *zündet er an* Klostermann, Cheyne) *davon* (מֵהֶם, Plur. bezüglich auf עֵצִים, s. v. 14) *und bekommt warm, Heizt auch damit und bäckt Brot*, aber *Er macht auch daraus einen Gott, und wirft sich davor nieder, Verfertigt daraus ein Bild und verneigt sich davor* (für לָמוֹ l. לוֹ Oort u. a.). סָגַד, auch 46 6, ist das aramäische Wort für das gewöhnliche hebr. הִשְׁתַּחֲוָה. **16** Nochmalige Schilderung der Verwendung der einen Hälfte des Holzes. Da ein Ganzes auch für die Hebräer nicht ausser zwei Hälften noch einen Rest hat, ist nach LXX עַל־גֶּחָלָיו *über seinen Kohlen* (vgl. v. 19) statt עַל־חֶצְיוֹ (über der andern Hälfte) zu lesen; ferner sind die Verba יֹאכַל יִצְלֶה umzustellen, da man das Fleisch erst brät, ehe man es isst, vgl. v. 19 und LXX (so Duhm, Oort, Cheyne). Zu der seltenen Betonung der Ultima von חַמּוֹתִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 ee. **17** Die Verwendung des Restes, d. h. der andern Hälfte, zur Bereitung eines Gottes. Das ו von לְפִסְלוֹ ist als Vav consec. zum folgenden Verb zu ziehen und die Mitte des Verses auf לוֹ zu setzen, also l. לְפֶסֶל וַיִּסְגָּד־לוֹ *zu einem Bild und verneigt sich davor*; vielleicht ist dieser Komplex aus v. 15 hier mit Unrecht eingedrungen. Auch die drei folgenden Verba sind mit Vav consec. וַיִּ׳ zu lesen. Vgl. zu der ganzen Schilderung Sap 13 11–13, ferner Horaz: Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum, Cum faber incertus, scamnum faceretne, Priapum Maluit esse deum.

18—20 Den verblendeten Götzendienern fehlen eben Verstand und Überlegung. **18** Der Singular טַח (von טחח *verklebt sein*) ist bei einem folgenden Dualsubjekt עֵינֵיהֶם nicht unmöglich, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145 o; natürlicher aber liest man mit Duhm, Cheyne den Plural טַחוּ, da das Kĕtîb von einer hier unwahrscheinlichen Auffassung herrühren könnte, die nach 6 10 Gott als den Verblender ansah und טָח (von טוּחַ *verkleben*) gelesen haben wollte. **19** יָשִׁיב אֶל־לֵב, auch 46 8 Dtn 4 39 30 1 I Reg 8 47, für das gewöhnlichere יָשִׂים א׳־ל׳. Die Wiederholung der Worre von v. 16 bestätigt die dort vorgenommenen Textänderungen (s. zu v. 16); v. 19[b] ist als Frage zu nehmen, die die Überlegung des Götzendieners ankündigte. Aber er überlegt nicht und frägt nicht, wird daher auch nicht stutzig über das Ungereimte seines Thuns. Zu תּוֹעֵבָה vgl. 41 24; בּוּל עֵץ, eigentlich das Erzeugnis eines Baumes, also = *Holzblock, Holzklotz*; doch liest Cheyne dafür פֶּסֶל עֵץ. **20** *Wer Asche liebt, den hat ein betrogenes Herz verleitet.* רֹעֶה אֵפֶר heisst weder: wer Asche, die verfliegt, weiden will, noch: wer eine angebrannte Steppe beweidet, sondern: wer an Asche, an Dingen, die zu Asche werden, seine Freude hat; diese sprichwörtliche Redensart ist hier treffend auf die Götzen, deren „andere Hälfte“ ja bereits zu Asche geworden ist (v. 15 16), angewendet. רָעָה ist das aramäische, auch im späteren Hebräisch gebrauchte Äquivalent von רָצָה (vgl. Prv 15 14) = *lieben, gern haben*; parallel ist die Redensart: *Wind lieben* Koh 1 14. הוּתַל ist Relativsatz zu לֵב und das Suff. von הִטָּהוּ bestimmt den Zusammenhang des absolut voraufgestellten רֹעֶה אֵפֶר mit dem Sätzchen לֵב הִטָּהוּ. Ein solcher Götzendiener, sagt abschliessend v. 20[b], *wird seine Seele nicht retten*, wie er erwartet (vgl. v. 17), und bleibt in seiner Verblendung, dass er nie zu der Einsicht kommt, zu erkennen, dass er an Trug sich hält (vgl. v. 19).

Mit der Beurteilung des Götzendienstes als einer Identificierung von Bild und Gott (doch vgl. zu v. 11) trifft der Verf. jedenfalls den Kern und Ursprung des Bilderdienstes nicht; aber man darf kaum zweifeln, dass der gewöhnliche Heide sich des Unterschiedes von Bild und Gott nicht klar bewusst war. Weil jedoch der Bilderdienst auf einen andern Ursprung zurückging und ihm eine tiefere Auffassung zu Grunde lag, war seine Lebenskraft viel zu zäh, als dass sie mit rationalen Argumenten so leichthin zerstört werden konnte, und hatten dergleichen Vernunftgründe keine durchschlagende Wirkung.

γ) **21 22** Die Fortsetzung von v. 6–8, die abschliessend auf die Zusammenfassung des Inhaltes von 42 1 an, die in v. 6–8 gegeben ist, zurückweist. **21** אֵלֶּה *dies*, scil. dass Jahwe einzig und allein ein Fels ist und allein prophezeien kann (v. 6–8). Eine Bezugnahme auf die Thorheit des Götzendienstes setzte voraus, dass die Israeliten selber so schlimm, wie die Heiden v. 9–20, es trieben;

dann würde Israel kaum im gleichen Augenblick, wo es eine derartige Warnung erhielt, Knecht Jahwes genannt werden und die Vergebung zugesichert erhalten (v. 21 22). Aber אֵלֶּה kann sich auch nicht auf das folgende Sätzchen: כִּי עַבְדִּי־אָתָּה beziehen; in diesem Fall dürfte אֵלֶּה nicht vor כִּי stehen. כִּי bedeutet hier *denn: Gedenke an dieses, Jakob, Und Israel, denn mein Knecht bist du.* In v. 21b ist einmal auffallend die Wiederholung von „du bist mein Knecht" in einer kleinen Variante, dann aber das unmögliche תִּנָּשֵׁנִי, dessen Suff. man mit Dativ meint übersetzen zu dürfen: „du wirst mir nicht vergessen sein". Auch die Punktation als Kal תִּנְשֵׁנִי (OORT) statuiert eine unmögliche Form mit unassimiliertem Nūn; es wird daher mit KLOSTERMANN, CHEYNE zu lesen sein: תִּטְּשֵׁנִי (von נָטַשׁ *aufgeben, verwerfen, verleugnen*), vgl. Dtn 32 15. Somit besagt v. 21b: *Ich bildete dich, Knecht bist du mir, Israel, du wirst mich nicht verleugnen;* sofort erhellt aber nun auch, dass dieser Appell an Israel, seinen Gott nicht aufzugeben, auf v. 9–20 zurückblickt, also nicht von Dtjes stammt (CHEYNE). **22** ist wieder komponiert wie v. 21: v. 22a gehört zu v. 21a und v. 22b ist eine Aufforderung, die den Appell v. 21b fortsetzt und zu der Verse wie 31 6 55 7 zu vergleichen sind (CHEYNE). So bleibt als älterer Text ausser v. 21a noch v. 22a, die kräftige Betonung der Sündenvergebung (zu dem Vergleich: so schnell und spurlos wie eine Wolke, s. Hos 6 4 13 3 Hi 7 9 30 15): Israel ist Jahwes Knecht (das wird hier am Ende des Abschnitts nochmals hervorgehoben, s. zu v. 23) und seine Sünden sind vergeben; die Verheissungen Jahwes werden sich erfüllen und Jahwe als Fels sich erweisen.

Mit v. 21a 22a haben wir die zweite Hälfte zu dem zweiten Vierzeiler, dessen erste Hälfte v. 8 ist. Dass durch v. 21b 22b ein verwischtes Stück dtjesajanischen Gutes ersetzt sei (CHEYNE), ist nicht anzunehmen; v. 21b 22b standen einst am Rande und sind von da in den Text hineingeschoben. v. 21b 22b sollten die Klammer bilden, die v. 9–20 mit v. 21a verbinde.

δ) **23** Ein sechszeiliges Lied, in dem der Prophet, von Freude erfüllt, Himmel und Erde zum Jubel über die Erlösung auffordert, vgl. 42 10–13 45 8. Das Lied bezeichnet das Ende des Abschnitts über Israel den Knecht Jahwes und seine sichere Zukunft 42 1—44 23. רָנּוּ, hinten betont wie חֲמוֹתִי v. 16 (s. dort). עָשָׂה Perf. der Gewissheit: die Erlösung ist soviel wie bereits geschehen. תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ sind hier im Gegensatz zu dem Himmel *die Erdentiefen,* nicht die Unterwelt allein, aber diese auch nicht ausgeschlossen. פִּצַח mit רִנָּה, ebenso 14 7. וּבְיִשְׂרָאֵל יִתְפָּאָר *Und an Israel verherrlicht er sich,* eigentlich: er windet sich mit Israel einen Ruhmeskranz.

3) 44 24—48 22 Cyrus, der Gesalbte Jahwes, und der Sturz der babylonischen Weltmacht.

a) 44 24—45 25 Cyrus berufen zum Streiter für die Sache Jahwes und Israels.

α) 44 24—45 7 Jahwe beruft Cyrus und verleiht ihm den Sieg.

Der Abschnitt giebt das Thema des ganzen folgenden Teiles 44 24—48 22, ähnlich wie 42 1–9 für den vorigen Teil; wie dort (42 10–13) ein Lied den Einschnitt markiert, so folgt auch 45 8 ein solches. Der Stellung, die der Abschnitt einnimmt, und der Bedeutung, die er für das Folgende hat, gemäss beginnt Dtjes mit einer Fülle von neuen Epitheta in der sehr oft zu Anfang üblichen Doxologie Jahwes. Diese reicht von 44 24–28 und klingt

aus in die Nennung des Cyrus mit Namen. In 45 1–7 werden die Hauptpunkte hervorgehoben, die für die Beurteilung von Cyrus' Erfolgen von Wichtigkeit sind: Seine Siege sind Jahwes Geschenk, und der Zweck, den Jahwe dabei verfolgt, ist das Heil Israels und die allgemeine Anerkennung Jahwes als des einzigen Gottes.

Kittel ZATW 1898, 149—162 hält es für wahrscheinlich, Dtjes habe besonders in diesem Abschnitte dem offiziellen babylonischen Sprachgebrauche nachgebildete Ausdrücke gewählt, und zwar in der Absicht, Cyrus günstig zu stimmen. Cheyne (I s. 138) macht dagegen mit Recht geltend, dass leichter ein unbewusster Einfluss der babylonischen Sprache anzunehmen sei und dass übrigens selbst sichere Parallelen im Ausdruck noch nicht für direkte Beeinflussung beweisen können; sonst müssten manche hebräische Schriftsteller die Amarna-Briefe gelesen haben.

Für die genaue strophische und stichische Gliederung bietet der Text einige Schwierigkeiten, doch scheinen fünf Strophen zu je fünf, durch eine Cäsur geteilte Langzeilen intendiert zu sein (Duhm). Zu 44 23–28 vgl. auch Budde ZATW 1891, 235f. (zu 44 23 s. aber oben zu d. St.).

24 25 Jahwe, der Schöpfer des Alls, der die Weissagungen der babylonischen Wahrsager zu nichte macht. **24** ist fast ganz aus Bestandteilen zusammengesetzt, die wir schon früher bei Dtjes trafen: zu גֹּאַלְךָ vgl. 41 14, zu יֹצֶרְךָ מִבֶּטֶן v. 2, zu עֹשֶׂה כֹּל (mit Tonzurückziehung und Dag. forte conj. in כֹּל Ges.-Kautzsch[26] § 20 f.) s. 45 7 und zu רֹקַע הָאָרֶץ s. 42 5. Das Kĕtīb מִי אִתִּי, *wer war mit mir?* = niemand half mir dabei, ist besser als das Ḳĕrē מֵאִתִּי, von mir aus, = aus eigenem Antrieb; die Allmacht soll hervorgehoben werden, nicht die Selbständigkeit der Entschliessung. Der zweite Stichos wird bei כֹּל zu schliessen sein, obschon er bei dieser Einteilung bedeutend kürzer ist als die zwei andern; aber den dritten erst mit לְבַדִּי beginnen, ist schwerlich angezeigt, da dadurch der dritte auch nicht viel länger und der genaue Parallelismus gestört wird und ausserdem לְבַדִּי sonst nicht zu Anfang steht. **25** Wenn es heidnische Prophezeiung giebt, so wird sie Lügen gestraft; es liegt darum kein direkter Widerspruch gegen 41 26 vor, allerdings aber eine Präcision, die eine Modifikation der früheren Aussagen einschliesst. בַּדִּים sind wie Jer 50 36 *die Schwätzer, Lügner,* ihre אתות nicht die Zeichen, die sie thun, sondern *die Wahrzeichen, die Omina,* z. B. die Stellung der Sterne, nach denen sie die Zukunft, hier wohl den Sieg der Babylonier, voraussagten; vgl. Cap. 47. יְסַכֵּל vgl. II Sam 15 31, קֹסְמִים s. zu 2 6.

26—28 Jahwe, der die Weissagung seiner Propheten bestätigt (מֵקִים, Gegensatz zu מֵפֵר v. 25). **26** דְּבַר und עֲצַת, *Wort* und *Rat* scil. *Plan,* sind einander parallel und bezeichnen beide die prophetische Verkündigung über die Zukunft; beide sind auf dem Wege feste Begriffe zu werden, „das Wort" bedeutet soviel als Gottes Wort (40 6) und „der Rat" soviel als der göttliche Heilsplan, der Plan über die ganze künftige Gestaltung der Dinge (vgl. יוֹעֵץ 41 28). Immerhin aber sollen nach unserer Stelle die Heiden diesen eschatologischen Plan noch nicht wissen, wie nach 19 12 17 (s. dort), hier wird er erst durch die Knechte und Boten Gottes verkündet. Es ist nämlich עֲבָדָו *seine Knechte* zu lesen, der Singular ist hier, wie 43 10, nicht zu halten, da gemäss dem parallelen מַלְאָכָיו nicht von dem Gottesknecht im spec. Sinne, aber auch nicht von einem einzelnen Propheten (weder von Jeremia, noch Dtjes selber) die Rede ist und da der Gegensatz zu den falschen Weissagungen der baby-

lonischen Propheten die Übersetzung: das Wort über seinen Knecht, den Plan über seinen Boten (, wobei man sing. lesen müsste), verbietet. Dtjes hat dabei nicht bestimmte Personen im Auge; seine Aussage lautet allgemeiner: Jahwe verwirklicht sein Wort und seinen Plan, die er von jeher durch seine Propheten und Gesandten verkündet hat. Die Entfernung von מַלְאָכָיו und die Änderung in עֲצָתוֹ, die Budde vorschlägt, retten das leicht entbehrliche und nach seiner Herkunft leicht verständliche, weil nochmals (v. 28) vorkommende Wort יַשְׁלִים gegen das charakteristische und durch den Gegensatz von v. 25 gestützte מַלְאָכָיו. יַשְׁלִים stammt nämlich aus v. 28, wo darauf, mit וְלֵאמֹר eingeführt, die offenbar in v. 26 nur verstümmelt erhaltene folgende Verszeile nachgebracht wird. Nach מַלְאָכָיו ist daher zu lesen: הָאֹמֵר לִירוּשָׁלַם תּוּשַׁב וּלְהֵיכָל תִּוָּסֵד (תּוּשַׁב ist תִּבָּנֶה vorzuziehen, weil dies in der folgenden Verszeile wiederkehrt) *Er, der von Jerusalem spricht: es sei bewohnt, und vom Tempel: werde gegründet!* (Duhm, Cheyne). Die dritte Zeile: *Und zu den Städten Judas* (es ist dafür nicht: „den Ruinen des Landes“ zu lesen; denn das Ἰδουμαίας des cod. Vat. in LXX geht nicht, wie Duhm annimmt, auf ein hebr. אֲדָמָה zurück, sondern ist Verderbnis des von cod. Sin., Alex. etc. erhaltenen Ἰουδαίας, resp. -δέας): *sie werden gebaut und ihre* (scil. Judas, das auch Ps 114 2 femin. ist) *Trümmer richte ich auf.* **27** צוּלָה, das nur hier vorkommt, = מְצוּלָה, *Wassertiefe, Wasserschlund* ist ein Bild für die Hindernisse, die sich der Heimkehr Israels entgegenstellen vgl. 43 2. Eine Anspielung auf die Kriegslist Cyrus' bei der Eroberung Babels liegt umsoweniger vor, als die Erzählung Herodots von der Ableitung des Euphrats unrichtig ist; dagegen ist das Bild wohl durch die Erinnerung an Ex 14 15 beeinflusst. **28** Der fünfte Stichos v. 28[a] nennt Cyrus; auf diesen Gipfelpunkt zielte die ganze Darlegung von v. 24–27 hin: *Cyrus* (hebr. Koresch, nach dem persisch-babylonischen Kurusch, Kurasch) רֹעִי, mein Hirte, der, der in meinem Auftrag und unter meinem Befehl eine Herrscher-, eine Führerstellung einnimmt. Dass רֹעֶה oftmals als Titel von Königen und Herrschern gebraucht wird, ist zweifellos (vgl. Jer 3 15 Hes 34 7 etc.); gleichwohl wird mit Kuenen (Volks- und Weltrel. 132), Stade (Gesch. Isr. II, 72), Oort u. a. רֵעִי *mein Freund, mein Genosse* zu punktieren sein (vgl. Sach 13 7), diese inhaltsvollere Bezeichnung entspricht der hervorragenden, mit soviel Feierlichkeit eingeleiteten Stelle viel besser. Jahwes Freund ist Cyrus, er ist der Vollstrecker von Jahwes Willen. חֵפֶץ hat bei Djes 46 10 48 14 [53 10] die Bedeutung: Wunsch, Vorhaben, Anliegen; das liegt schon auf dem Wege zu der späteren Bedeutung: Angelegenheit, Geschäft, Ding 58 3 13 Koh 3 1. Über v. 28[b] vgl. v. 26; diese nachträgliche Verbesserung von v. 26 hat später zur notdürftigen Verbindung mit v. 28[a] die Änderung des ursprünglichen Anfangs הָאֹמֵר in וְלֵאמֹר erlitten („und zwar, dass er sage“ etc.) und beruht auf der Meinung, dass Dtjes Cyrus selber den Befehl zum Aufbau der Stadt und des Tempels geben lasse (vgl. Esr 6 3–5 1 1 2 und Josephus Antiq. XI 1, 2).

45 1 2 Jahwe zieht Cyrus voran und öffnet ihm die Thore der Städte. **1** LXX setzt hinter יְהוָה ὁ θεός, das mit Duhm als הָאֵל in den Text aufzunehmen ist; dadurch wird die erste Verszeile, die mit לְכוֹרֶשׁ zu schliessen ist, noch regel-

mässiger. Cyrus heisst hier *der Gesalbte* (מְשִׁיחַ) der Messias *Jahwes,* d. h. der von Jahwe zu seinem Beauftragten und Vertreter Geweihte; der Gedanke eines Messias im Sinn des christlichen Χριστός liegt völlig fern, sondern wie der israelitische König Jahwe besonders nahesteht, als dessen Stellvertreter und als Vollstrecker des Willens seines Herrn, so ist hier Cyrus der Vertrauensmann und Schützling Jahwes in besonderer Mission. Wie wenig das Wort im AT die specielle Bedeutung des zukünftigen idealen Königs hatte, zeigt seine Anwendung auf die Patriarchen (Ps 105 15). Vgl. רֵעִי 44 28. Mit אֲשֶׁר beginnt die zweite Zeile; zu הֶחֱזִיק בִּי׳ vgl. 41 13 42 6 und תָּמַךְ בְּ 42 1; für לְרַד, das man als Infin. von רָדַד *niedertreten* (Ps 144 2) = רֹד erklärt (s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 p), liest man am besten לְהַחֲרִיד *um in Schrecken zu setzen vor ihm Völker* vgl. 41 2, sowie Hes 30 9 Sach 2 4 (, dagegen liest Wellh. לוֹרִיד = לְהוֹרִיד, *um zu stürzen,* Grätz und Perles לִרְדּוֹת *zu treten,* Klostermann und Cheyne לַחֲרֹד, *sodass in Schrecken geraten*). לְפָנָיו ist wohl, da es in der folgenden Zeile wieder erscheint, zu streichen; 41 2 wird die Einsetzung desselben, sowie die Heraufnahme des folgenden Hemistichs über die Könige veranlasst haben; über diesen s. zu v. 5b, wohin er wohl gehört (Duhm). Die dritte Zeile spricht von der Eroberung der Städte, deren Thore Cyrus nicht verschlossen bleiben sollen. Erst 2 folgt die eigentliche Anrede an Cyrus. הֲדוּרִים, ἅπ. λεγ. (zu dem Partic. הָדוּר 63 1 s. dort), soll nach der gewöhnlichen Erklärung „Anschwellungen", tumidi montes (Ovid), bedeuten; LXX hat aber καὶ ὄρη, = וְהָרִים (vielleicht וַהֲרָרִים zu lesen) *und Berge,* was nach 40 4 (vgl. bes. Sach 4 7) auch dem von Houbigant u. a. wegen v. 13 vermuteten הַדְּרָכִים, „die Wege", vorzuziehen ist. Für das Hiph. אוֹשִׁיר verlangt Ḳerē das Pi. אֲיַשֵּׁר (vgl. v. 13), wohl weil dem Hiph. die übertragene Bedeutung zukommt. In der letzten Zeile der Strophe fällt das femin. דַּלְתוֹת gegenüber dem masc. in v. 1 auf; man darf aber schwerlich an seine Stelle mit Duhm das בְּרִיחֵי vor בַּרְזֶל setzen, obschon dabei auch das Metrum gewänne, da Ps 107 16 wohl ohne Veränderung v. 2b aufgenommen hat. Zu unserm Vers ist Herodots Beschreibung (I, 179) von Babylon mit den hundert ehernen Thoren zu vergleichen.

3—5a Jahwe giebt Cyrus die verborgensten Schätze; sein Zweck dabei ist zunächst Israels Zukunft. **3** אוֹצְרוֹת חֹשֶׁךְ, wie das parallele מַטְמֻנֵי מִסְתָּרִים bezeichnet die versterktesten, in dunkelsten Kammern aufbewahrten Reichtümer. Da Cyrus' Sieg über Krösus bereits davongetragen ist, kann Dtjes sehr wohl von fabelhaften Schätzen gehört haben, die Cyrus in Sardes, „der reichsten Stadt Asiens nächst Babel" (Xenophon Cyrop. VII, 2, 11), erbeutete, und nun soll Cyrus auch Babel selber in Besitz nehmen, wo der Raub der ganzen Welt zusammengetragen ist (vgl. Hab 2 6-9 Jer 50 37 51 13). Aus מַטְמוֹן, eigentlich die unterirdische Vorratskammer, ist im Aram. durch Assimilation von ט an מ das im NT gebräuchliche μαμωνᾶς geworden (Dalman Gr. des jüd.-pal. Aram. 135). Am Ende von v. 3a ist nicht nach LXX ein zweites Verbum zu ergänzen; vielmehr ist לְמַעַן תֵּדַע, das das Metrum beschwert und mit den beiden לְמַעַן v. 4 und v. 6 sich stösst, zu entfernen (Duhm, Cheyne). Hier stellt Dtjes nur seine Verheissung v. 3a durch den Hinweis auf den, der Cyrus beruft, sicher; dass er erwartete, Cyrus werde mit aller Welt (v. 6) Jahwes Einzig-

keit erkennen, ist zwar nicht zu bezweifeln. Der Erfolg gab allerdings seiner Hoffnung nicht recht. Cyrus betrachtete sich wohl infolge seiner Siege als Liebling der Götter; aber der Polytheismus, den seine Inschriften vertreten, zeigt, dass der Weissagungsbeweis, der Dtjes die Hoffnung, dass alle Welt Jahwe anerkennen werde, unwiderleglich zu begründen schien, Cyrus unbekannt blieb, resp. für Cyrus keine Überzeugungskraft hatte. Zu קְרָא בְשֵׁם vgl. 43 1. 4 giebt das Ziel der Berufung des Cyrus; es wird nachdrücklich vorangestellt, sodass וָאֶקְרָא, das v. 3^b wieder aufnimmt, den Sinn hat von: *Darum rief ich dich* etc.; eigentlich: Um meines Knechtes willen geschahs, dass ich dich rief. So hoch Cyrus steht, er ist nur das Werkzeug, das Ziel ist Israel (Duhm). Zu אֲכַנְּךָ vgl. 44 5 und die Ehrennamen in 44 28 45 1. Wegen καὶ προσδέξομαί σε der LXX, das 42 1 für רָצָה steht, mit Klostermann, Cheyne אֶרְצְךָ, ich liebe dich, für אֲכַנְּךָ zu lesen und אֲאַזֶּרְךָ (v. 5) als blosse Variante zu dem letzten Hemistich von v. 4 zu entfernen, scheint gewagt; zur Einleitung von v. 6 bedarf es einer bestimmten Aussage über das, was Jahwe thut, und אֲכַנְּךָ bietet für sich keinen Anlass zu Zweifeln. וְלֹא יְדַעְתָּנִי, 41 25 (s. dort) steht scheinbar das Gegenteil; aber dort ist von dem die Rede, wozu Cyrus gelangen soll, hier von dem, was schon ist: Jetzt, da Jahwe ihn schon beruft, ihn mit Ehrennamen auszeichnet, weiss Cyrus wohl noch nichts von ihm; aber gerade diese Berufung durch Jahwe und die Siegeslaufbahn des Berufenen werden dazu führen, dass es anders wird (vgl. v. 6). 5^a betont nochmals die Einzigkeit Jahwes, worauf alles ankommt. Ist das so, so müssen Cyrus' Erfolge von Jahwe herrühren.

5^b—7 Das letzte Ziel ist die allgemeine Anerkennung Jahwes als des einen Gottes. 5^b giebt die Vorbereitung auf לְמַעַן (v. 6), ist aber zu kurz zu einer ganzen Verszeile. Der Gürtung des Cyrus entspricht sehr gut die Entgürtung d. h. die Entwaffnung der Könige v. 1; darum setzt wohl mit Recht Duhm die Worte: *Die Hüfte der Könige entgürte ich* aus v. 1, wohin sie vom Rande, wo der Schreiber den zuerst ganz vergessenen v. 5 nachtrug, geraten waren, an den Anfang von v. 5^b. Auch das וְלֹא יְדַעְתָּנִי erweckt Bedenken wegen des Endes von v. 4 und des Anfangs von v. 6; es mag ein unrichtiger Ersatz für den unleserlich gewordenen Schluss der am Rande nachgeholten Verszeile sein. **6** Wenn es wirklich eine Femininform מַעֲרָבָה giebt und nicht das Suff. הָ— zu lesen ist, so wird man auch hier שֶׁמֶשׁ entfernen dürfen, wie 41 25. **7** Alles ohne Ausnahme ist Jahwes Werk, die Natur vom Lichte bis zur Finsternis, und das Glück und Unglück in der Geschichte der Völker; שָׁלוֹם, der Gegensatz zu רָע, zeigt, dass nicht an das moralische Böse gedacht ist. Wohl liegt in diesen Worten auch die Abweisung jeglicher dualistischen Lehre, aber nur in gleicher Weise, wie auch jeder Polytheismus verworfen ist. An einen Unterricht für Cyrus und seine Bekehrung vom persischen Dualismus denkt der Prophet nicht, auch wenn er vom persischen Glauben wusste und wenn die Perser schon damals so scharf das gute und böse Prinzip unterschieden; die ganze Welt soll zum Monotheismus bekehrt und nicht nur die Perser vom Dualismus geheilt werden. Das zweite בּוֹרֵא ist zu entfernen und hinter יהוה nach LXX הָאֵל einzusetzen (Duhm); so wird dem Metrum beider Zeilen ge-

holfen. Mit עֹשֶׂה כָל־אֵלֶּה schliesst der Prophet diesen Abschnitt, den er mit עֹשֶׂה כֹּל begonnen hat (44 24).

β) 45 8 Ein lyrisches Intermezzo, der Stellung nach parallel zu 42 10 11, der metrischen Form nach zu 44 23: Wenn die wahre Religion triumphiert (v. 6 7), so ist die ganze Welt von Segen und Heil erfüllt. הַרְעִיפוּ ist mit Recht als Impera. punktiert; die Himmel sind angeredet, ihnen ist Befehl erteilt, so wird gleichsam der ganze Heilsmechanismus in Gang gebracht: die Himmel wirken auf die Wolken, die Wolken auf die Erde u. s. w. vgl. Hos 2 23–25 und Jes 55 10. Vom Himmel herab kommt צֶדֶק (vgl. Ps 85 12[b]), d. i. *das Recht*, die rechte himmlische Ordnung, wie sie sein soll, daraus gehen auf Erden hervor יֶשַׁע *Heil, Wohlfahrt* und צְדָקָה *Gerechtigkeit* unter den Menschen, der der himmlischen Ordnung entsprechende Zustand. Das ist der צֶמַח יַהְוֶה, von dem auch 4 2 weiss, vgl. ferner 11 1–8 32 15–18. Leider sind die zwei mittleren Zeilen unvollständig: hinter אֶרֶץ fehlt das Obj., möglicherweise רַחְמָהּ (Duhm, Cheyne vgl. 55 10): *öffnen wird die Erde ihren Schoss,* und hinter יֶשַׁע ein zweites Subjekt, etwa שָׁלוֹם (Duhm, oder אֱמֶת): *Dass wachsen* (l. vielleicht besser יִפְרְחוּ) *Heil und Friede* (oder *Treue* vgl. Ps 85 12[a]). Zu תַּצְמִיחַ ist אֶרֶץ Subj.: *Und Gerechtigkeit lässt sie sprossen zumal* mit יֶשַׁע und שָׁלוֹם. Das ist die herrliche neue Zeit, die Jahwe schafft; für die Perspektive, die Cyrus' Siege dem Propheten bieten, steht diese Neuschöpfung Jahwes schon vollendet da (vgl. das Perf. בְּרָאתִיו, dessen Suff. nicht auf Cyrus, sondern nur auf das geschilderte Heil gehen kann, weshalb man vielleicht dafür das Femin. ־ָהּ oder den Plur. ־ָם zu lesen hat).

γ) 45 9–25 Die Rechtfertigung der Wahl des Cyrus zum Werkzeug für die Herbeiführung des Heils.

Dieser Rechtfertigung dient in direkter Weise der erste kleinere Abschnitt v. 9–13, aber ebenso, wenn auch indirekt, die beiden folgenden v. 14–17 und v. 18–25, welche zeigen, wie Cyrus' Thaten zur Verherrlichung Israels und dann zur Anbetung Jahwes in der ganzen Welt führen. Es mochte Israeliten geben, denen es unglaublich erschien, dass der persische Eroberer das Werkzeug Jahwes sein sollte; jedenfalls aber sollten solche Bedenken, wenn sie noch nicht aufgestiegen waren, zum Voraus zurückgewiesen werden.

Das Metrum der drei Stücke ist verschieden: v. 9–13 weist dreihebige Vierzeiler auf, während v. 14–25 aus den auch 44 24—45 7 angewandten, durch die Cäsur in ungleiche Kola geteilten Langzeilen besteht, die sich in v. 14–17 zu zwei Fünfzeilern und in v. 18–25 zu drei siebenzeiligen Strophen gruppieren lassen. Zu v. 14–25 vgl. Budde ZATW 1891, 236.

א) **9—13** Vier Tetrasticha; v. 10 und v. 13[bβ] sind sekundär. Gottes Souveränetät gegenüber den Menschen wird scharf betont. Gott ist der Schöpfer, die Menschen daher ihm gegenüber nicht mit mehr Recht ausgestattet, als eine Scherbe dem Töpfer gegenüber, dessen Thun schon in Jer 18 1–8, wenn auch in anderer Wendung, zur Veranschaulichung der Freiheit und Macht Gottes gebraucht ist; vgl. auch Rm 9 20–24. Hier wird aber das Hauptgewicht auf die Nichtigkeit der Menschen gelegt, vgl. schon 40 15 17 22, darum ist auch von ihnen die völlige muslimische Unterwürfigkeit zu fordern, vgl. Hi 4 19–21.

9 אֶת־ bedeutet beidemal *mit, bei; eine Scherbe unter den Scherben* d. h. nicht mehr als eine Scherbe. Für וּפָעָלְךָ ist besser וּפָעֳלוֹ (event. וּפֹעַל לְפֹעֲלוֹ) und für לוֹ vielmehr לְךָ zu lesen: *Und sein Werk* (ev. *Und ein Werk zu seinem Bildner*): *Hände hast du nicht!* = Macht hast du nicht!

10 ist eine Glosse (Duhm, Cheyne), da der Inhalt weder zu dem Bilde von v. 9 noch zu der Sache, um die es sich handelt, passt und den Zusammenhang von v. 9 mit v. 11 zerreisst (vgl. v. 11).

11 Die Anwendung des Bildes von v. 9, in der Jahwe mit besonderer Absicht *der Bildner* Israels genannt ist: *Über das Kommende wollt ihr mich befragen* (l. mit Secker u. a. תְּשְׁאָלוּנִי, das ת ist nach vorangehendem ת ausgefallen) *Und über das Werk meiner Hände* über das, was ich zu thun habe, *mir Vorschriften geben?* עַל־בָּנַי ist eine עַל־פֹּעַל יָדַי falsch erklärende Glosse, vgl. 29 23 (Duhm, Cheyne), die auf dem Niveau von v. 10 steht. Die beiden Fragen entsprechen ganz denen in v. 9, und als Frage gefasst stimmen die beiden Verba besser zusammen, als wenn man sie in ironischem Sinne nimmt: „ihr werdet mich wohl über die Zukunft fragen müssen und mir sie anheimstellen", wobei der Nachdruck, der auf „mich" und „mir" gelegt wird, im Hebr. nicht begründet ist. **12** leitet v. 13 ein, giebt aber den Grund an, warum die Fragen der Israeliten über die Wahl des Cyrus so durchaus ungereimt sind: Er, der ja der Schöpfer der Welt und der Menschen ist, etc., hat ihn als sein Werkzeug berufen. Hier liegt der Nachdruck auf אָנֹכִי und אֲנִי יָדַי (ich, meine Hände = meine Hände). Zu צְבָאָם vgl. 40 26. **13** בְּצֶדֶק wie 42 6 = völlig dem Recht entsprechend, mit Fug und Recht; *er* scil. Cyrus, der Perser, und kein andrer, *soll meine Stadt bauen Und meine Gefangenen in die Heimat entlassen.*

$13^{b\beta}$ (von לֹא בִמְחִיר an) ist ein späterer Zusatz, der die Wirkung von v. 9–13 sehr beeinträchtigt. Die Frage war keineswegs die Entschädigung für Cyrus, auch nicht nur die Entlassung der Gefangenen; ausserdem ist das wiederkehrende אָמַר י׳ (s. v. 11^a) verdachterweckend, widerspricht der Inhalt dem von 43 3 4, und endlich hat Dtjes v. 14–17 ganz anderes zu melden (Duhm, Cheyne).

ב) **14—17** Zwei Strophen aus je fünf Langzeilen. Die aus Miṣraim, Kusch und Seba von Cyrus weggeführten Gefangenen werden auf ihrem Vorüberzug an dem wiederhergestellten Israel anerkennen: bei Jahwe allein ist Heil, Israel ist einzig von allen Völkern gerettet. Auf diese dramatische Weise ist der Zusammenbruch der heidnischen Religionen und die Herrlichkeit der israelitischen Religion dargestellt.

14 Der erste Fünfzeiler. Der Text bietet formell und inhaltlich Schwierigkeiten: Das doppelte יַעֲבֹרוּ stört, dann aber ist nicht verständlich, wie davon die Rede ist, dass der „Erwerb" und der „Handelsertrag" „gehen" („übergehen" oder „vorübergehen") und den Israeliten, statt Cyrus (vgl. 43 3 4), gehören soll, und dass die Sabäer in Ketten sich Israel anbieten sollten. Es hilft nicht, wenn mit Oort יְגֵעֵי und סֹחֲרֵי gelesen wird, weil doch nicht nur die sich müde arbeitenden und die Handel treibenden Leute die Wegführung verdienen; aber es genügt auch nicht, mit Duhm עָלַיִךְ יַעֲבֹרוּ zu streichen und לוֹ und אַחֲרָיו (auf Cyrus bezüglich) zu lesen, da der verwunderliche wandelnde Erwerb bleibt. Es ist mit Cheyne eine eingreifendere Redaktion anzunehmen, welche nach der späteren Ansicht, die Dtjes selber nicht vertritt, den Zusammenfluss der Reichtümer der Welt in Jerusalem hier ausgesprochen sehen wollte (vgl. 60 9–11 61 5 f. und s. bei 23 18). Demnach ist einmal das Sätzchen von וְלָךְ bis zum zweiten יַעֲבֹרוּ eingefügt und daran gedacht, dass den heimkehrenden Israeliten die Heiden mit ihren Reichtümern nachziehen: dir sollen sie gehören, hinter dir ziehen, in Fesseln sich fortbewegen; dann ist aber auch mit Cheyne גָּלוּת für יְגִיעַ und שְׁבִי für סַחַר zu lesen: *So spricht Jahwe der Heere* (צְבָאוֹת ist wahr-

scheinlich nach v. 13[b] hierher zu setzen, DUHM): *Die Gefangenen Ägyptens Und die Weggeführten von Kusch und die Sabäer, die hochgewachsenen* (vgl. 18 2), *Werden an dir vorüberziehen* .... Der Schluss der dritten Zeile ist durch den späteren Einschub verdrängt. *Und werden vor dir niederfallen und zu dir flehen: Nur in dir ist Gott und keiner sonst, keinerlei Gottheit.* Zu den Völkernamen s. 43 3.

15–17 Das Bekenntnis der Heiden (s. 43 10 und vgl. 53 1) führt den Schlusssatz von v. 14 weiter aus mit einem Hinweis auf das Geschick Israels, das von dem aller andern Völker verschieden ist. **15** Für אַתָּה, das man nach dem בָּךְ v. 14[b] auf Israel beziehen sollte, aber nach v. 15[a] nur auf אֵל, obwohl nachher gleich wieder von, nicht zu Gott gesprochen wird, gehen könnte, ist mit KLOSTERMANN, CHEYNE zu lesen: אִתָּךְ *bei dir,* Israel! Das giebt einen vortrefflichen Sinn: *Fürwahr, bei dir birgt sich Gott! Der Gott Israels ist ein Retter!* Also: die Heiden erkennen, dass Israel der Mittler ist zwischen Gott und der Welt, das Volk, in dem Gott sich kund thut (vgl. Ps 76 2); Israel ist בְּרִית עָם und אוֹר גּוֹיִם (s. 42 6). In v. 15 darf man weder יִשְׂרָאֵל, noch מוֹשִׁיעַ streichen, höchstens für das erste das Suffix lesen, also אֱלֹהַיִךְ. Wenn dann v. 18[a] Israel doch in dritter Person erscheint, so ist das durch die Gegenüberstellung der Heiden v. 17 motiviert. **16** Die Verba sind als Perfekta zu übersetzen; die vorüberziehenden Gefangenen konstatieren Thatsachen; v. 6 hat sich verwirklicht: Cyrus hat den Sturz des Heidentums gebracht. כֻּלָּם ist für die zweite Hälfte der Langzeile zu kurz, LXX hat πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ; es ist daher zu lesen כָּל־קָמָיו (DUHM) oder כָּל־מִתְקוֹמְמָו (CHEYNE) = *alle seine Gegner,* alle, die gegen Jahwe aufgetreten sind. *Allzumal sind abgezogen mit Schimpf die Bilderkünstler* l. mit CHEYNE צְלָמִים für das zweifelhafte צִירִים. **17** Der Kontrast zwischen Israel und den Heiden ist so gewaltig, die Rettung Israels so wunderbar, dass sie definitiv für Jahwe entscheidet; *nie,* so sagen darum die Heiden, nun die Israeliten wieder anredend, *werdet ihr zu Schanden bis in alle Ewigkeit!*

ג) **18–25** Drei Strophen zu je sieben Langzeilen. Die Rettung Israels liefert den Heiden den definitiven Beweis, dass ein Gott in Israel ist (v. 15); aber er ist (so erklärt Dtjes v. 18–25, das Wort der Heiden aufnehmend) in ihm nicht verborgen, er hat offen geredet und nicht im Versteckten. Werden darum den Heiden erst seine Weissagungen bekannt, so wird vor ihm jedes Knie sich beugen, jede Zunge ihm zuschwören v. 23. Man sieht, welche Wichtigkeit für Djes der Weissagungsbeweis hat; mit diesem kombiniert überzeugt Israels Geschichte die ganze Welt.

18 19 Jahwe, der die Erde zum Wohnen, nicht zur Einöde geschaffen hat, hat auch nicht im Verborgenen geredet, sondern sein Wort, das Wahrheit ist, offen verkündet. **18** כִּי knüpft an v. 17[b] an: niemals werdet ihr zu Schanden, *denn* Jahwes Wort ist wahr und sein Plan ist, durch Israels Heil die Heiden zu seiner Erkenntnis zu bringen. Konstruktion und Metrum sind in v. 18 schwierig: הוּא הָאֱלֹהִים schiesst über das Metrum der ersten Zeile hinaus und schiebt sich störend zwischen den Schöpfer des Himmels und den Bildner der Erde hinein. Am Ende des Verses, resp. der vierten Zeile, fehlt dagegen die eine Hälfte; diesen Mangel wird man mit dem Überfluss zu Anfang decken dürfen, indem man am Ende der vierten Zeile hinzufügt: אֱלֹהִים מִבַּלְעָדַי (vgl. v. 21).

Interessant ist die neue Ausführung der dritten Zeile: *Nicht zur Einöde hat er die Erde geschaffen, zum Wohnen hat er sie gebildet.* Dieser Satz bildet in doppelter Weise die Unterlage zum Folgenden: einmal ergiebt sich daraus, dass Jahwe nicht das Verborgene liebt und nicht in der Einöde zu suchen ist, andererseits dass das Ziel seiner Wege nicht die Vernichtung, sondern das Heil der Menschen ist (v. 22). Einen Gegensatz zu Gen 1 2 enthält der Satz nicht, aber wenn Djes Gen 1 gekannt hätte, würde er wohl sich anders ausgedrückt haben, damit man hinter seinen Worten nicht etwa eine Polemik gegen Gen 1 2 suche (Duhm). **19** Jahwes Offenbarung geschah nicht בַּסֵּתֶר in geheimnisvoller Verborgenheit, auch nicht *in einem finsteren Lande* (wegen des Metrums ist wohl mit Duhm und Cheyne מְקוֹם, an einer Stätte, Orakelstätte, zu streichen), d. h. wohl nach Jer 2 6, in einer Wüstenei, in ödem unbewohntem Lande, an einem entlegenen Orte; dass Dtjes gerade hier, wo er auf die Rede der Ägypter (v. 15) Bezug nimmt, an den Amonkult in einer Oase der Wüste denke, liegt doch nahe, andernfalls kann man das finstere Land als die Unterwelt verstehen. Nicht in geheimnisvollem Halbdunkel, in unzugänglicher verborgener Gegend, an entlegenen Orten, in Mysterienkult und Nekromantie ist Jahwe zu suchen (vgl. Dtn 30 11–14). In der zweiten Zeile ist dem Sinne von v. $19^{a\alpha}$ entsprechend zu lesen בְּתֹהוּ: *In der Einöde* (v. 18 Hi 6 18 Dtn 32 10) *sucht mich!*; der Ausfall des ב erklärt sich leicht nach vorangehendem ב und der Sinn ist besser, als wenn man, im Gegensatz zu v. 18, תֹהוּ hier = „umsonst", oder bei Abtrennung des Suff. von בַּקְּשׁוּנִי (Klostermann u. a.) = [„suchet] das Nichtige" fasst. Jahwe redet, was sich als richtig צֶדֶק und als wahr מֵישָׁרִים bewährt; darum scheut er das helle Tageslicht nicht, noch hat er etwas zu thun mit dunkeln Orakelsprüchen und geheimnisvollen Zauberkünsten, seine Offenbarung ist klar und deutlich.

20 21 Die Heiden werden die Wahrheit seiner Weissagungen anerkennen. Von den ähnlichen Stellen 41 1–4 21–29 43 9–13 unterscheidet sich diese dadurch, dass hier die Verhandlung mit den Heiden über den Weissagungsbeweis hinter die grosse Krisis verlegt ist. Die Angeredeten sind die פְּלִיטֵי הַגּוֹיִם *die Entronnenen der Völker* (vgl. den späteren terminus technicus der פְּלֵיטָה 4 2), welche das von Cyrus vollzogene Weltgericht überleben (vgl. 66 19 Jer 51 50) und bereits einsehen, dass in Israel „Gott sich birgt" (v. 14). **20** Während der erste Stichos (v. 20^{a}) eher zu lang ist, sind die zwei folgenden (v. 20^{b}), bes. der dritte äusserst kurz; vielleicht ist zwischen den beiden אל ein נֶסֶךְ ausgefallen (Duhm), ausserdem wird der Artikel vor מְתַפּ' nicht fehlen dürfen, also v. 20^{b}: *ohne Einsicht sind, die da tragen,* scil. in feierlichen Processionen (wie man sie auf babylonischen Darstellungen abgebildet findet), aber auch beim Auszug in die Schlacht (vgl. II Sam 5 21), *das Holz ihres Bildes Und die da flehen zu [einem Gussbild] einem Gott, der nicht rettet.* **21** Auch v. 21^{a} ist in der Mitte etwas ausgefallen, man wird zu הַגִּישׁוּ ein ähnliches Objekt, wie es 41 21 steht (s. dort), zu ergänzen haben. Die so aus 41 21 herübergenommenen Götzen könnten dann auch am besten Subj. zu der folgenden dritten Person sein: die Götzen sollen selber mit einander beratschlagen, damit die Antwort gegeben werden kann auf die Frage: Wer hat *von längst her* (מֵאָז vgl. 16 13; es

wird hier an die Propheten, bes. an Jeremia gedacht sein) die Wiederherstellung Israels verkündet? Jahwe allein hat es gethan und durch die Verwirklichung beweist er sich als צַדִּיק d. h. als den, der Recht behält, und als מוֹשִׁיעַ, also: als einzig wahren und rettenden Gott.

22–25 Das höchste und letzte Ziel der Berufung des Cyrus und der Rettung Israels: Das Heil aller Menschen und die Anbetung Jahwes in der ganzen Welt. Ein höheres Ziel kennt auch das NT nicht und dieser grossartige Universalismus (s. zu 44 5) ist Dtjes um so höher anzuschlagen, als neben ihm (in Hesekiel) und nach ihm nicht nur die zeitliche, sondern die bleibende Prärogative Israels geltend gemacht wurde. Dtjes zieht die Konsequenz eines Jeremia, für den keine menschliche Gemeinschaft, sei es die des Tempels, oder die des Staates, bei Gott ein Vorrecht hat, die Konsequenz, dass er nun positiv erklärt, der eine Gott, dessen Macht er in Geschichte und Natur wirksam sieht, wolle auch das Heil aller Menschen. **22** Wer zu Gott sich wendet (und alle Welt ist aufgefordert), findet Rettung, und zwar ist nicht gemeint: Rettung in dem nah bevorstehenden Gericht, das ja nach v. 20 21 als bereits vollzogen gedacht ist, sondern in positivem Sinne: Heil, Glück, Herrlichkeit. Dies Heil kommt; denn **23** der eine Gott hat es bei sich selber, d. h. nach 49 18: bei seinem Leben, geschworen; בִּי נִשְׁבַּעְתִּי bildet mit v. 23[b] die zweite Zeile. Dass ein solches Jahwewort unumstössliche Wahrheit (צְדָקָה) ist, erklärt noch die dritte Zeile; das Hauptsubj. ist דָּבָר, darum steht יָצָא im Mascul.: *Ausgegangen ist aus meinem Munde als Wahrheit ein Wort, das nicht rückgängig wird,* nicht vor der Verwirklichung zurückgenommen wird vgl. 55 10 11. לִי, mit Nachdruck vorangestellt, gehört zu beiden Verben: Das *Knieen* ist ein kultischer Brauch (vgl. I Reg 19 18), das *Jahwe sich zuschwören* bedeutet: die Zugehörigkeit zu ihm erklären, ihm Treue schwören. Dass diese Worte dem Heidenmissionare Paulus wichtig waren, ist kein Wunder, vgl. Phl 2 10 11 Rm 14 11. Mit **24** f. kehrt Dtjes wieder zu der Situation der Gegenwart, zum Ausgangspunkt von v. 9–25, zurück; die Bedenken der Israeliten gegen Cyrus als das Werkzeug Jahwes sind, wie die ganze Darlegung gezeigt hat, unbegründet: Jahwe ist der Triumph der Israeliten; ihre Rettung durch Cyrus hat die herrlichsten Folgen. **24** Für אָמַר, das auch in der gewöhnlichen Korrektur יֵאָמֵר oder יֹאמַר („wird gesagt werden" oder „wird einer sagen") unglaublich, weil unverständlich ist, ist nach v. 25 mit Cheyne עקב zu vermuten, das mit לי zusammen לְיַעֲקֹב ergiebt: *Nur in Jahwe ist für Jakob Sieg und Macht* d. h. siegreiche Überwindung aller Schwierigkeiten, Erreichung der richtigen, erstrebten Ziele (צְדָקוֹת). Die Kehrseite des Sieges und der Verherrlichung Jakobs ist das Zuschandenwerden seiner Gegner: für עָדָיו יָבוֹא (zu ihm kommt er (?)) genügt die Lesung des Plurals יָבוֹאוּ nicht, dem geforderten Sinn entspräche Duhms יַחְדָּו יֹאבְדוּ (zusammen kommen um), besser aber ist nach 41 11 mit Cheyne zu lesen: עָלָיו יִכָּלְמוּ *seinetwegen* (Israels wegen) *tragen Schimpf und Schande davon alle, die gegen ihn entbrannt sind.* **25** Der Triumph, der Sieg, den sie durch Jahwe davontragen (יִצְדְּקוּ vgl. v. 24 צְדָקוֹת), macht die Israeliten *jubeln:* Zweifel und Murren (v. 9) sind dann verschwunden.

b) 46 1–13 Der Zusammenbruch der babylonischen Götzen und verschiedene an diese Weissagung angeknüpfte Mahnungen.

Der zusammengesetzte Charakter dieses Capitels springt in die Augen. Mit v. 6 wird auf einmal von den angeredeten Israeliten in der dritten Person gesprochen, und v. 8 ist eine deutliche nachträgliche Überleitung zu v. 9, die v. 9 bereits vor Augen hatte (vgl. זִכְרוּ v. 8 u. v. 9). Auch die Bezeichnung der Israeliten als פּוֹשְׁעִים *Abtrünnige* (v. 8) und zwar als Götzendiener passt nicht zu Dtjes, der sie sonst als Zeugen Jahwes gerade diesen gegenüberstellt. Danach muss Duhm und Cheyne beigestimmt werden, dass v. 6–8 ein Einschub sind, wie 44 9–20. Im Übrigen wird man die Stücke, aus denen das Capitel besteht, als dtjes'nisch anerkennen müssen und nicht leugnen können, dass sie in Beziehung zu einanderstehen. Im Gegensatz zu dem Sturze der Götzen (v. 1 2) steht Jahwe da als der, der sein Volk trägt und schützt (v. 3 4 5), der seinen längst verkündeten Ratschluss ausführt (v. 9–11) und das Heil in allernächster Zukunft bringt (v. 12–13).

α) 46 1 2 Der Fall der Götzen Babels vor dem Eroberer Cyrus. Wahrscheinlich ein Gedicht aus zwei Tristichen, dessen Text aber manche Schwierigkeit bietet. In **1** ist קָרַס, das vielleicht auch, wie die übrigen Verba, als Perf. zu lesen und als sog. perf. proph. zu erklären ist, unsicher; es kommt nur noch v. 2 vor und wird als *sich biegen, krümmen* (vgl. קֶרֶס *Haken*) erklärt: *Ins Knie gesunken ist Bel, es krümmt sich Nebo.* בֵּל (assyr.-babyl. *Bēlu*, griech. Βῆλ) ist, wie das damit identische בַּעַל, ursprünglich allgemeine Bezeichnung der Götter, dann aber Name Merodachs, also des Schutzpatrons von Babylon, geworden (vgl. Jer 50 2); נְבוֹ (babyl. *Nabû*, viell. mit נָבִיא *Sprecher* zusammenhangend, vgl. auch Merkur und Act 14 12), der als Sohn Bels galt, war der Hauptgott von Borsippa und vielleicht, nach den Königsnamen zu schliessen (Nabopolassar, Nebukadnezar, Naboned), der Schutzpatron der Dynastie. Bel und Nebo, der Jupiter und Merkur des babylonischen Pantheons, auch durch diese Planeten repräsentiert, sind genannt als die wichtigsten damals verehrten Gottheiten der Babylonier. *Ihre* scil. dieser Götter *Bilder sind anheimgefallen den Tieren* und zwar als Last, dass sie vor den Siegern gerettet würden. חַיָּה kann hier nicht, wie sonst „wilde Tiere" bedeuten, sondern Lasttiere. וְלַבְּהֵמָה ist jedenfalls neben לַחַיָּה nicht zu halten, es wird Glosse zu letzterem sein oder letzteres vor לַעֲיֵפָה gehören. Die nun folgende Anrede an die Babylonier כֶם— ist an sich schon unannehmbar (der Prophet redet zu seinen Volksgenossen), wird es aber um des Folgenden willen ganz und gar: „eure in Prozession (vgl. 45 20) Herumgetragenen sind aufgeladen als Last" ist so gesucht, dass man nur נְשֻׂאֹת parallel zu עֲמוּסוֹת lesen kann und dann erst noch מַשָּׂא entfernen muss: *Aufgelegt, aufgeladen sind sie den müden (Lasttieren).* Dieser von Oort und Duhm versuchten Herstellung des Textes gegenüber wagt Cheyne einen wohl zu starken Eingriff, wenn er vermutet: *Ins Knie gesunken ist Bel, abgebrochen vom Gestell* (l. קֹרַץ Pu. vgl. LXX und Targ., ferner Hi 33 6) *ist Nebo; In Schande gebracht* (l. nach Jer 50 2 הֹבִישׁוּ für הָיוּ) *ihre Bilder* (לַחַיָּה וְלַבְּהֵמָה = erklärender Zusatz zu הָיוּ, dem Rest des ursprünglichen הֹבִישׁוּ); *Aufgelegt, aufgeladen jungen Eseln* (l. נְשֻׂאִים עֲמוּסִים לַעֲיָרִים). Nach Cheyne handelt es sich um die Fortführung der Bilder durch die Sieger. **2** ist jedenfalls etwas besser überliefert. Bleibt man bei dem hebr. Texte, so ist der Sinn der, dass gesagt ist, die Götter, die hier von ihren Bildern unterschieden werden, hätten die Last (Oort liest unnötig נֹשְׂאֵיהֶם = ihre Träger)

nicht retten können und seien auf der Flucht selber abgefangen und vom Sieger weggeführt worden. Auch hier ändert CHEYNE: *Sie sind alle miteinander abgebrochen* (l. קָרְצוּ s. v. 1), *abgeschlagen* (l. קֻצְּצוּ nach Targ. vgl. II Reg 25 13 Hos 8 6 Jer 50 2); *Konnten sich selber nicht retten* (l. נַפְשָׁם statt מַשָּׂא vgl. Am 2 14f.), *Auch sie* (l. וְהֵמָּה für וְנַפְשָׁם, die Dittographie des vorangehenden Wortes) *mussten in die Gefangenschaft wandern* (l. הָלְכוּ). Zu der Götzenwanderung ins Exil vgl. Jer 48 7 49 3. Sicher bleibt in jedem Falle, dass es sich um eine Weissagung handelt; denn Cyrus hat die Bewohner Babels freundlich behandelt und sich ehrerbietig gegen ihre Götter gezeigt.

β) **3 4** Jahwe ist, im Gegensatz zu den ohnmächtigen Götzen, eine kräftige Stütze für sein Volk; das deutliche Gegenstück zu v. 1 f. in zwei regelmässig gebauten einfachen Vierzeilern: dort sind die Götzen die Getragenen, hier die Verehrer; dort ist das Ende die Gefangenschaft, hier die Rettung. **3** An Stelle der früheren Doxologien zu כֹּה אָמַר יְהוָה tritt hier und im Folgenden mehrfach die Aufforderung שִׁמְעוּ, זִכְרוּ mit erweiterter Anrede. *Der gesamte Überrest des Hauses Israel* kann die Nordisraeliten mit umfassen, jedenfalls sind sie vom Heile nicht ausgeschlossen; aber es wird hier eher doch nur an die Judäer gedacht sein, aber nicht an die allein, die in Babylonien im Exil sind. Seitdem Israel entstanden ist, hat Jahwe für dasselbe gesorgt, es *getragen*, wie ein Vater Dtn 1 31, vgl. Jes 40 11 Hos 11 3 Dtn 32. מִנִּי, poetisch = מִן, öfters in Psalmen. **4** Mit וְ wird an die Aussage v. 3: Ihr seid von Anfang an versorgt worden, die Versicherung geknüpft: auch bis ins Alter d. h. bis in alle Zukunft wird das nicht ändern; der Gedanke, dass das Volk altersgrau und schwach geworden sei, liegt hier ganz fern (anders Hos 7 9), es handelt sich hier nur um die Zeit. Zu אֲנִי הוּא s. 41 4; für das zu allgemeine עָשִׂיתִי l. nach v. 3 עָמַסְתִּי *ich habe aufgeladen* (KLOSTERMANN, CHEYNE; DUHM event. נָשָׂאתִי).

γ) **5** ist die Einleitung des Abschnittes, der v. 9 fortgesetzt wird; zwischen v. 5 und v. 9 ist aber etwas ausgefallen, ein Satz mit dem Inhalt von 44 7 (DUHM). Vgl. die ganz ähnliche Frage 40 18 25, wo אֶל־מִי für לְמִי gebraucht ist.

δ) **6—8** Ein später Einschub: Die Unvernunft des Bilderdienstes. Der Abschnitt ist nahe verwandt mit 44 9–20, aus derselben Zeit (s. dort) und wohl von demselben Verf. Dass die Verse hier fremd sind, zeigt abgesehen von dem Wechsel der Person (s. Vorbemerk. zum Cap.) der Abstand ihres Inhalts von den Gedanken Dtjes's. Für diesen handelt es sich um den grossen Kampf zwischen Heidentum und Jahwereligion, für den Verf. von v. 6–8 um ein „Genrebildchen aus dem Privatleben" zur Veranschaulichung der Thorheit der Bilderanbeter; für Dtjes sind die Heiden die Bilderdiener, für den Verf. von v. 6–8 giebt es solche Abtrünnige auch unter den Juden (DUHM). In v. 6 7 sind vielleicht drei Tristicha zu unterscheiden: das erste v. 6 (bis אֵל) die Bereitung des Götzen, das zweite v. 6 (von יִסְגְּדוּ an) v. 7 (bis תַּחְתָּיו) die Verbringung an seinen Ort, das dritte v. 7 (der Schluss) die Nutzlosigkeit desselben.

6 Für הַזָּלִים, von זול = ἅπ. λεγ., das man gewöhnlich unter Vergleichung von זֹלֵל Dtn 21 20 mit „ausschütten, wegwerfen" übersetzt, ist mit PERLES, CHEYNE הַסֹּלִים = *die da darwägen* von סָלָה Hi 28 16 19 vgl. Thr 4 2 zu lesen; die Verwechslung von ז mit ס ist leicht erklärlich. קָנֶה kommt nur hier für *Wage*, eigentl. wohl *Wagebalken*, vor. Man bringt dem Goldschmied Gold und Silber und macht einen Vertrag mit ihm, dass er das dargewogene Metall *zu einem Gott mache* (vgl. ähnlichen Ausdruck 44 13). Ist die Fabri-

kation zu Ende, so fallen sie vor „Gott" nieder (סָגַד wie 44 15 17 19), tragen ihn **7** auf den Schultern heim (er kann ja nicht gehen!) und setzen den Hausgötzen an seinem Ort nieder. So steht er nun (l. וַיַּעֲמֹד DUHM, CHEYNE), rührt sich nicht von seiner Stelle und bleibt allen Gebeten gegenüber taub!

8 soll zur Überleitung vom Einschub zum ursprünglichen Bestand des Cap. dienen, s. Vorbem. zum Cap. *Gedenket daran* scil. an v. 7^b. Zu פּוֹשְׁעִים vgl. 1 28; dass es in spätester Zeit unter den Juden Götzendiener gab ist kein Zweifel, vgl. zu 44 9–20; הָשִׁיב עַל־לֵב steht ebenso 44 19. הִתְאֹשָׁשׁוּ erklärt man als Hithpo. entweder von אשׁשׁ, befestigen (nach verwandten Dialekten), = „beweist euch fest", oder denomin. von אִישׁ = „seid Männer"; beide Erklärungen können nicht befriedigen. Dem Sinne nach sind DUHMS: werdet vernünftig (vgl. תּוּשִׁיָּה) und RYSSELS: הִתְבּוֹנְנוּ jedenfalls einem הִתְבֹּשְׁשׁוּ = „schämt euch" (SCHLEUSNER u. a.) vorzuziehen; vielleicht haben aber KLOSTERMANN und CHEYNE mit ihrem הִתְאַשְּׁמוּ *bekennt eure Schuld* das Richtige.

ε) **9—11** Fortsetzung von v. 5: Jahwe als Gott bewiesen durch Weissagung und Geschichte. Drei Tetrasticha; das erste davon unvollständig, die zweite Zeile fehlt (DUHM). **9** רִאשֹׁנוֹת vgl. 41 22; ist ein Satz, wie 44 7, vorangegangen (s. zu 46 5), so ist unter dem Früheren hauptsächlich an die Weissagungen (vgl. auch v. 10) zu denken. **10** אַחֲרִית *der Ausgang* vgl. 41 22. Zu עֲצָתִי und dem parallelen חֶפְצִי vgl. 44 26 28. **11** Der rasche Siegeszug des Cyrus, der darum ein *Stossvogel* heisst, wie Nebukadnezar Hes 17 3 Jer 49 22 ein Adler, beweist aufs klarste Jahwes Vorauswissen und Leiten der Geschichte. Für עֲצָתוֹ braucht man nicht mit Ḳerē עצתי zu lesen; *Mann seines Rates* d. h. der seinen Rat ausführt, vgl. dieselbe Verbindung im Sinne von Ratgeber, den Jahwe nicht nötig hat, 40 13. Für יָצַרְתִּי ist vielleicht wegen des עֵצָה in v. 10 und 11^a mit DUHM יָעַצְתִּי zu lesen; auf 14 24–27 kann man sich dafür aber nicht berufen (s. dort).

ζ) **12 13** Fort mit aller Mutlosigkeit, denn das Heil ist nahe. Drei Langzeilen. **12** Für אַבִּירֵי לֵב, das Ps 76 6 die Starkherzigen bedeutet und auch in dem hier angenommenen Sinne von starrsinnig nicht in den Zusammenhang passt (die Starkherzigen sind nicht fern vom Heil, und die Starrsinnigen verdienen die Verheissung von v. 13 nicht), ist nach LXX mit KLOSTERMANN, BREDENKAMP, DUHM, CHEYNE zu lesen: אֹבְדֵי לֵב vgl. Jer 4 9 = *ihr Mutlosen* s. 40 27–31; sie sind das Gegenteil von jenen bei Am 6 3 Geschilderten, die den bösen Tag fern glauben. צְדָקָה = *Heil* (nicht = Gerechtigkeit), wie v. 13 vgl. 45 24 f. **13** *Zion* ist der Ort der Rettung und *Israel* wird von Jahwe mit Herrlichkeit ausgestattet, vgl. 44 23 49 3 54 11–17.

c) 47 1–15 Der Triumphgesang auf Babels Fall.

Zion und Israel werden verherrlicht (46 13), Babel fällt und wird entehrt. Babel ist als üppige und stolze Königin dargestellt, deren Hochmut nun gedemütigt, deren Herrschaft gestürzt wird und deren Zauberkünste sie nicht vor dem Falle zu bewahren vermögen. Der Gesang setzt sich zusammen aus fünf Strophen zu je sieben Langzeilen; vgl. 1 21, ferner BUDDE ZATW 1891, 237 f.

1—4 Die erste Strophe: Die Erniedrigung der üppigen Königin; die durch Luxus und Reichtum verwöhnte Dame wird nun zur niedrigsten Sklavin. **1** Drei Zeilen. Babel heisst Jungfrau, weil sie irrigerweise als noch niemals von einem Eroberer bezwungen gilt; vgl. 37 22 (auch zu dem stat. constr. בְּתוּלַת). Die ganze Stadt, d. h. ihre Einwohnerschaft, führte ein üppiges Leben, in die

Hauptstadt floss der Reichtum des ganzen Reiches zusammen; darum heisst sie die *Zarte und Üppige,* die wie eine vornehme Dame in ihrem Luxus und Unthätigkeit so verweichlicht und verzärtelt ist, dass sie nicht einmal den Fuss auf den Erdboden setzt (vgl. Dtn 28 56). Jetzt muss sie von ihrem Throne herunter und auf die blosse Erde sich setzen, hier ein Zeichen der Erniedrigung (s. dagegen 3 26). יִקְרְאוּ־לָךְ ist Obj. zu תוֹסִיפִי vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 120c. **2** Zwei Zeilen; Athnach gehört zu צַמָּתֵךְ. Die Handmühle drehen (vgl. Benzinger Archäol. 85), die Arbeit der niedrigsten Sklavinnen (Ex 11 5 Hi 31 10), wird ihre Aufgabe in Zukunft sein, wenn sie gefangen weggeführt ist; dann braucht sie auch den Schleier der vornehmen Städterinnen nicht mehr (vgl. 3 19 Cnt 4 1 und Benzinger S. 102). Wie es ihr auf der Wanderung in die Gefangenschaft ergeht, besagt die zweite Zeile. Zu חֶשְׂפִּי (Imperat. mit Dag.) s. Ges.-Kautzsch^{26} § 46d; mit שֹׁבֶל *Schleppe* ἅπ. λεγ. vgl. שׁוּל 6 1.

3^{a} redet von der Schändung, die aber den Zusammenhang zwischen der Aufforderung, ins Exil zu wandern, und der Aussage, dass Jahwe Rache nehmen will, stört. Ausserdem ist v. 3^{a} keine richtige Langzeile, fällt das neue גלה nach den beiden גלה in v. 2 auf. Man wird gerne den Vers als Erklärung von v. 2^{b} ansehen, welche ein Leser hinzusetzte, dem Dtjes nicht stark genug redete, vgl. auch Jer 13 26 (Duhm, Cheyne).

3^{b} **4** Die zwei letzten Zeilen. Die erste Person in v. 3^{b} deutet zusammengenommen mit ־ֵנוּ in v. 4 darauf, dass Jahwe im Texte als der genannt sein muss, der das Wort nimmt; jedenfalls ist daher אָמַר für אָדָם zu schreiben (vgl. LXX Alex.) und גֹּאֲלֵנוּ als das Ende der ersten Zeile herüberzunehmen: *Rache werde ich nehmen unwiderruflich, spricht unser Erlöser;* l. אֶקֹּם für das fragliche אֶקָּח vgl. Hes 24 8 25 12 Num 31 2 (Grätz, Cheyne), und לֹא אֶפְרַע, *ich lasse davon nicht ab,* also: *unwiderruflich* (vgl. Hes 24 14), für אֶפְגַּע (Klostermann, Grätz, Cheyne). Über die gewöhnliche Änderung in לֹא אֶפָּגַע, die das sonst nicht vorkommende Nif. = „ich lasse mich nicht erbitten“ fasst und einen gerade bei Dtjes, der Jahwes Souveränetät so stark betont (s. 45 9), befremdlichen Gedanken annimmt, s. Ryssel bei Kautzsch.

5—7 Die zweite Strophe: Die Demütigung der stolzen Herrscherin, die so grausam mit Israel verfahren ist. **5** Die neue Anrede markiert den Anfang der Strophe, wie v. 4 sichtlich die erste Strophe abschloss. Statt das grosse Wort zu führen soll sie *schweigen,* statt zu herrschen soll sie *in Finsternis sitzen* d. h. gefangen sein vgl. 42 7; doch könnte Finsternis auch hier, wie öfters, allgemeiner für Unglück stehen Thr 3 2. Die zweite Zeile steht parallel der dritten der ersten Strophe (v. 1^{b}): גְּבֶרֶת stat. constr. zu גְּבִירָה *Herrscherin* 24 2, vgl. zu I Reg. 15 13 2 19: Babel nahm unter den Reichen die Stellung der Königin-Mutter bei Hofe ein. **6** Drei Zeilen: Die grausame Behandlung Israels, das Jahwe den Babyloniern zur Züchtigung überliefert hatte. Dtjes beurteilt das Exil ganz anders als die alten Propheten. Nach Hosea kennt Jahwe kein Mitleid mehr (Hos 13 14) und viel Schwereres, als hier von Dtjes den Chaldäern zur Last gelegt wird, haben Amos, Jesaja und Jeremia dem Volke gedroht; Dtjes scheint dagegen Israel das Doppelte des Verdienten gelitten zu haben 40 2, so sieht es nach Dtjes Jahwe selber in seinem Mitleid an. Wer unter den Völkern dieses Mitleid mit dem Liebling Jahwes nicht teilte, wird Strafe erleiden vgl. Sach 1 15. Übrigens hätte die Völker die

Erinnerung an das eigene Verhalten zum Mitleid bewegen können, ein Gedanke, der hier nicht gestreift wird, aber nach Cap. 53 nicht ausser dem Bereich der Möglichkeit ist; Hesekiel hatte aus der gleichen Erwägung ein Gericht über alle Völker, die ja schlimmer als Israel waren, abgeleitet. Zu der ersten Zeile (Schluss derselben נַחֲלָתִי) vgl. 43 28 Jer 12 7 8, zu קָצַפְתִּי auch 54 9 Sach 1 15 Jes 5 25. In der zweiten Zeile (bis רַחֲמִים) wäre für לָהֶם die Erwähnung einer besonderen Klasse der Exulanten erwünscht, wie in der dritten die der Greise. Ob es sich dabei um Lastarbeiten handelt, die man diesen auferlegte, oder nur um die Beschwerden der Wegführung ist nicht zu entscheiden. **7** Zwei Zeilen; עַד gehört aber noch zur ersten als abhängig von dem stat. constr. גְּבֶרֶת (s. zu v. 5) = *Herrin für immer* (vgl. אֲבִי־עַד 9 5). Diese Verbindung ist Explikation des vorangehenden Sätzchens: *ich werde in alle Ewigkeit bestehen, als eine Herrin für immer.* אֵלֶּה *dies* d. h. was v. 6ª geschrieben steht, dass ich die Israeliten in deine Hand gab für eine gewisse Zeit, also dass du nicht ewig über sie zu verfügen habest. An den *Ausgang* אַחֲרִית (vgl. 46 10), scil. das von Jeremia geweissagte Ziel der Wege Jahwes (Jer 29 11), dachte Babel nicht.

8—10ªα (bis רֹאָנִי) Die dritte Strophe: Babels stolze Sorglosigkeit soll plötzlich zu Schanden werden. **8** Drei Zeilen. Die עֲדִינָה *Wollüstige* wähnt, dass sie in einer Lage wie keine sonst (אַפְסִי poet. für אֶפֶס mit sog. Jod compag. s. GES-KAUTZSCH[26] § 90m), niemals das Los der Witwenschaft oder des Beraubtseins ihrer Kinder erfahren werde, also stets glücklich und in Freuden leben, d. h. ohne Bild: unerobert bleiben könne. הַיּשֶׁבֶת bis zu עוֹד ist aus unserer Stelle wörtlich in Zph 2 15 sekundär eingefügt. **9** Drei Zeilen (die erste schliesst mit אֶחָד, die zweite mit עָלָיִךְ). Nach LXX ist für כְּתֻמָּם „nach ihrem vollen Mass" parallel zu בְּיוֹם אֶחָד zu lesen פִּתְאֹם (vgl. v. 11ᵇ), resp. mit KROCHMAL, BUHL תְּאֹמִים: *plötzlich* resp. *beide zusammen* eig. als Zwillinge *kommen* (l. יָבֹאוּ KLOSTERMANN, CHEYNE) *sie über dich.* In der dritten Zeile sind des Metrums wegen die beiden Glieder umzustellen (DUHM, CHEYNE); בְּ bedeutet nicht „wegen", sondern *trotz,* also: *Trotzdem so sehr zahlreich sind deine Bannsprüche* (vgl. zu 44 11), *so viel deine Zauber.* Die letzte Zeile **10ªα** ist wohl nicht als Folge der vorangehenden (= *sodass du* etc.), sondern mit ihr parallel zu fassen; *Und obschon du dich sicher fühlst* (בָּטַח absol. wie 32 9) *in deiner Bosheit* (vgl. v. 6ᵇ), *denkst: Niemand sieht mich!* = es giebt keinen Gott, der sich um mein Thun kümmerte vgl. Ps 10 11. רֹאָנִי für רֹאֵנִי ist abnorm, GES.-KAUTZSCH[26] § 61h.

10ªβ—12 Die vierte Strophe: Babels altberühmte Weisheit wird das Unglück, das kommt, nicht abzuwenden im Stande sein. **10ªβb** Zwei Zeilen: vielleicht ist zu Anfang הֵן *Sieh'* ausgefallen (DUHM). Dass es sich bei der babylonischen *Weisheit* und *Wissenschaft* hauptsächlich um die Geheimwissenschaften der Magie, Mantik, Astrologie, Zauberei etc. handelt, ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Zu v. 10ᵇβ vgl. v. 8. **11** Drei Zeilen, offenbar ursprünglich ganz gleichmässig gebaut und den Hauptgedanken der Strophe von der Unzulänglichkeit der babylonischen Wissenschaft dreimal aussprechend. Jetzt fehlt am Ende das Parallelwort zu שַׁחְרָהּ und כַּפְּרָהּ, zum Ersatz dafür scheint in der dritten Zeile עָלַיִךְ eingefügt; im Anfang ist dem רָעָה entsprechend

וּבָאָה zu lesen. Eine Klimax in den drei Zeilen ist nicht zu verkennen: *es kommt über dich, es überfällt dich, es kommt plötzlich,* ebenso: רָעָה *Unglück,* הֹוָה *Verderben* vgl. Hes 7 26, שֹׁאָה *Untergang.* Demgemäss erwartet man auch dieselbe Erscheinung in den Schlussverben: שַׁחְרָהּ, das Mas. wohl als = „seine Morgenröte" fasst, ist entweder als Inf. Pi. שַׁחֲרָהּ, = es hinwegzaubern, zu lesen, oder mit KROCHMAL, GRÄTZ, BUHL, CHEYNE noch besser in den Inf. Kal von שָׁחַד mit Suff.: שַׁחֲדָהּ *es abkaufen* zu verändern, vgl. Hi 6 22 und Prv 6 35; כַּפְּרָהּ ist wohl nicht = durch Sühnopfer beseitigen, sondern als denominiert von כֹּפֶר (vgl. Prv 6 35) = *durch Bezahlung eines Lösegeldes abwenden* (vgl. 43 3 und die Abwendung des Skytheneinfalls in Ägypten durch Psammetich HERODOT I, 105), und schliesslich wird für den Schluss etwa mit DUHM, GUNNING חַבְרָהּ *es bannen* (vgl. Dtn 18 11 Ps 58 6) zu vermuten sein. **12** Zwei Zeilen; jedoch gehört בַּאֲשֶׁר יָגַעַתְּ מִנּ׳, das v. 13 antecipiert und Citat aus v. 15 ist, nicht hierher (DUHM, CHEYNE). עִמְדִי־נָא בְ, nicht: „tritt einmal hin mit etc.", sondern: *Stehe, bleibe einmal bei deinen Bannsprüchen,* also: mach' einmal den Versuch damit! *Vielleicht kannst du Nutzen schaffen, vielleicht Schrecken einjagen,* nämlich dem Dämon, der nach heidnischer Anschauung das Unglück bringt, vgl. auch die bösen Engel Ps 79 49.

13—15 Die fünfte Strophe: Alle Hilfsmittel bringen Babel keine Rettung. **13** Drei Zeilen (die erste schliesst mit נָא, die zweite mit בַּכּוֹכָבִים). Die bittere Ironie von v. 12 wird fortgesetzt und trifft hier die Astrologen. עֲצָתַיִךְ ist eine Unform (s. GES.-KAUTZSCH[26] § 91l); auch ist nach dem Folgenden (יַעַמְדוּ etc.) die Nennung von Personen zu erwarten. Jedenfalls handelt es sich nicht um politische Beratungen, sondern um astrologische. Man wird doch mit oder ohne Beibehaltung von רֹב am besten יֹעֲצַיִךְ lesen: *Abgequält hast du dich mit deinen vielen Räten: mögen sie doch jetzt auftreten!* L. mit Ḳerē הֹבְרֵי: *die Himmeleinteiler,* d. h. die die Einteilung des Himmels nach den Bildern des Tierkreises kennen und nach der Konstellation derselben mit den Planeten wahrsagen. הַחֹזִים בַּכּוֹכָבִים ist Apposition zum Subj. הֹב׳ שׁ׳, = *die Sternseher.* Das artikellose Particip מוֹדִיעִים setzt das Verb וְיוֹשִׁיעֻךְ fort: *(sie sollen dir Rettung bringen,) Indem sie auf Monat für Monat Kunde geben* (für die Monate das Horoskop stellen und den Kalender machen), *woher sie* (nicht partitiv: einiges von den Dingen, die) *kommen,* nämlich: die Ereignisse, sodass man ihnen vielleicht begegnen könnte. עָלַיִךְ ist ein eingeschobenes Interpretament, wie v. 12b. **14a** Zwei Zeilen. Die blinden Astrologen sehen Jahwe, den בּוֹרֵא רָע (45 7), nicht, können sich selber nicht und noch weniger Babel und dem ganzen Reiche helfen. הִנֵּה הָיוּ, *siehe, sie sind schon bereits* ist perf. der Gewissheit.

14b Glosse zu אֵשׁ und לֶהָבָה; was die seltsame Bemerkung, dass das Feuer kein Wärmefeuer, um davor zu sitzen, sei, im Zusammenhang sollte, wäre nicht einzusehen. Welch ein Witz dahinter steckt, ob am Ende gar eine Anspielung auf das Feuer der Geenna, in der die Astrologen verglüht werden (vgl. 30 33 אֵשׁ, und 31 9 אוּר), ist schwer zu erraten. Vielleicht ist v. 14b eine Reminiscenz aus 44 16 (DUHM, CHEYNE). לַחְמָם, Pausa für לְחַמָּם, Inf. von חָמַם, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 67cc.

15 Zwei Zeilen: sie fassen, mit כֵּן an v. 14a anknüpfend, das Ergebnis all des heissen Bemühens von Babel um Astrologie, Zauberei und Horoskopie zu-

sammen. Dass hier nicht zum Schluss mit einem Mal noch von Händlern und Krämern die Rede sein kann, ist eigentlich selbstverständlich; so konnte Dtjes seinen Triumphgesang auf Babels Fall nicht mit einer Dissonanz schliessen. Die סֹחֲרַיִךְ, „die, mit denen du Handel getrieben", müssen daher im Text irgendwie fremde Eindringlinge sein, die entweder in שֹׁחֲרַיִךְ „deine Zauberer" (vgl. zu שַׁחְרָהּ v. 11) zu verwandeln (Ewald, Duhm), oder noch besser als ohne Recht auf Grund von Nah 2 16 Jes 13 14 hereingekommen (sie fehlen ja auch noch in der Glosse v. 12) wieder hinauszuweisen sind (Cheyne). Auf diese Weise gewinnt auch das Metrum: *So ist es dir* (sog. Dat. ethic.) *ergangen mit denen* (eigentlich: so sind dir geworden die), *um die du dich mühtest* (אֲשֶׁר = אֲשֶׁר בָּהֶם) *von deiner Jugend auf: Jeder gradaus* (vgl. Hes 1 9: אֶל־עֵבֶר פָּנָיו) *sind sie davongetaumelt* (über Kopf und Hals, nur auf das eigene Heil bedacht), *keinen giebts, der dir hilft.*

d) 48 1–22 **Noch einmal die alten und neuen Weissagungen von Cyrus' Sieg und dessen herrlichen Folgen,** durchsetzt mit Elementen späterer Herkunft.

Zum letzten Mal berührt das Capitel verschiedene Gegenstände, auf die in den Capiteln 40—47 öfters eingegangen wurde, so den Weissagungsbeweis, die Unterscheidung zwischen *rischonot* und *chadaschot*, den Hinweis auf die Siege des Cyrus und auf den Fall Babels. In Rücksicht auf diesen Inhalt bedeutet das Cap. eine abschliessende Rekapitulation der wichtigsten Gedanken des Abschnitts über Cyrus, die auch passend und wirkungsvoll in eine jubelnde Aufforderung zur Flucht aus Babel ausmündet. Daneben enthält aber das Capitel mannigfache Elemente, die einen fremdartigen Charakter aufweisen: sie betrachten im Gegensatz zu Dtjes Israel als abtrünnig v. 4 8^b, als eingefleischte Götzendiener v. 5^b; dann hören wir, dass die „früheren Dinge" vorlängst prophezeit wurden, damit Israel sie nicht den Bildern zuschreibe v. 3–6^a, und dass das Neue ihm verborgen wurde, damit es nicht sage, es habe das alles längst gewusst v. 6^b–8. Ausser einigen grösseren Complexen sehen einzelne Elemente geradezu aus, wie ein Interlinearcommentar. Duhm hat mit sicherem Blick die Ausscheidung der fremden Elemente vollzogen, dass ihm mit Cheyne nur beizustimmen ist. Danach sind Dtjes fremd: v. 1^a (von הַנִּקְרָאִים an) -2; v. 4; v. 5^b; v. 8^b; v. 9f.; v. 11$^{a\beta}$; v. 16^b v. 17-19. Siehe weiter die Erklärung und die Schlussbem. zum Cap.

α) 1—11 Die Weissagung Jahwes und die Gründe für die Anwendung der dabei befolgten Methode. 1 *Höret dies, Haus Jakobs,* ähnlich wie 46 3 12; זֹאת bezieht sich auf die in v. 3 folgende Darlegung über die Weissagung. Dieser Zusammenhang wird unterbrochen durch

den Zusatz 1^a (von הַנִּקְרָאִים an) —2, der wie ähnliche Zusätze den Schluss aufweist: יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, vgl. Am 4 13 5 8 9 5f. Die in v. 1$^{a\alpha}$ Angeredeten erscheinen hier in der dritten Person, und zwar als solche, *die sich mit dem Namen Israel benennen,* als ob die vom Hause Jakobs, wie die Proselyten bei Dtjes 44 5, nicht schon geborene Israeliten wären. *Israel* gilt somit dem Verfasser als ein Name, der den Gemeinten nicht von Hause aus zukommt, der Verf. hat demnach, wie er auch sofort zeigt, die späteren Juden, die Abkömmlinge der früheren Angehörigen des Reiches Juda, im Auge, für die ist Israel in der That ein Ehrenname. Für מִמֵּי, aus den Wassern, das man gewöhnlich = aus dem Quell (vgl. Ps 68 27) erklärt, ist mit Secker u. a. מִמְּעֵי *aus dem Leibe* zu lesen, vgl. יֵצֵא מִמֵּעֶי Gen 15 4 u. ö. Durch das *Schwören bei dem Namen Jahwes,* das religiöse Pflicht ist (vgl. Dtn 6 13 10 20), bezeugt man seine Zugehörigkeit zu Jahwe und anerkennt ihn als die höchste Instanz. יַזְכִּירוּ sq. בְּ bedeutet nicht allgemein: den Gott Israels im Munde führen, sondern: beim Kultus den Namen Gottes nennen und damit bekennen, also ist es soviel als: *am Kultus* Jahwes *teilnehmen* (vgl. 28 8: זֵכֶר parallel zu שֵׁם). Zu der Fassung der letzten Worte als Aussage, dass das Bekenntnis kein wahres und aufrich-

tiges sei, stimmt die Fortsetzung in keiner Weise; man muss daher entweder mit DUHM לֹא = הֲלֹא und die Worte als Frage verstehen: *Sollte das nicht in Wahrheit und in Richtigkeit geschehen?* (mit der Antwort **2**: Doch, *denn sie heissen: „aus der heiligen Stadt“ Und stützen sich auf den Gott Israels* vgl. 10 20, Jerusalem ist ja der Mittelpunkt und Jahwe die Stütze der „Israeliten“, auch wenn sie zum grossen Teil in der Welt zerstreut sind vgl. Ps 87, so DUHM), oder, da auch diese Fassung nicht befriedigend ist, besser die letzten Worte von v. 1 als die an den Rand gesetzte Klage eines frommen Lesers betrachten. *Die heilige Stadt* heisst Jerusalem auch 52 1, dort, wenn es zum ursprünglichen Texte gehört, zum ersten Mal; bei Späteren ist diese Bezeichnung beliebt, vgl. Neh 11 1 Dan 9 24 Mt 4 5.

3 **5**ª **6**ª die Fortsetzung zu v. 1ªᵅ, mit diesem zusammen zwei Tetrasticha bildend: Die früheren Weissagungen sind eingetroffen, Israel ist davon Zeuge. **3** Zu הָרִאשֹׁנוֹת vgl. 42 9, zu מֵאָז 44 8; *aus meinem Munde kam's* (vgl. 45 23) *und ich verkündigte es* (scil. die Worte meines Mundes, Plur.-suff. bezüglich auf Subj. von יָצְאוּ; zu lesen ist וְאַשְׁ' mit Waw consec.). *Plötzlich* (vgl. 47 11 29 5) sind dann die vorlängst prophezeiten Ereignisse von Jahwe ausgeführt (vgl. 42 14). Über **4** s. unten. **5**ª hebt nochmals hervor, dass die Ereignisse lange zuvor von Jahwe verkündet waren; zu **5**ᵇ s. unten. **6**ª חֲזֵה כֻּלָּהּ „siehe das alles an“, wozu man erklärt: „als erfüllt“, kann nicht auf das Perf., *du hast gehört,* folgen; OORT liest daher חָזִיתָ, doch sagt Dtjes רָאִיתָ, so wird man vielleicht annehmen dürfen, dass חֲזֵה eine unrichtige Konjektur für unleserlich gewordenes וַתֵּדַע sei (vgl. v. 8ª): *Du hast es gehört, sodass du es alles wusstest.* Für den Plural אַתֶּם, der zu שִׁמְעוּ v. 1 zwar passte, aber nicht zu v. 5ª und 6ªᵅ, ist אַתָּה (vgl. auch Verwechslung von ם und ה 30 32) und demgemäss auch der Singular des Verbums תַּגִּיד oder besser, da Gott das הִגִּיד besorgt (v. 5ª) und das Bezeugen Sache des Volkes ist (43 10 12 44 8), תָּעִיד zu lesen (DUHM, CHEYNE, vgl. GIESEBRECHT): *Und du, siehe, musst es bezeugen.*

Die Glossen **4** **5**ᵇ geben den Grund an, warum Gott das Kommende längst vor seinem Eintreffen geweissagt habe; aber es ist ein Grund, den nicht der mitten in den Ereignissen stehende Dtjes, sondern ein späterer Pädagoge entdeckt, dem wieder, wie in 46 8, der Abfall und Unglaube, spec. der Götzendienst vieler Juden, schwer machen. **4** Zu dem Gebrauch von מִן (in מִדַּעְתִּי) vgl. Dtn 7 7 8; zu קָשֶׁה, zu dem sich eine Beifügung, wie „von Herzen“ Hes 3 7, „von Nacken“ Dtn 31 27, „von Gesicht“ Hes 2 4, schon von selbst versteht, vgl. Dtn 9 27; zu der trotzigen Stirn vgl. Hes 3 7–9 (s. auch Jer 3 3). **5**ᵇ Der Glossator hält, wie die Deuteronomisten und Hesekiel, die ganze frühere Periode der israelitischen Geschichte, für eine Periode des Abfalls zum Götzendienst, während doch für Dtjes die Götzendiener Heiden sind.

6ᵇ **7**ª **8**ª **11**ªᵅᵇ (ebenfalls zwei Tetrasticha) Die neue Weissagung, die jetzt gegeben wird. **6**ᵇ Zu dem *Neuen* vgl. 42 9; was damit gemeint ist, wird auch im Folgenden (s. v. 14) angedeutet. מֵעַתָּה steht im Gegensatz zu מֵאָז (v. 3), wie in v. 7ª blosses עַתָּה; es gehört zum Verbum: *Von jetzt an verkündige ich Neues,* das im parallelen folgenden Stichos נְצֻרוֹת *Verborgenes, Verstecktes* genannt wird. Bis dahin war es ein Geheimnis, das Israel nicht kannte; die Änderung in בְּצֻרוֹת (CHEYNE nach Jer 33 3) wäre durchaus zu empfehlen, wenn der Text Jer 33 3 und die Bedeutung: *Wunderbares* völlig sicher stände. **7**ª *Jetzt ist es im Werk und nicht schon längst Und in früherer Zeit* (l. mit KLOSTERMANN, SIEGFRIED-STADE, CHEYNE וּלְפָנִים für das singuläre und fragliche [„vor Tag“?] לִפְנֵי־יוֹם, s. 41 26), da *hörtest du nicht davon.* Es ist etwas ganz

Neues und eben jetzt Geschehendes, was Dtjes verkündet; das wird noch einmal betont 8^{a}, wo für פִּתְּחָה, das man nicht nach Cnt 7 13 als Ellipse für: das Schliessende aufthun (aber was schliesst die Ohren?) erklären kann, vielmehr פִּתַּחְתִּי (LXX Duhm; weniger gut, da es sich hier um ein Öffnen des Ohres für eine besondere Weissagung, nicht um das bleibende Offensein desselben handelt, Grätz, Cheyne: נִפְתְּחָה) zu lesen ist. **$11^{a\alpha b}$** giebt dazu eine vortreffliche Fortsetzung, im Gegensatz zu der dazwischenliegenden Einfügung v. 8^{b}-10 (s. hierüber unten): *Um meines Namens willen thue ich es Und meine Ehre überlasse ich keinem andern;* das Neue, das so „unerhört" und überraschend ist, dient, wie Dtjes frohlockend verkündet, zum Ruhm und zur Ehre Jahwes. Statt des doppelten למעני ist mit Duhm und Cheyne לְמַעַן שְׁמִי, das dem parallelen כְּבוֹדִי viel genauer entspricht (vgl. 42 8), zu lesen; denn das יֵחַל in der folgenden Glosse (s. unten) setzt ein שְׁמִי voraus und v. 9 f., die eine Erklärung zu v. 11 sind, zeugen mit dem לְמַעַן שְׁמִי zu Anfang deutlich für ein ursprüngliches שְׁמִי in v. 11.

Die Glossen **7^{b} 8^{b} 9 10 $11^{a\beta}$** sind als solche an ihrer Dtjes ganz widersprechenden Anschauung erkenntlich. **7^{b}** bemerkt zu לֹא שְׁמַעְתָּם: *damit du nicht sagest, das ist mir nichts Neues*, giebt also den glossierten Worten, die von der Weissagungsthätigkeit Jahwes reden, den allgemeinen Sinn: es ist dir unbekannt geblieben, und versteht den Zusammenhang Dtjes's nicht, der sagen will: Damit der Eindruck der grossen neuen Dinge nicht geschwächt werde, sind sie von Jahwe nicht vorher geweissagt. **8^{b}** vergisst wieder, dass es sich bei Dtjes v. 8^{a} um die Nichtoffenbarung eines speciellen grossen Ereignisses, nicht um vollständige Verständnislosigkeit Israels für Offenbarungen Jahwes handelt, und sieht Israel, wie Hes 16 23, als von seiner Entstehung an treulos an, während Dtjes diese Ansicht nicht teilt (vgl. auch Jes 1 21 Jer 2 2). Im Besonderen hat ja Dtjes oftmals ausgesprochen, dass Israel von Anfang an Weissagungen Jahwes erhielt (40 21 41 26 f. 48 16). Das Pu. קֹרָא ausser v. 12 (s. dort) nie bei Dtjes, sonst nur noch 58 12 61 3 62 2 65 1 (s. dort) und Hes 10 13. **9** f. blickt bereits auf v. 11 hinüber; es soll gesagt werden, dass Jahwe nur um seines Namens willen (d. h. damit derselbe nicht verschwinde, also insbes. sein Kultus [vgl. zu הִזְכִּיר בְּ v. 1] nicht aufhöre), sein sündiges Volk nicht ausrotte, trotzdem das Exil sein Ziel nicht erreicht habe (v. 10). Für den Sinn ist לְמַעַן vor תְּהִלָּתִי zu ergänzen und für das ganz unsichere אֶחֱטָם־לָךְ, das nur gezwungen mit: „ich bändige dir scil. dir zu lieb" übersetzt werden kann, mit Grätz, Cheyne am ehesten zu lesen: אֶחְמֹל עָלַיִךְ *schone ich dich* (vgl. II Chr 36 15). **10** Liest man כְּכֶסֶף „nicht als Silber", so ist nur verneint, dass es sich um ein eigentliches Schmelzen handelt; viel besser ist der Gedanke, dass bei dem Schmelzen des Volkes, das ja ein beliebtes (1 25 Jer 6 29 9 6 Mal 3 2 3 Sach 13 9 I Pt 1 7) Bild ist, kein Silber gewonnen wurde, und der wird in בְּכֶסֶף liegen, da hier „in Begleitung von Silber", „mit Silber" nicht zu deuten ist: ohne Silber auszugeben, sondern ohne dass das Schmelzen Silber „brachte" (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 u), *ohne Silber zu gewinnen.* Mit dem „Elendsofen" ist auch schwer etwas anzufangen; dem לֹא בְכֶסֶף steht parallel in 52 3 5 Ex 21 11 חִנָּם, daher ist es auch hier mit Klostermann, Cheyne an Stelle von עֳנִי zu lesen: *ich habe dich im Schmelzofen vergebens geprüft* (בָּחַר aramaisierend für בָּחַן), חִנָּם ist hier zu erklären, wie לֹא בְכֶסֶף = ohne etwas zu erreichen, nicht: ohne etwas zu geben. Dass diese Gedanken über das Exil denen Dtjes durchaus nicht entsprechen, ist ganz offenkundig, vgl. nur 40 1 f. **$11^{a\beta}$** כִּי־אֵיךְ יֵחָל, Subj. dazu ist שְׁמִי, das die Glosse zu Anfang von v. 11 las (s. oben zu v. 11); es braucht daher nicht in die Glosse selbst eingesetzt zu werden. *Denn ach, wie wird* (nicht: „würde", das durch nichts angedeutet ist, auch nicht: „ist") *er entweiht!* ist ein Ausruf der Klage über die gottlosen Juden, nicht Heiden, eine Klage, die nur zu den Glossen (s. v. 4^{b} 8^{b}) passt, aber nicht von Dtjes herrührt.

β) **12—16** Der Inhalt der neuen Weissagung: Cyrus vollstreckt

Jahwes Willen an den Chaldäern. Vier nicht völlig gleich gebaute Tetrasticha: das vierte umfasst die alten Bestandteile von v. 15f., die drei ersten entsprechen den massor. Versen. **12** Jahwes Ewigkeit; vgl. 41 4 44 6. Für מְקֹרָאִי (s. v. 8) stand vielleicht nach LXX (ὃν ἐγὼ καλῶ) ursprünglich אֲשֶׁר קָרָאתִי vgl. 42 6 (Duhm). **13** Jahwes Allmacht in der Weltschöpfung. טִפַּח *ausbreiten*, in diesem Sinn nur hier; vgl. Thr 2 20 22. Zu v. 13ᵇ vgl. Ps 33 9; ruft Jahwe auch den bereits geschaffenen (v. 13ᵃ) Himmeln zu, stehen sie allzumal da zu seinen Diensten. **14** Dtjes stellt sich wieder eine Versammlung vor, aber hier sind es nicht die Heiden, sondern die Israeliten, die er aufruft; die הֶם— in בָּהֶם sind die Götter der Heiden (vgl. לְאַחֵר v. 11). אֵלֶּה *dies* scil. das, was im Folgenden in der weiteren Frage, die bis zu Ende von v. 14 geht, näher bestimmt wird: *Wer hat ihn* (scil. Cyrus) *gebracht* (יְהוָה ist nach LXX zu entfernen und für אֲהֵבוֹ, „er liebt ihn", unter Umstellung der Konsonanten mit Klostermann, Cheyne nach הֲבִאֹתִיו in v. 15ᵇ zu lesen הבאו = הֱבִיאוֹ), *dass er seinen Willen ausrichte* (vgl. 44 28) *an Babel Und seinen Arm* (scil. seine Macht) *offenbare an den Chaldäern* (l. nach Targ. וִיגַלֶּה זְרֹעוֹ בַּכַּשְׂדִּים [Cheyne: וְיוֹדִיעַ] vgl. 53 1)? Also: wer hat Cyrus gebracht? wessen Wille wird ausgeführt? **15** Jahwe giebt die Antwort: Ich bin's! beweise es durch Wort und That. L. וְאַצְלִיחַ, wie LXX. **16** hat am Anfang und Ende Vermehrung erfahren: am Anfang die nach v. 12 und 14 völlig überflüssige und zu spät kommende Aufforderung herzuzutreten und zu hören, vielleicht eine Variante von v. 14ᵃᵅ; am Ende v. 16ᵇ, die einen plötzlichen Wechsel des Sprechenden enthaltende Bemerkung über den Propheten selbst, der nirgends sonst in Cap. 40—55 so mit seiner eigenen Person hervortritt, eine Bemerkung, die es völlig ausser Acht lässt, dass Jahwe auch schon die v. 14ff. erwähnte Prophezeiung durch Dtjes verkündet hat, also dieser sich nicht im Gegensatz dazu als jetzt erst gesandt vorstellen kann. Der Glossator muss v. 16ᵃ auf die gesamte frühere Weissagung bezogen haben. וְרוּחוֹ, zweites Objekt: *mich und seinen Geist*, scil. mich gesandt und zugleich seinen Geist mir verliehen, ist hier speciell der Prophetengeist, wie in Sach 7 12 Jes 61 1; in 42 1 hat רוּחַ einen allgemeineren Sinn, obwohl der Beruf des Ebed Jahwe auch ein prophetischer ist. Als Glosse ist v. 16ᵇ anerkannt von Oort, Duhm, Cheyne, Schian. Das Mittelstück von v. 16, das als dtjes'nisch übrig bleibt, bietet auch so noch Schwierigkeiten: Dass dieselben aber durch die Annahme von Klostermann, Cheyne, der Prophet sei das Ich der Worte, gehoben werden könnten, ist in keiner Weise zuzugeben. Es ist Jahwe, der von v. 12-16ᵃ spricht. Die Schwierigkeiten liegen in מֵרֹאשׁ und שָׁם אָנִי, das durch Prv 8 27 nicht geschützt wird, da hier für שָׁם keine Beziehung zu entdecken ist. מֵרֹאשׁ wird, als Complement von וְעַתָּה in der Glosse v. 16ᵇ, in den Text gekommen sein, um die Gegenüberstellung der Zeit des Propheten mit der Vergangenheit deutlich zu machen (vgl. מֵאָז und עַתָּה resp. מֵעַתָּה v. 4 6 7), und שָׁם אָנִי wird mit einem aus dem vorhergehenden zu entnehmenden ה in הִשְׁמַעְתִּי (vgl. 44 8) herzustellen sein; das Suff. ־ָהּ in הֱיוֹתָהּ bezieht sich auf dasselbe, wie אֵלֶּה v. 14. Damit ist in engem Zusammenhang mit v. 15 eine verständliche und die Antwort auf die Frage v. 14 gut abschliessende Aussage gegeben: *Nicht im Verborgenen habe ich geredet* (als ich Cyrus berief v. 15;

vgl. dazu auch 45 19), *Seitdem es geschieht, habe ich verkündet,* letzteres durchaus im Einklang mit v. 6b 7a, wo gesagt ist, dass die Weissagung der neuen grossen Ereignisse eben erst ergehe, da sie im Werden sind.

γ) **17–19** Der Segen der Nachfolge Jahwes.

Der kurze Abschnitt ist in einer Zeit entstanden, da man nicht die Rettung und Befreiung erwartete, wie Dtjes, sondern da die Zukunft eine düstere war und Ausrottung des jüdischen Volkes näher lag als seine wunderbare Verherrlichung. Auch darin unterscheidet er sich sehr von Dtjes, dass er auf die Gesetze zurückweist und Jahwe als Lehrer hinstellt. Endlich trennt er v. 20f. von v. 12–16, zu denen doch das Jubelliedchen allein passt. Daher sind v. 17–19 die Zuthat eines Späteren (Duhm, Cheyne, Skinner). Die Verse haben eine Parallele in Ps 81 14–17. In Bezug auf das Metrum scheint man ein Distichon (v. 17a), zwei Tristicha (v. 17b und v. 18) und ein Tetrastich (v. 19), ev. zwei Fünfzeiler und ein Distichon (v. 19b), zu unterscheiden zu haben. Vgl. weiter Schlussbem. zum Cap.

17 Der Vers beginnt Dtjes in seiner Einführung ähnlich (vgl. 43 14), aber unterscheidet sich v. 17b sofort dadurch von ihm, dass er die Religion rationalistisch als lehrbar und lernbar (vgl. zu 2 3) und eudämonistisch als Nutzen bringend auffasst (לְהוֹעִיל, absol. gebraucht wie 44 10). Der Ursprung dieser Religionsauffassung liegt im Dtn (s. Kurzer H.-C. zum AT V: Dtn S. XXVII), aber Dtjes teilt sie nicht. **18** לוּא (= לוֹ) mit Perfekt und folgendem וַיְהִי geht auf die Vergangenheit, nicht auf die Zukunft (in diesem Sinn wäre וִיהִיָה oder וְהָיָה zu erwarten), also: *O wenn du aufgemerkt hättest auf meine Gebote, Sodass gleichgeworden wäre deine Wohlfahrt einem Strome* (vgl. Am 5 24) *Und deine Gerechtigkeit* (samt ihren Folgen: Glück und Heil) *den Meereswellen* (vgl. 11 9)! Das alles könnte sein und ist nicht, klagt der Verf., wohl derselbe, der in den Glossen v. 1–11 so wenig Gutes an Israel sieht. **19a** setzt noch immer den Rückblick fort, die Aufzählung dessen, was hätte werden können: *Dass dein Geschlecht so zahlreich geworden wäre wie der Sand* (vgl. 10 22 Gen 22 17 Hos 2 1). Für das schwierige ἅπ. λεγ. מְעוֹתָיו, das man gewöhnlich nach dem Aram. als „Körnchen, Steinchen“ erklärt, bietet LXX ὁ χοῦς τῆς γῆς. Cheyne acceptiert dies ganz als כַּעֲפַר הָאָרֶץ, sodass sich die alte Verheissung des Jahwisten (Gen 13 16), deren Erfüllung der Gesetzesgehorsam gebracht hätte, im Wortlaut citiert fände; aber durch diese Annahme wird die Zeile zu lang, zumal Cheyne das von Duhm beanstandete מֵעֶיךָ beibehält, das entschieden besser in einer Anrede an den Stammvater (vgl. v. 1) als in dieser Ansprache an die decimierten Juden stände. In dem Komplexe מעיך כמעותיו scheint eine deutliche Dittographie (viell. auch ein anderer unwillkürlicher Fehler des Schreibers, der gedankenlos nach 'וְצֶאֱצָ ein 'מֵעֵ vermutete vgl. v. 1) vorzuliegen, die am besten aufzulösen ist in: וְצֶאֱצָאֶיךָ כְמוֹ עָפָר (event. כְּמוֹ עֲפָרוֹת vgl. Prv 8 26) *und deine Sprösslinge wie Staub;* dass die Beifügung von הָאָרֶץ unnötig ist, zeigen Stellen wie Hi 27 16 Sach 9 3. Mit v. 19b lenkt der Verf. zur Gegenwart über (es ist nicht mit Cheyne nach LXX: οὐδὲ νῦν einzusetzen: גַּם עַתָּה): *Nicht würde ausgerottet und vertilgt* (*sein*, bezügl. auf זֶרַע, doch wohl besser mit LXX שִׁמְךָ:) *dein Name vor mir.* Es handelt sich nicht um die Ausrottung im Exil, die zwar ebensowenig zu Dtjes's Ansichten über die Bestimmung des Exils passte, sondern um die elende und gefährdete Lage der Juden in der Gegenwart des späten Verfassers.

δ) **20 21** Das Jubellied der Erlösten nach ihrer Rettung aus Babel. Dtjes fordert die Israeliten auf, aus Babel wegzuziehen und Jahwes Preis für die wunderbare Heimführung in alle Welt hinauszutragen; ein trefflicher Abschluss des ganzen Abschnittes über Cyrus und den Fall Babels, vgl. 44 23. Sieben Distichen, je aus kurzen zweihebigen Stichen. **20** מִכַּשְׂדִּים, parallel dem מִבָּבֶל, ist = aus dem Lande der Chaldäer, die nicht zu fürchten sind, sondern in deren Untergang die Israeliten nicht verstrickt werden sollen. הוֹצִיאוּהָ zählt für zwei Hebungen, zum Sinn vgl. 42 1. אִמְרוּ ist vielleicht blos eine richtige Glosse, jedenfalls liegt kein Ton darauf. **21** Die Stichen des

ersten Distichons sind vielleicht umzustellen (Haupt): *Durch Wüsten führte er sie, und sie dürsteten nicht.* Die Wunder des mosaischen Wüstenzugs haben sich wiederholt, vgl. Ex 17 6 Num 20 11. Für לָמוֹ wird man mit Duhm besser לְעַמּוֹ *seinem Volke* lesen.

22 ist aus 57 21 entnommen, wo der Vers in den Zusammenhang gehört. Hier ist er vom Herausgeber von Cap. 40—66 eingesetzt, der diese Capitel in drei ungefähr gleich lange Abschnitte einteilte und den Einschnitt mit dem 57 21 vorgefundenen Verse, dessen Gedanke am Ende des ganzen Buches voller ausgesprochen ist, markieren wollte. Ähnlich sind drei gleichmässig lange Abschnitte am Ende des Zwölfprophetenbuches durch die gleiche Überschrift: מַשָּׂא דְבַר יְהוָה (Sach 9 1 12 1 Mal 1 1) markiert.

Die Glossen des Capitels haben wohl sämtlich mit Ausnahme von v. $1^{a\beta}$–2 (ausser der mit den übrigen Glossen durchaus harmonierenden Bemerkung v. 1: (לֹא בֶאֱמֶת וְלֹא בִצְדָקָה den gleichen Ursprung, da sie dieselbe düstere Stimmung verraten, das Volk als ein abtrünniges, halsstarriges, Jahwe widerspenstiges ansehen und in dem Ungehorsam den Grund seines Dahinschwindens sehen. Klage und Schmerz über Ungehorsam und die elende Lage erfüllen den Verf. Cheyne denkt, dass speciell v. 17–19 zusammenzunehmen sei mit Ps 81 6–17 und dass beide der persischen Periode 538—323 angehören; aber es ist, da Ps 81 6–17 mit seinen vielen Reminiscenzen der spätesten Zeit zuzurechnen ist, auch für die Glossen, besonders für v. 17–19, die Ps 81 6–17 offenbar kennt, bis in das zweite Jahrhundert hinabzugehen. Dass in der zweiten Hälfte desselben eine pessimistische Stimmung vorhanden war, bezeugt der Anfang der Apokalypse Jes 24—27; die Nöte der Syrerverfolgung und die wechselvollen Schicksale der Makkabäererhebung samt der verschiedenen Stellung der Juden zu dem Befreiungskampf konnten aber schon vorher ähnliche Gedanken hervorrufen.

4) 49 1—54 17 Israels und Zions Wiederherstellung und künftige Herrlichkeit.

Israel und Zion wurden in den vorangehenden Capiteln öfters nebeneinander genannt als die beiden Grössen, um deren Zukunft die ganze Geschichte sich dreht und für die eine neue Zeit anbricht, welche durch Cyrus' Thaten eingeleitet wird (vgl. z. B. 40 1 45 25). Auch hat es nicht an Hinweisungen darauf gefehlt, dass das Erlebnis Israels, des Gottesknechtes, eine Einwirkung auf die ganze Menschenwelt haben soll, nämlich, dass diese Jahwe als den wahren Gott und die Religion Israels als die wahre Religion anerkenne (vgl. abgesehen von dem ersten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4 auch 42 6 43 10 und 45 14–17 23). Israel und Zion stehen von jetzt an abwechselnd im Mittelpunkt der Worte des Propheten; diese Abwechslung ist möglich, ohne dass die Einheitlichkeit darunter leidet, weil beide enge zusammengehören und eines das Komplement des andern ist. Israels Wiederherstellung ist ohne Zions Erhebung aus ihrer Niedrigkeit nicht zu denken, und ebenso ist Zions glückliche Zukunft nur möglich bei einer Wendung des Geschickes Israels. Israel und Zion bedeuten die zwei Seiten eines Ganzen: Israel ist der mehr handelnde, Zion der empfangende Teil; beide aber bewirken nicht selber das Heil, sondern sie erhalten es von Jahwe, und seine That an beiden ist es im tiefsten Grunde, die auch die grosse Änderung in der Völkerwelt zur Folge hat, welche mit der Wiederherstellung Israel-Zions zusammenhängt.

a) 49 1–13 Der Gottesknecht, seine Treue und der schliessliche Erfolg seiner Mission.

α) 49 1–6 Das zweite Ebed-Jahwe-Gedicht.

Der Ebed-Jahwe kommt dem 48 20 21 erhaltenen Auftrag nach und preist den Völkern seine unerwartete, bei den schweren Erfahrungen, die er hat machen müssen, nicht mehr erhoffte Rettung, zugleich die hohe Bedeutung hervorhebend, welche seine Rettung für die ganze Welt haben soll. Mit den Schlussworten: *bis an's Ende der Erde* schlägt das Lied deutlich auf denselben Ausdruck 48 20 zurück. Sechs Tetrasticha, ganz ähnlich denen im ersten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4.

1 Das erste Tetrastich: Die Völker werden aufgerufen zu hören, da die grosse Ankündigung, die der Sprecher zu machen hat, sie angeht; von Anfang hat ihn Jahwe zu Hohem bestimmt. Auch Jeremia wusste sich zum Propheten für die Nationen berufen (Jer 1 5), aber das Selbstbewusstsein, das hier der Ebed-Jahwe ausspricht, ist doch viel zu gross, als dass es das einer einzelnen Person, sei es eines Propheten oder Schriftgelehrten, sein könnte (s. im Folgenden bes. v. 3 4[b] 6). Zu אִיִּים und לְאֻמִּים s. 41 1, zu der *Berufung* 42 6, zu dem מִבֶּטֶן 44 2 24 46 3. הִזְכִּיר שְׁמִי *er hat meinen Namen genannt* ist hier prägnant und mehr als blos: bei meinem Namen gerufen (43 2), vielmehr: er hat gesagt, wer ich bin, welche Bedeutung ich habe, indem er mir den Namen, der meiner Bestimmung und Bedeutung entspricht, beilegte, nämlich: Knecht Jahwes. **2** Das zweite Tetrastich: Die Zubereitung und Aufbewahrung des Knechtes, um im richtigen Augenblick von Jahwe als wirksames Werkzeug verwendet zu werden. Israel ist die Waffe Jahwes im Kampfe für seine Ehre unter den Völkern, d. h. für seine Anerkennung als des wahren Gottes und damit für die Verwirklichung des Heiles bis ans Ende der Erde (s. v. 6); die Waffe ist schon vorhanden, wie bei einem Helden, der das scharfe Schwert in der Scheide und den glatten Pfeil im Köcher in den Kampf zieht, wird aber wohl verwahrt und gehütet und tritt erst im Moment der Entscheidung in ihrem Wert hervor. So ist es bei Israel; denn die Bedeutung, die es besitzt und die ihm Jahwe als seinem Knechte beigelegt hat, soll erst jetzt zum Vorschein kommen. Das Wort, das Israel für Jahwe spricht, schlägt durch (darum heisst es: *der Mund des Knechtes ist wie ein scharfes Schwert,*) vgl. auch 9 7 Jer 23 29 Hbr 4 12; Israel ist der wahre Prophet Jahwes, und zwar verkündigt er ihn durch seine Geschichte, in entscheidender Weise jetzt durch seine wunderbare Wiederherstellung. Man darf nämlich nicht alles von dem פִּי beherrscht sein und dabei unbeachtet lassen, dass mit dem *Munde* nachher der ganze Knecht parallel steht (vgl. יְשִׂמֵנִי). 3 4[a] Das dritte Tetrastich stellt die göttliche Bestimmung und die Gedanken des Knechtes über seine bisherige Lage, über die Zeit der Verborgenheit nach dem Bilde von v. 2, einander gegenüber: Israel, das Jahwes Ruhm in der Welt begründen soll, denkt vergeblich gelebt zu haben und dem Tode nahe zu sein. Zu אֲשֶׁר־בְּךָ אֶתְפָּאָר vgl. 44 23 46 13. יִשְׂרָאֵל, das von allen Versionen geboten wird, ist das zweite Prädikat, durch das das erste, עַבְדִּי, exponiert wird: Knecht Jahwes ist Israel, damit Jahwes Ruhm an den Tag komme. Eine verschrobene Konstruktion ist das kaum, und auch das Metrum fordert nicht die Entfernung von יִשְׂרָאֵל; aber selbst wenn die Möglichkeit seiner späteren Einsetzung zuzugeben ist, so bleibt das Wort einerseits ein Zeugnis für das Alter der Identifikation von יִשְׂרָאֵל und עֶבֶד, und andrerseits ist ohne dasselbe die individuelle Fassung der Stelle in keiner Weise gesichert, vgl. nur nochmals 44 23 46 13. 4[a] Die Lage, in der sich der Knecht Jahwes befindet, ist gar nicht derart, dass ihm eine hohe Bestimmung beschieden zu sein scheint. Was hat er denn bisher erreicht? Er ist im Exil, seine Mühe und Arbeit waren לְרִיק *vergeblich,* seine Kraft ist verbraucht und das Ergebnis das blosse Nichts (תֹהוּ וְהֶבֶל). So müsste Israel über seine Vergangenheit urteilen, die es ins Exil, an den Rand des Untergangs,

brachte, und von der Zukunft könnte es nichts hoffen, wenn nicht Jahwe seinen Plan mit ihm hätte (v. 2). Wie dieser Glaube an seine hohe Bestimmung sich berwährt, sagen die drei letzten Tetrasticha v. 4b–6. Das erste Distichon 4b stellt der Hoffnungslosigkeit (v. 4a) gegenüber (אָכֵן *jedoch*) zuerst allgemein fest, dass Jahwe seinem Knechte zum Rechte verhelfe und dessen Arbeit nicht erfolglos sein lasse; zu מִשְׁפָּטִי vgl. 40 27, zu פְּעֻלָּתִי 40 10. Weiter wird nun im Besondern v. 5f. dargelegt, wie dies geschieht: erstens 5a *Jetzt hat Jahwe beschlossen* (אָמַר, gedenkt er), *Der mich von der Geburt an sich zum Knechte bildete* (s. v. 1), *Zurückzubringen zu sich Jakob Und Israel werde ich sammeln:* l. אֶאָסֵף für לֹא יֵאָסֵף, das ל ist falsche Wiederholung des vorhergehenden ל, welche das א von אאסף an sich zog und die Einsetzung von י nötig machte, event. mit einfacher Umstellung von א und י: לִי אֶאָסֵף (vgl. Cheyne, der aber vorzieht יֵאָסֵף zu lesen, trotzdem dann die Entstehung des jetzigen Textes mit א in לא schwieriger wird; vgl. übrigens für die erste Person auch das Zeugnis der LXX). לְשׁוֹבֵב וגו׳ ist, wie das אֶאָסֵף bestätigt, nicht von לְעֶבֶד לוֹ, sondern, wie es auch bei weitem das Natürlichste ist, von אָמַר abhängig; Jahwe, nicht sein Knecht, stellt Jakob-Israel wieder her; der Knecht Jahwes ist also nicht dem Tode nahe, sondern einem neuen Leben. Auf die Errettung aus Ägypten und die Führung durch die Wüste ist aber v. 5aβ nicht mit Budde (Ebed-Jahwe-Lieder 22 f.) zu beziehen. Zweitens aber 5b 6 kommt jetzt die hohe Ehrung, mit welcher der Knecht von Jahwe ausgezeichnet ist, zur Erscheinung: Er soll nicht nur, aus seiner Niedrigkeit erhöht, zu neuer Lebenskraft kommen, sondern durch die Erfüllung seiner Mission unter den Völkern sich als den Knecht Jahwes erweisen, zu dem er längst bestimmt ist. 5b (l. וְאִכָּבֵד) führt das Perf. אָמַר v. 5a fort und leitet v. 6 ein: *Und ich bin wert gehalten worden von Jahwe Und mein Gott ist meine Stärke geworden;* Ehre schien er keine erlangt zu haben, seine Kraft verzehrt (v. 4a), aber Jahwe rettet ihn, bringt ihn hoch zu Ehren und verleiht ihm neue Kraft. Warum v. 5b hier nicht an seiner Stelle sein und nach v. 3 verpflanzt werden sollte (Duhm, Cheyne), ist schwer einzusehen. 6, das letzte Tetrastich, sagt nun, worin die hohe Ehre des gekräftigten Knechtes besteht: *Und er sprach: Zu gering ist die blosse Wiederherstellung Jakobs Und die Zurückbringung der Bewahrten Israels, Ich werde dich zum Licht der Heiden machen, Dass mein Heil reiche bis ans Ende der Erde.* Mit Duhm und Cheyne ist מִהְיוֹתְךָ לִי עֶבֶד als eine Glosse auszuscheiden, die nicht nur unrichtig erklärt, als ob zu נָקֵל ergänzt werden müsste: zu gering für dich wäre es, wenn ich blos Jakob-Israel herstellte, sondern auch eine sehr verwickelte Konstruktion voraussetzt, die bereits zweimal (v. 3 5) vorhandenen Worte zum drittenmal wiederholt und das Metrum stört. Der Sinn ist vielmehr der: Zu gering für mich ist die Wiederherstellung, Jahwe will Höheres; mag die Rückkehr schon den Israeliten wunderbar vorkommen, Jahwe wird noch Wunderbareres schaffen (vgl. Sach 8 6): Israel ist der Knecht Jahwes zur Erleuchtung und zum Heile der Völker. וַיֹּאמֶר zu Anfang des Verses ist nur zu beanstanden, wenn man unrichtig v. 5b versetzt hat; dagegen mag אֶת־שִׁבְטֵי (vgl. 63 17) eingesetzt sein, da die *Stämme* zu den *Bewahrten* (l. נְצוּרֵי mit Ḳĕrē; נְצִירֵי Kĕtîb wird Verschreibung sein) nicht besonders parallel

ist. Aus den Worten scheint hervorzugehen, dass hier, wie bei Hes 37 15-28, auch die Zurückbringung der Nordisraeliten erwartet ist. Zu לְאוֹר גּוֹיִם vgl. 42 6; durch das parallele יְשׁוּעָתִי wird klar, dass die Erleuchtung der Heiden nicht blos eine Aufklärung, sondern eine Teilnahme am Heile bedeutet, vgl. auch zu 44 5 und s. Act 13 47.

β) 49 7–12 Die wunderbare Wiederherstellung und Heimführung der Israeliten.

Dieser Abschnitt lehnt sich enge an den vorhergehenden an, er exponiert den in v. 1–6 hervorgehobenen Hauptgedanken, dass Israel, aus seinem elenden Zustande zu neuem Leben erweckt, in die Heimat zurückkehren soll; aber auch das höhere Ziel, dass die Heiden zur Anerkennung Jahwes kommen sollen, ist nicht vergessen, ja vorangestellt; so ist bes. v. 7 mit v. 6^b, v. 7^a mit v. 2 4^a, v. 12 mit v. 6^a (den נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל) zu vergleichen. Selbst das Metrum ist von dem in v. 1–6 nicht eigentlich verschieden; wir haben in v. 7–12 sieben Vierzeiler.

7 Zwei Vierzeiler: Israel wird aus der tiefsten Niedrigkeit erhöht, sodass Könige in Ehrfurcht aufstehen und sich niederwerfen. Der Ausdruck für diese Ehrenbezeugung ist sehr kurz, aber dass in dieser Ehrenbezeugung vor Israel auch die vor Jahwe eingeschlossen ist, ist aus 45 14-17 zu ersehen. Vgl. übrigens auch 52 13—53 15. Hier beginnen wieder die Einführungen mit כֹּה אָמַר יְהוָה und den Epitheta Jahwes, wie in den Capp. 40—45. Für בְּזֹה ist entweder בְּזוּי oder נִבְזֶה zu lesen; mit נֶפֶשׁ zusammen bedeutet das gelesene Wort dann: der tief in der Seele Verachtete vgl. Ps 17 9; die Änderung des נֶפֶשׁ in אֱנֹשׁ (Budde) macht den Parallelismus noch genauer. Ebenso ist מְתֹעָב, das partic. Pu., zu lesen. Die Massora scheint absichtlich diese starken Ausdrücke von Israel ferngehalten zu haben. Das Objekt zu יִרְאוּ ist die Erhebung, das Wiederaufleben des Gottesknechtes und seine Heimkehr; dasselbe ist nicht in 48 12-16 20 f. zu suchen, es liegt viel näher in v. 1-6, wo die elende Lage des Gottesknechtes deutlich hervorgehoben ist (v. 2 4^a), auf die v. 7 hinweist. **8^a** Der zweite Stichos zu כֹּה אָמַר יְהוָה fehlt; er wird ähnlich, wie v. 7 gelautet haben. Die *Zeit der Huld* und der *Tag der Rettung* bezeichnen die Gegenwart, in der nach der Zeit des צָבָא das Heil anbricht, vgl. 40 2. Die Perfekta drücken aus, was bereits soviel als geschehen ist. **8^b 9^a** ein Tetrastich, das mit dem von v. 8^a zusammen die Schilderung der Wiederherstellung Israels beginnt. Ein fremder Bestandteil ist aber das aus 42 6 hierher versprengte Sätzchen וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם, das möglicherweise zu v. 6^b an den Rand geschrieben war, jedenfalls hier den Kontext durchbricht; Dtjes citiert sich doch auch nicht selber. Subj. zu לְהָקִים, wie den folgenden Infinitiven ist Jahwe: Ich helfe dir, *indem ich herstelle* etc. (הָקִים wie v. 6; לְ wie 42 7). Hinter אֶרֶץ scheint ein Wort ausgefallen, das dem שֹׁמֵמוֹת entsprach, vielleicht הֲרִיסוֹת oder הֲרִיסוּת s. v. 19. Zu dem verwüsteten Land vgl. 47 6. **9^a** Die *Gefangenen* und *die im Dunkel* sind die Deportierten, vgl. 42 7. **9^b—11** Das fünfte und sechste Tetrastich: Die Versorgung und Bewahrung auf dem Heimweg. **9^b** vgl. dasselbe Bild 40 11. L. nach LXX vor דְּרָכִים mit Duhm u. a. כָּל־: *auf allen Wegen* d. h. überall, wo sie gehen, nicht: an den Wegen, sollen sie weiden. שְׁפָיִים s. 41 18. **10** vgl. 48 21. Auch hier kann שָׁרָב so wenig wie 35 7 Fata morgana bedeuten, denn diese „schlägt" nicht, wie die Sonne (vgl. Ps 121 6); שָׁרָב ist hier (vgl. LXX

χαύσων) die Glut, *der Glutwind.* Bei den *Wassersprudeln* sind Bäume, darum schadet den Heimkehrenden die Sonne nicht. *Ihr Erbarmer* d. h. ich, der ich mich ihrer erbarme (vgl. v. 13 54 10), darum in **11** wieder die erste Person. הָרַי, meine Berge, könnte alle Berge überhaupt oder die Berge Palästinas bezeichnen, beides passt nicht; denn alle Berge brauchen nicht eben zu werden und mit den Bergen Palästinas würden nur die letzten Hindernisse weggeräumt sein, daher l. הָרִים Grätz, Cheyne, mit letzterem auch מְסִלֹּת ohne Suffix (י ist falsche Dittographie).

12 Das siebente Tetrastich: Die Rückkehr der Exulanten aus den entlegensten Teilen der Erde. Vor v. 12 ist keine Lücke, wie Duhm und Cheyne annehmen; dagegen setzen sie mit Recht nach יָבֹאוּ den Stichos ein: וְאֵלֶּה מִקְצֵה הָאָרֶץ (vgl. 43 6), *und jene von dem Ende der Erde,* und lassen das aus Ps 107 3 eingedrungene מִצָּפוֹן וּ weg. Welches das Land der סִינִים ist, weiss niemand; zu nahe liegt סִין-Pelusium (Hes 30 15 f.), die LXX macht daraus Persien, gewöhnlich denkt man an das fern genug liegende China, das aber erst später bekannt wurde und erst noch צִין lauten müsste. Am wahrscheinlichsten ist die alte schon von J. D. Michaelis und Döderlein vorgeschlagene und jetzt von Klostermann und Cheyne wieder aufgenommene Verbesserung in סְוֵנִים, deren Land auch Hes 29 10 30 6 genannt ist; es ist Syene, heute Assuān, der äusserste Süden Ägyptens s. zu Hes 29 10. Dtjes nennt somit den fernen Osten und Norden, dann mit dem *Meer* den Westen und mit Syene den Süden.

γ) **49 13** Ein lyrischer Abschluss, wie 42 10 11 45 8 und 44 23 48 20 21, inhaltlich 44 23 am ähnlichsten, formell ein Tetrastich, wie die des vorangehenden Abschnitts. Das Kĕtīb יִפְצְחוּ ist als Jussiv beizubehalten; der Personenwechsel ist bei Dtjes in solchem Falle nicht unmöglich. עֲנִיָּו, *seine Elenden,* sind die Israeliten im fremden Lande, spec. im babylonischen Exil, vgl. v. 4 und bes. 41 17.

b) 49 14—50 3 Zions Trost.

α) **49 14–21** Der baldige Wiederaufbau der Stadt und die Rückkehr ihrer Bevölkerung.

Das Gedicht, welches das Gegenstück zu dem Triumphgesang auf den Fall Babels, Cap. 46, bildet, zeichnet sich durch den warmen Ton und das innige Mitgefühl aus, in denen Dtjes Zion tröstet; es ist in Langzeilen abgefasst, die wahrscheinlich zu sechs dreizeiligen Strophen zu gruppieren sind.

14 15 Zions Klage und Jahwes Liebe, die grösser ist als Mutterliebe. **14** וַתֹּאמֶר, mit eigentümlichem Waw consec. zu Anfang eines Satzes, giebt gewissermassen den Schluss einer früheren Gedankenreihe, die, im Inhalt dem jetzigen Text v. 1–13 entsprechend, Zion zu trösten versuchte, aber nicht dazu brachte, dass es von der Klage lasse: *Jahwe hat mich verlassen;* vgl. dazu das ähnliche וַאֲנִי אָמַרְתִּי v. 4. Zion ist das wirkliche Jerusalem, vgl. v. 16, und wird unter dem üblichen Bilde als Mutter der Bürger dargestellt, vgl. v. 21; dagegen zeigt die Fortsetzung (v. 15), dass in v. 14 der Gedanke an Jahwe als den Eheherrn Zions nicht mitspielt (wie 50 1 54 6), da er sich in v. 15 f. in anderer Richtung bewegt. **15** גַּם = גַּם כִּי *auch wenn* 1 15 s. Ges.-Kautzsch[26] § 106 b; אֵלֶּה, hier = *solche,* bezieht sich nur auf Sing. אִשָּׁה. Der Vers ist für

Dtjes's Auffassung der Gesinnung Jahwes gegen Israel bezeichnend; Hosea hatte aus der Verschiedenheit des göttlichen Pathos vom menschlichen ganz anderes abgeleitet, nämlich dass er nicht wie ein Mensch durch das Mitgefühl sich vom Vollzug der Strafe abhalten lasse (vgl. Hos 11 9).

16 17 Zions Bild hat Jahwe stets vor Augen und schon eilen die Erbauer herbei und verschwinden die Zerstörer, die babylonischen Besatzungen im Lande. **16** Nicht den Namen allein, sondern das neue Städtebild Zions hat Jahwe auf seine Hände gezeichnet; ein Anthropomorphismus, der zeigt, wie wenig Dtjes von gesetzlichem Geiste erfüllt ist, dass er Jahwe thun lässt, was das Gesetz den Menschen verbietet, s. zu 44 5. **17** Wenn von den *Mauern* v. 16 und von den *Zerstörern* v. 17ᵇ die Rede ist, so wird man dazwischen besser von בֹּנַיִךְ, *Erbauern,* als von „Kindern" lesen; die Erbauer sind zwar allerdings nicht Berufsbaumeister, sondern die Kinder Zions, die sich in Zion wieder häuslich einrichten werden.

Die beiden Verse sind für drei Langzeilen zu kurz, passen aber auch nicht in ein Schema für blos zwei. Am ehesten kann die Zeile v. 17ᵇ vollständig und v. 17ᵃ die zweite kürzere Hälfte der zweiten Zeile sein. Man wird daher in v. 16 einiges einzusetzen haben: Hinter dem zur ersten Zeile zu ziehenden חוֹמֹתַיִךְ ist vermutlich חָרְבֹתַיִךְ ausgefallen (Duhm) und für חַקֹּתִיךְ zu lesen: חַקֹּתִי צִיּוֹן (vgl. Cheyne); v. 16 wäre dann gleich anderthalb Zeilen: *Siehe, auf die Hände habe ich gezeichnet, Zion, deine Mauern; Deine Trümmer sind vor mir beständig.* Die zweite Hälfte der Strophe = v. 17.

18 Die Heimkehrenden schmücken Zion, wie das Hochzeitsgeschmeide eine Braut. Die erste Zeile (60 4 wörtlich übernommen) endigt mit נִקְבְּצוּ, die zweite mit יְהוָה. Zu dem Schwur vgl. 45 23; חַי־אָנִי könnte immerhin eine Verderbnis für ein neues Subjekt zu בָּאוּ sein (Duhm). Zu dem Bild von der Braut vgl. zu v. 14, ferner Jer 2 32.

19ᵃ ist der Anfang einer neuen Strophe, deren Rest aber fehlt; denn v. 19ᵇ kann nicht die unmittelbare Fortsetzung sein. Die ausgefallenen zwei Zeilen werden von der Entfernung der Trümmer und der Aufhebung der Vereinsamung gesprochen haben, vgl. 54 1–17 (Duhm, Cheyne).

19ᵇ 20 Für die grosse neue Bevölkerung bietet Jerusalem zu engen Raum. Zu תֵּצְרִי, Imperf. von צָרַר, *enge sein,* s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd. **20** עוֹד zur Einleitung von Schilderungen der Zukunft bei Jer 31 3 4 22 38 32 15 33 10 und Sach 1 17 8 4 öfters gebraucht. Die Mutter hört die *Kinder ihrer Kinderlosigkeit* d. h. die ihr in der Zeit der Kinderlosigkeit geborenen Söhne (vgl. v. 21) sprechen: *Zu eng ist mir der Raum* vgl. II Reg 6 1; גְּשָׁה־לִּי = *rücke mir weg,* mache mir Platz vgl. Gen 19 9 und Jes 65 5.

21 Erstaunt über diesen unbekannten Zuwachs frägt Zion: *Wer hat mir diese geboren,* nicht: gezeugt, trotz mascul. Genus von יָלַד. Das אֶת־ vor אֵלֶּה ist mit Duhm zu entfernen, ebenso in der folgenden, bis גִּדֵּל reichenden Zeile גֹּלָה וְסוּרָה *verbannt und verstossen,* eine in LXX fehlende verschriebene Dittographie von גַּלְמוּדָה, welche unrichtig Zion-Jerusalem in der Verbannung sein lässt (Duhm, Cheyne, Ruben). Zum Verständnis des Verses ist an die Sitte zu denken, nach welcher Sklavinnen für ihre kinderlosen Herrinnen gebären vgl. Gen 16 30; so sind die im Exil aufgewachsenen Israeliten doch

Bürger Jerusalems. Vor dem letzten אֵלֶּה wird auch וְ zu lesen sein (LXX, LOWTH u. a.).

β) 49 22—50 3 Drei kurze Trostsprüche an Zion.

Das Metrum ist hier wieder ein andres, nicht mehr die Langzeilen von v. 14–21, sondern die gleichmässigen Stichen von v. 1–13, die man einzeln als Zeile oder zu Paaren als Distichen zählen kann, sodass man entweder Tetrasticha oder Doppeldisticha erhält.

א) 22 23 Der erste Spruch: auf Jahwes Zeichen bringen die Völker die Kinder Zions zurück. **22** Die übliche Einleitungsformel ist auch hier, wie z. B. v. 8, verstümmelt (DUHM). Zu dem Winken mit der Hand vgl. 13 2, zu dem Signal mit dem Panier 5 26 11 10 12 62 10. Im *Busen* (חֹצֶן, nur noch Neh 5 13 Ps 129 7, = *sinus*) des Gewandes trägt man die kleinen Kinder Num 11 12; hier natürlich bildlich gemeint: so sorgfältig bringen die Völker als die Diener der Israeliten die Exulanten zurück. Ebenso ist **23**[a] bildlich zu verstehen, aber DUHM bemerkt mit vollem Rechte, wie sehr diese Hyperbeln das Gegenteil von der dienenden Selbstverleugnung, welche das Christentum fordert, aussagen und wie sie mit Dtjes's Ansicht von der Teilnahme der Heiden am Heil (45 23) nicht gut, dagegen um so besser mit dem Hochmut des späteren Judentums (vgl. 60 10 16 61 5) harmonieren, sodass doch wohl das Tetrastich v. 23[a] eine spätere Einfügung sein dürfte. אֹמֵן ist der *Wärter*, der Erzieher, in fürstlichen Familien Num 11 12 II Reg 10 1 5 Est 2 7, das *Lecken des Staubes der Füsse* eine ächt orientalische Metapher für die grösste Unterwürfigkeit Mch 7 17 Ps 72 9, vgl. ähnliches in den Tell-el-Amarna-Briefen z. B. No. 144. 159 etc. bei WINCKLER. **23**[b] schliesst sich ganz gut an v. 22 an. Der Trostspruch bestände dann aus den beiden Tetrastichen v. 22[a] und v. 22[b] 23[b].

ב) 24—26 Der zweite Spruch: Die Rettung, die Jahwe den Exulanten bringt, kann niemand rückgängig machen. Gewöhnlich ändert man in dem sonst mit v. 25[a] merkwürdig übereinstimmenden Vers **24** das eigentümliche צַדִּיק auch noch in עָרִיץ (v. 25[a]), und DUHM versetzt, wie man bei dieser Änderung muss, die Einleitungsformel von v. 25 nach v. 24. Aber die Sache verhält sich anders: v. 24 ist eine Glosse zum ganzen v. 25, das צַדִּיק ist richtig, denn die Glosse will besagen, dass dem gerechten Helden, wie Jahwe es ist, die Beute nicht abgejagt werden kann. Erst, nachdem diese Glosse in den laufenden Text kam, hat man mit כִּי כֹה אָמַר י׳ zum ursprünglichen Bestand übergeleitet. Dtjes's Worte beginnen erst mit גַּם־שְׁבִי, das גַּם ganz wie v. 15; Dtjes liegt der Gegensatz, den der Glossator zwischen einem gerechten und einem tyrannischen Helden statuiert, fern, er betont wieder Jahwes Macht, die auch die Macht des gewaltigsten Helden übertrifft, sodass bei Jahwe die Eventualität, dass ihm die weggeführten Israeliten wieder entrissen werden könnten (wie z. B. Ismael Jer 41 11–15), unmöglich ist. Für אֶת־יְרִיבֵךְ l. nach LXX mit DUHM אֶת־רִיבֵךְ: *Ich führe deine Sache,* d. h. ich streite für dich = ich rette dich s. Ps 43 1. **26** Die Feinde, die sich nochmals bei der Rettung, welche Jahwe durch Cyrus Israel gebracht hat, gegen das heimgeführte (v. 22) Volk erheben sollten (vgl. 54 17), sollen sich selber gegenseitig vernichten (vgl. 9 20), ein Zug in der eschatologischen Erwartung, der schon Hes 38 21 und dann wieder Hag 2 22 Sach 14 13 erscheint. Der Schluss von v. 26[b] (von וְגֹאֲלֵךְ an) gehört nicht mehr zu den

zwei Doppeldistichen von v. 24 (resp. $25^{a\beta}$) -26, sondern hinter יְהוָה 50 1, wenn er nicht aus 60 16 hierher gesetzt ist (DUHM). Zu אֲבִיר יַעֲקֹב s. 1 24.

ג) **50** 1–3 Der dritte Spruch: Jahwe hat sich von Zion, als dessen Eheherr er hier, wie in Hosea, dargestellt wird (vgl. zu 49 14), nicht geschieden. **1** Die Einleitungsformel (s. auch zu v. 3) ist unvollständig s. 49 22 und 26. Zion, die Mutter der Angeredeten (Israeliten), hat keinen Scheidebrief, der erst die Scheidung definitiv machte (Dtn 24 1), vgl. das spätere Formular eines solchen bei DALMAN Aram. Dialektproben 5; es giebt aber auch keinen Gläubiger, dem Jahwe die Israeliten, weil er in Bedrängnis gewesen wäre, hätte verkaufen müssen, wie dies bei israelitischen Eltern vorkam (Ex 21 7 II Reg 4 1 Neh 5 5). Der Grund der Gefangenschaft der Kinder und der Entlassung der Mutter sind die Sünden der Israeliten gewesen, um derentwillen sind sie *„verkauft"* (נִמְכַּר vgl. Jdc 2 14). Hosea (z. B. 2 4) und Hesekiel (z. B. Cap. 16 23) tragen kein Bedenken, die Mutter selber, die Nation, anzuklagen, für Dtjes ist Zion von Sünden frei, wie der Ebed-Jahwe nicht taub und blind ist, die Fehler kommen nur den einzelnen Individuen zu. **2** Jahwe ist verwundert, dass die Israeliten seiner Verkündigung der Vergebung (40 2) und des Anbruchs der neuen Zeit so geringen Enthusiasmus entgegengebracht haben. Sein „Ruf" hat bei ihnen keinen Widerhall gefunden, sein „Kommen" ist von Niemand mit freudiger Hoffnung begrüsst worden. Ist man denn so kleingläubig, weil man etwa an seiner Macht zu helfen zweifelt? **2^b 3** erweisen die Widersinnigkeit solchen Kleinglaubens, indem sie an die Macht Jahwes erinnern, die er bei der Schöpfung der Welt so grossartig manifestierte. Es liegt in der Schilderung weit eher eine Anspielung auf dem babylonischen Schöpfungsmythus verwandte Anschauungen, als auf die Wunder des Auszugs aus Ägypten, s. auch 51 9 f. (vgl. GUNKEL Schöpf. und Chaos 98 f.). Für תִּבְאַשׁ l. nach LXX mit LOWTH, GUNKEL, CHEYNE תִּיבַשׁ *es verdorren (ihre Fische, aus Mangel an Wasser)* und für וְתָמֹת בַּצָּמָא (וְתָמֹת ist Verderbnis für abgekürztes וּבְהֶמְתָּם) mit GUNKEL, CHEYNE וּבְהֶמְתָּם בַּצִּמְאָה *Und ihre Tiere auf durstigem Lande* (Dtn 29 18). **3** Auch die Verfinsterung des Himmels ist ein Zug, der sich im babylonischen Mythus vom Kampfe gegen das Chaos und seine Ungeheuer wiederfindet. Dass etwas hinter v. 3 verloren sei, ist nicht sicher zu behaupten; der Schluss ist nicht abrupt, wenn man v. 2^b 3 auf die Vorgänge bei der Schöpfung bezieht, die den Lesern der Trostschrift bekannt waren. Dagegen kann die Einleitung, wie 49 25, entbehrt werden; dann haben wir vier Tetrastiche und die drei Trostsprüche sind durch 49 $22^{a\alpha}$ eingeleitet.

c) 50 4–11 Die feste Zuversicht des Gottesknechtes auf Jahwes Hilfe trotz allen schweren Erfahrungen.

Die beiden letzten Verse sind ein Zusatz; der übrige Teil legt die Leiden des Gottesknechts dar, er steht in Parallele zu dem Ebed-Jahwe-Gedicht 49 1–6, besonders den dort in v. 4^a gegebenen Gedanken von der Verzehrung seiner Kraft und seiner Mühe genauer exponierend, der dann im letzten Ebed-Jahwe-Gedicht 52 12—53 12 nach der Seite der Bedeutung der Leiden für das Heil der Völker ausführlich dargelegt wird. Ebensosehr aber knüpft dieses Lied an 49 7 an. Wenn dagegen eine direkte Beziehung zu 49 14—50 3 nicht zu entdecken ist, so darf nicht vergessen werden, dass die Stücke über den Ebed-Jahwe und über Zion wie parallele Linien von 49 1 an (s. Vorbem. zu 49 1—54 17) nebeneinander

hergehen und immer mit den Stücken über den Ebed-Jahwe eine etwas weitere Station auf diesen parallelen Linien erreicht ist. Im Übrigen ist nicht zu verkennen, dass Dtjes auch bei seinen innigen Tröstungen (49 14—50 3) Zions Not vor der Seele stand und dass von da sich der Übergang zu den Leiden des Knechtes leicht findet; auch klingt mindestens im Einzelnen 50 7 an 49 23 (לֹא יֵבֹשׁוּ) an.

α) **50** 4–9 Das dritte Ebed-Jahwe-Gedicht.

Wie 49 1–6 spricht der Ebed-Jahwe selber. Das Metrum ist hier im Unterschied von den übrigen Ebed-Jahwe-Gedichten das von Dtjes so oft (zuletzt 49 14–21) angewandte der Langzeilen mit den ungleichen Halbversen. Hier bilden diese Verse drei vierzeilige Strophen. Vgl. auch Budde ZATW 1891, 238.

4 5 Der Knecht Jahwes der vertraute und treue Jünger Jahwes. **4** Die erste Zeile (bis לִמּוּדִים) spricht von der Ausrüstung des Knechtes mit der Gabe der Rede, sodass er versteht, wie ein Jünger Jahwes, nach dem Willen und im Sinne Jahwes zu reden. Der Knecht hat ja die Aufgabe eines Propheten (42 1–4), er soll für Jahwe sprechen (s. zu 49 1–6 bes. v. 2); zu לִמּוּדִים vgl. die Prophetenjünger 8 16. Leider sind die folgenden Worte (bis דָּבָר), welche offenbar den Zweck des Redens bestimmen sollen, so verdorben, dass Sicheres daraus nicht zu entnehmen ist. Die gewöhnliche Deutung fasst לָעוּת nach Aquila und Targ. = *unterstützen,* inhaltlich parallel 42 3ª, aber ein Verb עות kennt das Hebr. sonst nicht und das hiezu verglichene arabische Verbum müsste hebr. für ת ein שׁ haben, wie auch ein zweites arab. Verb, *träufeln,* das man ebenfalls beigezogen hat (vgl. Dtn 32 2 und s. Jes 45 8 55 10 f.). LXX scheint לָעֵת resp. לְעִתּוֹ „zur rechten Zeit" gelesen zu haben, wozu sich 49 2 vergleichen lässt, sofern man darin eine Andeutung sehen darf, dass der Gottesknecht zur rechten Zeit das treffende Wort wisse. Eine Konjektur, die sich durchaus empfähle, will nicht gelingen: Cheyne denkt an לְהַחֲיוֹת *um zu erquicken den Müden mit einem Trosteswort* (נִחֻמִים + דָּבָר oder נֶחָמָה) nach Ps 119 50. In v. 4ᵇ ist יָעִיר בַּבֹּקֶר als falsche Wiederholung der folgenden Worte zu entfernen (Duhm, Cheyne); so erhält man eine richtige dritte Verszeile. Jahwe verleiht dem Knecht auch das Gehör, jeden Morgen vernimmt er Jahwes Offenbarung, der er horcht, wie ein Schüler den Worten seines Lehrers. Die Morgenzeit soll schwerlich an private oder öffentliche Morgenandacht erinnern, sondern, wie das הַשְׁכֵּים so oft bei Jeremia (vgl. 7 13 25 11 7 25 3 etc.), das Unablässige und Rechtzeitige der immer neuen Offenbarung Jahwes hervorheben. Der Gottesknecht vernimmt immer wieder die Stimme Jahwes, mit dem er in beständigem Verkehr ist. **5** Dieser Stimme Jahwes entzieht er sich als gehorsamer Jünger nicht; so schwere Aufträge ihm gegeben werden, er *weicht nicht* vor ihrer Erfüllung *zurück,* er ist so treu in seinem Berufe wie Jeremia (Jer 17 16 20 7–9 vgl. dagegen Jon 1 3). Der Anfang von v. 5 (bis אֹזֶן) ist eine Variante zu v. 4ᵇᵅ, die das Metrum zerstört und den Gedankengang schädigt, da וְאָנֹכִי וגו' sich an לִשְׁמֹעַ כַּל' anschliesst.

6 7 Nach Jahwes Willen und in der Hoffnung auf seine Hilfe erträgt der Ebed-Jahwe die Leiden. Von der Unschuld des Knechtes steht hier sowenig ein Wort, wie davon, dass Sünden ihn in diese Leiden brachten; die Hoffnung gründet sich bei dem täglich von Jahwe neue Offenbarung empfangenden Knechte nicht auf Sündlosigkeit, die ja auch ein Hiob nicht von sich be-

hauptet. 6 *Meinen Rücken bot ich den Schlagenden* vgl. ein ähnliches Bild in der Anwendung auf Israel als eine Nation Ps 129 4; danach wird diese Anwendung auch noch möglich sein bei den beiden folgenden Aussagen, welche die ärgsten Beschimpfungen nennen: das *Ausraufen des Bartes* vgl. 7 20 Neh 13 25, und das Speien ins Gesicht (רֹק = *Speichel*) vgl. Num 12 14 Dtn 25 9 Mt 26 67 27 30. Für כְּלִמּוֹת wird besser כְּלִמּוּת zu lesen sein vgl. Jer 23 40 (Duhm, Cheyne). 7 Die sichere Hilfe Jahwes, die nicht zu Schanden werden lässt (vgl. zu לֹא אֵבוֹשׁ 49 23), macht den Gottesknecht so stark, dass die Schmähungen ihn nicht rühren, und *sein Gesicht wie Kiesel,* d. h. so hart, dass die Beleidigungen ohne Eindruck auf ihn bleiben (vgl. Hes 3 8 9). Zum ganzen Vers vgl. 42 4. Die Völker können es nicht hindern, dass Israel zu seinem Rechte kommt.

8 9 Die Heils- und Siegesgewissheit des Ebed-Jahwe. 8 Jahwe *schafft ihm Recht,* ist sein מַצְדִּיק, sodass er ruhig die Gegner in die Schranken rufen kann. Dass hier nun nicht wieder, wie sonst bei Dtjes, die Gerichtsverhandlung als ein Bild gebraucht sei, ist doch nirgends angedeutet; hat anderswo (z. B. 41 1) Jahwe die Völker aufgerufen, hier thut es sein Knecht. Er, der in so innigem vertrautem Umgang mit Jahwe lebt (v. 4), weiss, dass sein Heil, sein Sieg, der ihn als den, der Recht hat, nicht als den, der gerecht, unschuldig und sündlos ist, erweist, jetzt nahe ist. Was Jahwe 46 13 51 5 mit קָרוֹב צִדְקִי verheisst, spricht der Ebed-Jahwe als seinen sichern Glauben mit den Worten קָרוֹב מַצְדִּיקִי aus; vgl. auch 49 4. Zu נַעַמְדָה יָּחַד und יִגַּשׁ s. 41 1; der בַּעַל מִשְׁפָּט ist der *Gegner,* der Inhaber einer Rechtssache, der ein Recht gegen einen andern beansprucht; vgl. Ex 24 14 בַּעַל דְּבָרִים. 9 הִרְשִׁיעַ ist der Gegensatz zu הִצְדִּיק (v. 8), bedeutet also: *verdammen,* als den, der Unrecht hat, (nicht: als ungerecht, gottlos) hinstellen. In dem Kampf, den der Knecht Gottes mit den Völkern zu bestehen hat, giebt es nur Jahwe, der entscheidet; wenn daher Jahwe ihm Recht giebt, wer will ihn da verdammen! *Siehe, sie alle,* nämlich die Gegner, die andern Völker, welche Israel misshandelten und dem Untergang nahe erachteten, werden seinen Sieg sehen, selber aber zerfallen wie ein Gewand; vgl. dasselbe Bild in der inhaltlich durchaus parallelen Stelle 51 6–8. Nach Wortlaut, Inhalt und Gewicht sind diese herrlichen Verse jener berühmten Stelle im NT Rm 8 31–39 zu vergleichen.

β) **50 10 11** Ein späterer Zusatz: Aufforderung der Frommen zum Vertrauen auf Jahwe und Bedrohung der Ungetreuen mit der göttlichen Strafe. Die Worte geben eine Anwendung von v. 4–9 (spec. v. 8f.) auf die Gegensätze innerhalb des jüdischen Volkes, während v. 4–9 von dem zwischen Israel und der Völkerwelt sprachen; sie unterscheiden die „Jahwefürchtigen“, die Elenden, und ihre Gegner und Verfolger; die ersten sollen darauf hören, was der Knecht Jahwes von der Geduld und dem nahen Heile spricht, und in ihrem Vertrauen gefestigt werden, die andern aber werden mit der Pein im Feuer der Gehenna bedroht. Diese Unterscheidung der beiden Klassen von Juden, sowie die Drohung mit der Hölle beweisen genug, dass die Worte nicht Dtjes, sondern einem späteren Verf. angehören, der jedenfalls der Zeit, wenn nicht auch der Person nach dem Autor der Zusätze wie 44 9–20 und 66 23f. nahe steht, dass sie also einer der jüngsten Bestandteile des Buches sind. **10** Zu מִי, zu dem אֲשֶׁר (v. 10b) in derselben Bedeutung von *wer immer* die Parallele ist, vgl. 44 10; darum l. auch nach LXX den Jussiv יִשְׁמַע: *Wer Jahwe fürchtet, der höre ....* Zu יְרֵא יַהְוֶה vgl. Mal 3 16; zu הָלַךְ mit direktem Objekt 33 15 57 2; zu dem

Ausdruck *im Dunkel* und *ohne Licht wandeln* vgl. 9 1: es bezeichnet soviel als: in Not sich befinden und keine Rettung sehen. Zu בָּטַח vgl. 26 4; zu הִשָּׁעֵן 10 20 48 2. **11** wendet sich nun direkt an die andere Klasse der Juden, die offenbar die Mehrheit bilden (כֻּלְּכֶם); sie werden beschrieben als solche, *die Feuer entzünden, die Brandpfeile entflammen* (l. מְאִירֵי 27 11 für das unmögliche מְאַזְּרֵי, „die sich mit Brandpfeilen umgürten"), es sind die Feinde der gesetzestreuen Juden gemeint, die immer Zwietracht säen und Unruhe stiften vgl. die Gegensätze unter den Juden bei Maleachi und während der Thätigkeit Nehemias, sowie auch in den späteren Jahrhunderten. לְכוּ בְּ׳ *Hinein mit euch in die Flamme eures Feuers;* zu אוּר vgl. 31 9 und zu der auch hier zu Grunde liegenden Vorstellung von dem Feuer der Gehenna 30 39 66 23f. Zu der Feuerflamme passt מַעֲצֵבָה, *die Pein* und *Qual*, in der sie sich betten müssen. Mit מִיָּדִי הָיְתָה־זֹּאת לָכֶם spricht der Autor der Verse im Namen Gottes; er weiss, dass den Abtrünnigen und Gegnern der Frommen der Ort der Qual und des Feuers bestimmt ist vgl. 30 33.

Die beiden Verse bilden zwei Strophen je aus drei (nicht: vier, wie v. 4–9) Langzeilen.

d) 51 1–16 Die Gewissheit und Nähe der göttlichen Hilfe.

Dass der Gottesknecht mit seiner Hoffnung auf Jahwe, der ihm zum Siege verhilft, recht hat, bezeugt der Prophet, indem er verheisst, dass jetzt Jahwe in seiner gewaltigen Macht das Heil verwirklicht. Die Bezugnahme auf das Ebed-Jahwegedicht ist augenscheinlich (vgl. v. 6–8).

α) 51 1–8 „Die nahe ewige Rettung Jahwes und die Ausbreitung seiner Herrschaft über die Welt" (Duhm). Das „schwungvolle und überaus herrliche Gedicht" besteht aus fünf Strophen zu je vier Langzeilen; die erste, dritte und fünfte Strophe (v. 1, v. 4, v. 7) beginnen mit dem Imperativ: *Hört* resp. *horcht auf mich,* ebenso steht zu Anfang der vierten Strophe ein Imperativ (v. 6), nur die verstümmelte zweite Strophe macht eine Ausnahme, sodass man eher den Wegfall der ersten als der vierten Langzeile wird anzunehmen haben (s. zu v. 3).

1 2 An der wunderbaren Geschichte Abrahams, der aus Einem Mann zum zahlreichen Volke wurde, soll sich die Hoffnung beleben. Nach Hes 33 24 hatten die im Land zurückgelassenen Judäer, als sie auf einen geringen Rest zusammengeschrumpft waren, sich in ihrer Hoffnung auf eine Wendung des Geschickes auf eben diese Geschichte Abrahams berufen und Hesekiel ihnen das Unrecht solchen Hoffens klargemacht; jetzt weist Dtjes die Exulierten auf dasselbe Beispiel zur Belebung ihres Mutes, doch wohl ein Beweis, dass Dtjes Hesekiel nicht kannte, aber andrerseits auch ein Zeichen von der grossen Vertrautheit der damaligen Israeliten mit ihrer alten Geschichte. צֶדֶק ist hier, in Parallele mit „Jahwe", in Zusammenhang mit v. 5 6 8 und im Rückblick auf 49 4–9, bes. auf v. 8, nicht: ein gerechtes, dem göttlichen Willen entsprechendes Leben, sondern das Recht, der Sieg der guten Sache, das Heil; darnach sehnen sich die Israeliten, wie der Knecht (50 8), nach Jahwes Advent in Macht und Herrlichkeit (40 10). Der Vergleich Abrahams und Saras mit einem Steinbruch und der Israeliten mit den darin ausgehauenen Steinen findet sich nur hier; ob dem Bild eine Anspielung auf die Höhle von Hebron zu Grunde liege (Duhm), muss dahingestellt bleiben. Dagegen ist בּוֹר *Cisterne* offenbar eine Glosse, die an eine Brunnenhöhlung dachte (vgl. das unrichtige מְמֵּי 48 1), obschon die gebrauchten Verba das durchaus verbieten. מַקֶּבֶת, ἅπ. λεγ., ist der Stollen, den man beim Steinbrechen in einem Fels anlegt, vgl. הנקבה „der

Durchstich" auf der Siloah-Inschrift Z. 1. Die Verba sind Relativsätze zu den voranstehenden Substantiven und die rückweisenden Pronomina samt Präposition sind unterdrückt vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 155 k. Zum Inhalt vgl. Mt 3 9 Hbr 11 12. **2** erklärt das Bild von v. 1^a. Für תְּחוֹלֶלְכֶם, Imperf. Pil. von חִיל, l. mit Grätz, Cheyne das Perf. חוֹלַלְתְכֶם *die euch geboren hat,* da die Anschauung von einem noch in der Gegenwart fortgesetzten Gebären Saras doch Dtjes nicht zuzutrauen ist. Ferner l. וְאַב' und וְאַר'.

3 Jahwe verwandelt das verwüstete Land in ein Paradies. Die erste Langzeile ist verloren (s. Vorbem.); mit Duhm hat man etwa zu ergänzen: Hört ihr Kinder Abrahams, ich werde auch euch wieder glücklich machen. *Denn Jahwe schafft Zion Trost* (vgl. 40 1 2 9–11); וַיָּשֶׂם ist im Anschluss an das Perf. der Gewissheit (נִחַם) möglich, doch liest man besser וְיָשִׂים. Die Umstellung der beiden Glieder, sodass מִדְבָּרָהּ כְּעֵדֶן ans Ende der Verszeile kommt (Duhm, Cheyne), könnte man durch Änderung in כְּגַנָּה *wie einen Garten* vermeiden, wenn nicht כְּגַן יְהוָה (Gen 13 10) gehaltvoller wäre. Zu עֵדֶן vgl. Gen 2 8 und zu v. 3^b Jer 33 11.

4 5 Die Ausbreitung der wahren Religion bis ans Ende der Welt vgl. 49 6 42 4. **4** *Höret auf mich, mein Volk* (nicht עַמִּים zu lesen, da hier überall Israel angeredet ist, vgl. v. 1 7) *und schenkt mir Gehör* (tilge לְאוּמִּי, das man gewöhnlich in den Plural umändert, mit Duhm, Cheyne als unrichtige Wiederholung von [א]לי עמי), *Denn Weisung geht von mir aus und mein Recht* (vgl. 42 1) *als ein Licht der Völker* (עַמִּים zeigt, dass diese nicht angeredet sind; nach 42 6 49 6 und LXX ist vielleicht mit Klostermann, Cheyne גּוֹיִם dafür zu lesen, das aber natürlich die Anrede ebensogut ausschliesst). Das letzte Wort אַרְגִּיעַ ist zu **5** hinüberzunehmen: *In einem Augenblick bringe ich mein Heil herbei* (l. mit Bachmann, Cheyne nach Jer 49 19 אַרְגִּיעַ אַקְרִיב; Duhm zieht הִרְגִּיעַ קָרַב „in Bälde nähert sich" vor, Oort, Ryssel ähnlich בְּרֶגַע), *geht aus meine Rettung* (l. יֵצֵא vgl. v. 4, LXX, Cheyne). *Und meine Arme werden die Völker richten* (vgl. 2 4; man wird schwerlich das zweifelhafte יִשְׁפֹּטוּ [26 12] vorziehen dürfen), *auf mich harren die Inseln* vgl. 42 4. Das letzte Sätzchen ist mit Duhm, Cheyne als Variante von וּזְרֹעַי עַמִּים יִשְׁפֹּטוּ anzusehen, also zu entfernen.

Da hier deutlich eine Rücksichtnahme auf die Ebed-Jahwe-Gedichte vorliegt (vgl. bes. v. 4^b 5^b mit 42 1 4), so nehmen Kosters und Cheyne, welche diese Gedichte von späterer Hand eingefügt sein lassen, an, v. 4^b und v. 5^b seien hier ebenfalls von der gleichen Hand eingeschoben. Diese Annahme ist aber misslich, da die Halbverse im Zusammenhang keine Schwierigkeiten bieten; denn der Vergänglichkeit der Erdbewohner, von der v. 6 und 8 sprechen, sind nicht nur die Völker, sondern auch die Israeliten unterworfen, und darum kann ein Gegensatz zu der Aussage (v. 4^b 5^b), dass den Völkern die wahre Religion gebracht werde, nicht gefunden werden. Übrigens müssten dann noch andere Ausdrücke beanstandet werden z. B. v. 1^a 5^a vgl. mit 50 9^a und v. 7 f. mit 50 6 f. Es liegt daher in v. 4 f. vielmehr ein nicht unwichtiges Zeugnis für die Bekanntschaft Dtjes's mit den Ebed-Jahwe-Gedichten, resp. für Identität des Verfassers.

6 Himmel und Erde, die sichtbaren Dinge der Welt, sind vergänglich, aber das Unsichtbare, Jahwes Rettung, ist ewig. In und über der vergänglichen Welt giebt es etwas Ewiges, das Heil der Religion, „der erhabenste und grösste Gedanke, der vor dem Christentum gedacht worden ist" (Duhm). In demselben

erkennt man, was in jenem Worte Jes's vom Glauben (7 9[b]) beschlossen ist. Vgl. II Kor 4 18. מִתַּחַת וְהַבִּיטוּ oder מִתַּחַת kann hinzugefügt sein (Duhm), ohne eines von beiden wäre das Metrum genauer. נִמְלָחוּ ist ἅπ. λεγ. und scheint mit מְלָחִים, Kleiderfetzen, Lumpen (Jer 38 11 f.), verwandt, also: *(die Himmel) werden zerfetzt, lösen sich auf (wie Rauch und die Erde wie ein Kleid).* Diese Fassung ist doch der Konjektur Cheynes vorzuziehen, der nach der unsicheren Stelle Hi 4 19 vermutet: כְּעָשׁ נִדְכָּאוּ = *wie von Motten werden sie in Staub zermalmt.* Mit תִּבְלֶה beginnt die dritte Zeile; nach demselben ist תֵּבֵל ausgefallen (Duhm, Cheyne): *Es zerfällt die Welt, und ihre Bewohner sterben wie Mücken* (l. כִּנִּים für כֵּן, das nur *so* bedeutet; ־ִים ist vor dem folgenden יָם verloren; Cheyne zieht weniger gut nach 40 22 כַּחֲגָבִים, *wie Heuschrecken,* vor). Für תֵּחַת l. תֶּחְדַּל *aufhören* nach LXX (Oort u. a.). צִדְקָתִי bedeutet *Heil* wie צֶדֶק v. 1.

7 8 Die Hoffnung auf das ewige Heil macht stark, die Leiden der Gegenwart zu ertragen; vgl. Rm 8 18, Hbr 12 11. 7 Zu dem Volk, welches das Recht Jahwes (auch hier ist nicht Gerechtigkeit unter צֶדֶק gemeint) kennt und seine Weisung im Herzen hat, vgl. 50 4 f.; der letztere Ausdruck wird auf Jer 31 32 f. zurückgehen, und seine Anwendung auf die Zeitgenossen zeigt, wie sehr Dtjes das, was sein soll, in das, was ist, hineinträgt, wie sehr er in dem empirischen Israel das ideale sieht. So kann er das empirische Israel den Knecht Jahwes nennen. אֱנוֹשׁ, hier wie v. 12, den sterblichen Menschen bezeichnend, anders 8 1; es sind nur Schmähungen vergänglicher Menschen. 8 Noch einmal: die menschliche Vergänglichkeit und die Ewigkeit des Heils; die Wiederholung wirkt hier, den Leiden gegenübergestellt und am Abschluss des ganzen Gedichtes ergreifend. Das zweite יֹאכְלֵם, eine sehr unschöne Wiederholung, ist sehr entbehrlich (Duhm, Cheyne). סָס = σής *Motte* ist ἅπ. λεγ. Mit manchen Gedanken des Gedichtes lenkt Dtjes zu dem Anfang zurück vgl. bes. v. 6 mit 40 6–8, ein Zeichen, dass er schon dem Ende seiner Schrift nicht mehr allzu ferne ist.

β) **51 9–11** Aufforderung an Jahwe, seine Stärke zu beweisen, wie in den Tagen der Urzeit.

Poetisch richtet der Prophet in diesem lyrischen Gedicht (in üblichen Langzeilen) seinen Aufruf an Jahwes Arm, der auch 40 10 53 1 63 12 Gottes Macht offenbart. *Die Tage der Urzeit, der urzeitigen Geschlechter* sind die Urzeit der Welt; auf die Schöpfung und auf die Macht, die Jahwe damals im Kampf mit den Chaosungeheuern an den Tag legte, wird, wie 50 2, hingewiesen. Hier ist nur von Rahab allein, nicht von den Helfern Rahabs, den Helfershelfern der Tiāmat, die Rede (vgl. zu Hi 9 13). Rahab ist identisch mit תַּנִּין *dem Drachen* und die Personifikation der תְּהוֹם, des Chaos, resp. des יָם, des Meeres (vgl. v. 10[a]), in dem, obwohl einst besiegt, immer noch die alte Lust zu einem Ansturm gegen Gott und die Welt des Lichtes schlummert (vgl. Hi 7 12 Ps 89 10 f.). Dieser alte Schöpfungsmythus, auf den Dtjes anspielt, muss weit und breit in Vorderasien bis nach Ägypten wohlbekannt gewesen sein; in ausführlichen Darstellungen ist uns die babylonische Gestalt desselben noch erhalten, s. Zimmerns Beilagen bei Gunkel (Schöpf. und Chaos 401—428). Dass Dtjes bei solcher Schilderung der Schöpfung Gen 1 nicht kennt, ist keine Frage; eher darf man vermuten, dass einst der Jahwist vor dem Hinzutreten von Gen 1 eine Erzählung von der Weltschöpfung bot, welche diesen Anschauungen nahe stand, vgl. den ganz babylonischen Anfang Gen 2 5 und den Gebrauch, den Dtjes deutlich von der Schrift des Jahwisten gemacht hat (s. nur in unserem Cap. v. 1 f.: Abraham, v. 3: Eden

und Garten Jahwes). Zu רַהַב als emblematischem Namen Ägyptens vgl. 30 7. Zu 51 9f. vgl. Hommel Neue kirchl. Zeitschr. 1890, 393—412, Gunkel op. cit. S. 30—33; über das Metrum auch Budde ZATW 1891, 238.

9 Zu dem Wechsel in der Betonung von עוּרִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 s. Zu לִבְשִׁי־עֹז *umkleide dich mit Kraft* d. h. waffne dich mit Kraft, vielleicht wie im babylonischen Mythus: ergreife die furchtbare Waffe, vgl. Ps 93 1. Für הַמַּחְצֶבֶת l. mit Houbigant u. a. הַמֹּחֶצֶת vgl. Hi 26 12: *Bist nicht du es, der Rahab zerschmetterte, den Drachen durchbohrte.* Ob man mit Gunkel, Cheyne מְחֹלֶלֶת oder mit der Masora das Poʿel liest, entscheidet noch nicht dafür, dass man in חֹל, *profan,* die ursprüngliche Bedeutung von חָלַל wiederfinde. Das Umgekehrte ist natürlicher; daher muss nicht notwendig in dem *durchbohren* unserer Stelle der Sinn von *profanieren* liegen, wenn auch diese Nüance hineinspielen kann. **10^a** nennt an Stelle Rahabs, des Drachen, *das Meer* und *die grosse Urflut,* welche in dem Chaosungeheuer personificiert sind (s. Vorbem.), macht also die Folgen der Besiegung Rahabs deutlich: das Meer trocknet ab, die Erde entsteht. Erst **10^b** geht von der Urzeit auf die Tage Moses über; der Übergang ist um so leichter, als Rahab das Emblem für Ägypten geworden ist vgl. 30 7. Es bleibt aber immerhin der Eindruck, es möchte v. 10^b nicht von der Hand Dtjes's herrühren (s. Duhm). Immerhin ist auch in diesem Fall v. 9 10^a nur von der Schöpfung der Welt die Rede, der der Prophet die viel grössere neue Schöpfung, die Verwirklichung eines viel höheren Zieles: die Herstellung der sittlichen Ordnung, den Sieg seiner Religion auf Erden, gegenüberstellt. הַשָּׂמָה, auf Penultima betont, wird von der Mas. als Perf. mit הַ = Artikel verstanden, aber man wird auf Ultima zu betonen, also Partic. zu lesen haben (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 138 k).

11 ein Randcitat zu גְּאוּלִים aus 35 10 (s. dort).

γ) **51 12–16** Israel hat nichts von den Menschen zu fürchten; Jahwe ists, der es tröstet.

Der Text ist mannigfach verdorben und nicht mit Sicherheit wieder herzustellen; der Abschnitt setzt den Gedanken von v. 1–8 fort, am Anfang auch in gleichen Langzeilen (v. 12 13^a [bis הַמֵּצִיק[1]] = vier Zeilen), scheint aber doch ein selbständiges Stück zu sein, da er nicht einen neuen Gedanken zu v. 1–8 beifügt, sondern den der letzten Strophe v. 7f. neu ausführt und noch einmal mit der Hinfälligkeit der Chaldäer die Israeliten tröstet. Jedenfalls aber sind fremde Elemente aus zweiter Hand hinzugekommen.

12 Zwei Langzeilen: Mitte derselben vor מֵאֱנוֹשׁ. *Ich, ich bins, der dich tröstet* (l. mit LXX מְנַחֶמְךָ, vgl. zweite Pers. Sing. v. 13; das ם ist Dittographie des folgenden): *Wie kannst du dich fürchten* (l. mit Duhm אַתְּ וַתִּירָא, weniger gut Cheyne: מִמִּי רָגַזְתְּ וַתִּירְאִי = vor wem hast du Angst und Furcht). *Vor Menschen* (s. v. 7), *die sterben, und vor Erdgeborenen, die wie Gras dahingegeben werden* (scil. zur Vernichtung vgl. 40 6). **13** *Und* wie kannst du *vergessen Jahwe, deinen Schöpfer, der den Himmel ausspannte und die Erde gründete* d. h. warum bedenkst du nicht, dass, der dich geschaffen hat, der allmächtige Schöpfer von Himmel und Erde ist (vielleicht ist יְהוָה in Jahwes Rede erst eingesetzt Duhm), *Und beständig in einemfort beben vor dem Grimm des Bedrückers* d. i. natürlich der Chaldäer (vgl. 47 6)? Diese Worte zeigen deutlich, dass das chaldäische Reich noch nicht gestürzt ist, somit auch dieser Teil des Buches noch vor dem Falle Babels entstanden ist.

Mit dem Rest von **13** (von כַּאֲשֶׁר an) bis v. 14 ist schwer etwas anzufangen: כַּאֲשֶׁר scheint sich an das Vorhergehende anzulehnen (= *wie wenn er mit dem Todespfeil zielte,* oder *als ob er ihn schon aufgelegt hätte,* je nachdem man zu כּוֹנֵן entw. לִבּוֹ oder חִצּוֹ ergänzt); aber *wo ist der Grimm des Bedrängers?* setzt im Gegensatz zu v. 13ª den Sturz der Chaldäer als eingetreten voraus (vgl. 33 18). Damit steht **14** in sehr losem Zusammenhang: *In Bälde wird, der krumm liegt* im Gefängnis, *seiner Fesseln entledigt* (eigentl.: er eilt entfesselt zu werden), *und nicht soll er sterben* (und fahren) *zur Grube Und nicht wird es ihm an Brot mangeln.* Das ist wohl eine Schilderung, die das im Exil befindliche Israel mit einem in Gefahr der Verhungerung schwebenden Gefangenen vergleicht (vgl. Jer 38 9 10). Aber wenn das die Lage Israels ist, sollte es dann sich nicht fürchten? Oder als Verheissung gefasst, wäre es dann wirklich ein Trost für die Erlösten? Sinn und Zusammenhang bleiben dunkel. LXX hat die offenbar unleserliche Stelle auf ihre Weise, aber nicht besser als der hebr. Text, ergänzt. Cheyne vermutet: יְמַהֵר יִשְׁעֵךְ לֹא יְאַחֵר וְלֹא יִתְמַהְמָהּ *Bald kommt dein Heil, es zögert und zaudert nicht.*

15 16 enthalten eine ganze Anzahl von Parallelen mit andern Stellen, was der Annahme der Ursprünglichkeit von v. 15 f. nicht günstig ist. Abgesehen von den einleitenden Worten findet sich v. 15 auch in Jer 31 35; ausserdem trägt er am Schlusse die Marke, die auch anderswo spätere Zusätze kennzeichnet, vgl. zu 48 2ᵇ. **16**$^{a\alpha}$ stimmt mit 59 21, v. 16$^{a\beta}$ mit 49 2 zusammen; immerhin ist die Übereinstimmung nicht so genau, wie zwischen v. 15 und Jer 31 35. In v. 16ᵇ ist nach v. 13 für לִנְטֹעַ *zu pflanzen,* was doch nicht vom Himmel gesagt werden kann, zu lesen: לִנְטוֹת *auszuspannen. Und zu sagen zu Zion: mein Volk bist du,* vgl. Hos 2 25; dass Zion (nicht Israel) Jahwes Volk heisst, fällt einigermassen auf.

Der Sinn des Verses ist schwerlich der, dass als höchstes Ziel von Gottes Offenbarung an Israel die Schöpfung einer neuen Welt, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, hingestellt werden soll; das wäre mit der Ausspannung des Himmels und der Gründung der Erde sehr dunkel ausgedrückt, zumal v. 13 doch die Schöpfung der Urzeit meint. Eher lässt sich denken, dass gesagt werden soll, schon bei der Gründung der Erde (לְ = *als,* wie öfters) habe Jahwe Israel zu seinem Knechte bestimmt, also dass in den Worten die Aussage über eine Art Präexistenz des Knechtes Jahwes liege. Dürfte man wenigstens v. 16 mit Gewissheit für dtjes'nisch erklären, so läge in ihm ein neuer Beweis dafür, dass der Knecht Jahwes die Personifikation Israels sei. Aber die Unsicherheit des Textes und seiner Herkunft nötigt auf diese Stelle kein Gewicht zu legen, die nicht nur für die Gleichung Ebed-Jahwe und Israel, sondern auch für die: Ebed-Jahwe = Israel = Zion spricht.

e) 51 17—52 12 Jerusalems Leid und Erlösung.

Die fünf Strophen zu je sieben Langzeilen sind nicht alle vollständig erhalten; dagegen sind kleinere und auch grössere fremde Bestandteile (vgl. 51 18 52 3–6) in das Gedicht geraten (Duhm, Cheyne). Zu dem Metrum vgl. auch Budde ZATW 1891, 238f. Das Gedicht, das nicht den Eindruck macht, als ob Teile desselben, wie Ewald und Ley vermuten, einem älteren Klageliede über die Zerstörung Jerusalems entlehnt seien, ist inhaltlich 40 1–11 verwandt. Immer mehr neigt Dtjes dem Schlusse seiner Schrift zu; darum setzt er hier neu ein, um die nahe Wendung im Schicksal seines Volkes und Jerusalems zu verkünden, deren Vorbereitung und Folgen er bisher dargelegt hat. Dem Propheten ist gewiss, dass Jahwe seine Macht jetzt erweist, wie in der Urzeit. Unter diesem Ge-

sichtspunkt folgt nicht unpassend unser Gedicht auf jene lyrische Aufforderung an Jahwe 51 9 10 (, die dazwischen liegenden Verse 11–16 sind zu unsicher, als dass man sie mit Bestimmtheit für dtjes'nisch und an richtiger Stelle befindlich halten dürfte).

17—20 Die erste Strophe: Die Beschreibung von Jerusalems Erniedrigung. **17** (drei Zeilen) *Ermuntere dich* (vgl. Ḳal v. 9), *raffe dich auf* aus der Bewusstlosigkeit und Betäubung, in der Jerusalem liegt infolge des ihr von Jahwe gereichten Taumeltrankes; Dtjes kennt offenbar jene jeremianische Vision von dem grossen Gastmahl, da alle Völker der Reihe nach und Jerusalem voran den Zornesbecher zu trinken bekommen (Jer 25 15 ff.). Zu dem Bilde vgl. Hab 2 16 Jer 49 12 Hes 23 31–34 Thr 4 21 Ob v. 16 Apk Joh 14 10. In v. 17ᵇ ist das ungrammatische כּוֹס Glosse zur Erklärung von קֻבַּעַת *Kelch.* Zu תַּרְעֵלָה vgl. Ps 60 5, zu שָׁתִית מָצִית Hes 23 34.

18 giebt sich als Glosse dadurch zu erkennen, dass er von Jerusalem in der dritten Person spricht, dass er im Gegensatz zu v. 20 von den Söhnen Jerusalems sagt, keiner habe ihr bei dem Unglück Beistand geleistet, und dass das Metrum ein andres (zwei in ganz gleiche Hälften zerfallende Zeilen) ist. Das Distichon ist ein Citat aus einem andern Gedicht.

19 Zwiefach, oder nach der nachherigen Aufzählung von vier Schicksalsschlägen, paarweise kamen die Folgen der göttlichen Betäubung, paarweise sind sie auch allitterierend oder doch assonierend genannt; und sie kamen so, dass niemand da war, der hätte klagen oder trösten können. Die Imperfekta in den parenthetischen Fragesätzen wollen nicht nur die Thatsache (, wofür Perfekt stehen würde), sondern auch die Möglichkeit eines Trostes in solcher Lage verneinen: *wer hätte dich getröstet?* נוּד mit לְ = *trösten,* wahrscheinl. vom Kopfschütteln als dem Gestus des Bedauernden vgl. z. B. Jer 16 5. Am Schluss ist mit den alten Versionen für מִי אֲנַחֵ' die dritte Person מִי יְנַחֵ' zu lesen; vgl. den ähnlichen Fall 10 12. Zu קָרָא = קָרָה s. 41 2. **20** *Deine Söhne lagen ohnmächtig* (עֻלְּפוּ eig. umnachtet vgl. unser: es wird ihm schwarz vor den Augen) *wie eine Antilope im Netze;* schon dieser Vergleich macht das metrisch überschüssige *an allen Strassenecken* unmöglich, die Worte sind Glosse nach Thr 2 19 (4 1). Die Jerusalemer sind schliesslich nach fruchtlosem Kampfe überwältigt worden, wie eine im Netz gefangene Antilope, der alle Anstrengungen loszukommen nichts halfen. תּוֹא = תְּאוֹ Dtn 14 5 ist schwerlich mit dem Büffel oder Bison, noch weniger mit dem Auerochs zu identifizieren, er ist eine Antilopenart, und nach Tristram (Nat. History [8] 56—58) wahrscheinlich der Oryx (Antilope leucoryx). Cheyne hält dafür, כְּתוֹא מִכְמָר für כתוא במכמר sei unmöglich, und vermutet, mit Darangabe des schönen Bildes sei zu lesen: בְּתוֹךְ חֳרָבוֹת *inmitten von Trümmern,* oder die Worte seien am Ende nichts als ein aus v. 22 verschlagenes כֹּה אָמַר (nach Ruben). *Sie waren voll* (הַמְּלֵאִים selbständiger, als wenn stat. constr. מלאי stände) *vom Grimm Jahwes, vom Schelten deines Gottes* führt noch einmal die Ursache des schweren Geschickes der Jerusalemer an: Jahwes Zorn.

21—23 Die zweite Strophe: Die Ankündigung der Erlösung. **21** (eine Zeile) das Gegenstück zu 47 8 im Gesang über Babel; zu v. 21ᵇ vgl. 29 9, zu dem stat. constr. zur Vermeidung des Hiatus vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 b. **22** (drei Zeilen) In der ersten Zeile ist nach LXX אֲדֹנַיִךְ und ו vor אלהיך zu

streichen: *So spricht Jahwe dein Gott, der seines Volkes Sache führt;* in der letzten (v. 22ᵇ) ist אֶת־קֻבַּעַת חֲמָתִי (unter Entfernung von כּוֹס wie in v. 17) um des Metrums willen an das Ende zu stellen. **23** Die Reihe kommt jetzt an die Bedrücker, die in LXX zweimal genannt werden. Da im Hebr. der Schluss der ersten Zeile fehlt, wird nach der LXX zu ergänzen sein, und zwar wird man, da schon für das zu schwache מוֹגַיִךְ *(die dich bekümmern)* nach 49 26 מוֹנַיִךְ *deine Peiniger* einzusetzen ist, hinzufügen müssen: וּבְיַד מְעַנַּיִךְ *und in die Hand deiner Bedrücker,* vgl. 60 14 (Cheyne). Die beiden letzten Zeilen von אֲשֶׁר an erinnern an die im Orient thatsächlich geübte Sitte, dass die Sieger über die am Boden liegenden (lebenden vgl. נַפְשֵׁךְ) Besiegten dahinschritten; vgl. Ps 110 1. Eine noch grausamere Ausführung dieser Sitte war es, wenn man Dornen und Dreschschlitten über die Gefangenen hinzog vgl. Jdc 8 7 Am 1 3.

52 1-2 Die dritte Strophe, der am Schlusse zwei Zeilen fehlen (Duhm, Cheyne): Zions Erhebung aus dem Staube und Befreiung von den Fesseln. Der Kontrast zu der Schilderung vom Schicksal Babels (47 1 ff.) ist beabsichtigt. **1** (drei Zeilen) Die Übereinstimmung der ersten Zeile, v. 1ᵃ, mit 51 9 ist einigermassen auffallend, doch reicht sie kaum hin, 51 9 f. Dtjes abzusprechen. Gegen das Hithp. 51 17 bezeichnet עוּרִי eine weitere Stufe der Erholung, das Erwachen aus der Betäubung zu vollem Bewusstsein, zu neuer kräftiger Gesundheit und zu einem glücklichen Leben. In der zweiten Zeile ist wohl יְרוּשָׁלַםִ (Duhm) oder עִיר הַקֹּדֶשׁ hinzugesetzt; jedenfalls aber kann man, auch wenn man das Letztere beibehält, nicht daraus schliessen, dass Jerusalem bereits wieder gebaut sei, sie soll sich ja erst aus dem Staube erheben (v. 2). *Heilige Stadt* heisst Jerusalem dann hier zum ersten Mal (s. zu 48 2), und zwar in gutem Kontrast zu den *Unbeschnittenen und Unreinen* d. h. nicht zu den Fremden überhaupt, sondern zu den Chaldäern, welche die „heilige Stadt“ *nicht mehr betreten sollen* (vgl. 47 1 5). Im Exil, unter den unbeschnittenen Chaldäern hat auch die Beschneidung erst die spätere Bedeutung eines so spezifischen Zeichens der Juden bekommen. **2** (zwei Zeilen) שְׁבִי, als *setze dich* gefasst, passt nicht gut zu der Aufforderung קוּמִי *steh auf* und ergiebt eine wenig ansprechende Parallele zu שְׁבִיָּה (v. 2ᵇ), l. daher mit Oort, Budde, Duhm, Cheyne שְׁבִיָּה *Gefangene!* Wenn auch Zion selber nicht ins Exil wanderte, so doch seine Bürgerschaft, wofür Dtjes poetisch Zion-Jerusalem selber setzt. Ferner ist mit Ḳerē nach den Versionen התפתחי zu lesen und vielleicht מִמּוֹסְרֵי mit מִן statt des auffallenden direkten Obj. 'מוֹ zu setzen: *Löse dir die Bande* (Halseisen) *von deinem Halse!* Die zwei letzten Zeilen der Strophe fehlen. Was sie zur weiteren Vorbereitung auf die neue Zeit von Jerusalem forderten, ist nicht auszumachen.

3—6 ein Zusatz, der die völlige Rechtswidrigkeit der Bedrückungen, die Israel erlitten hat, darthun will: In Ägypten weilte es blos als גֵּר, also doch freiwillig, die Bedrückung durch Assur war eine Vergewaltigung und die jetzige durch Chaldäa bringt erst recht keinen Nutzen. Man sieht, dass der Inhalt nicht in das Gedicht hineinpasst, das ein spezielleres Thema: das Schicksal Jerusalems in nächster Zukunft, behandelt, aber auch, dass er der Ansicht Dtjes's widerspricht: Dtjes hat, wie die alten Propheten, Gründe für Israels Bedrückung durch die Völker, speciell sagt er ja über die Wegführung ins Exil das Gegenteil, s. 43 22–28 50 1ᵇ, sieht er darin das Mittel und den Weg zur Ver-

herrlichung des Namens Jahwes und erklärt wenigstens, dass Cyrus einen Ersatz für die losgelassenen Juden erhalten soll (43 3). Auch die Form beweist, dass v. 3–6 sekundär sind: Die Anrede an Zion ist verlassen, das Metrum aufgegeben und mit פֹּה *hier* wird Babylonien bezeichnet, das v. 11 שָׁם *dort* heisst. Der Autor des Zusatzes dachte sich also Dtjes mit Unrecht in Babylonien und redet von „*jenem Tage*", den Dtjes niemals erwähnt. Vgl. DUHM, CHEYNE. **3** Der Zusatz will die Aufforderung, die Fesseln abzuschütteln (v. 2[b]), begründen. Zu נִמְכַּר (wie 50 1, wo allerdings das Gegenteil gesagt ist) passt eigentlich חִנָּם *umsonst* nicht, aber *verkauft werden* hat hier den Sinn von: dahingegeben werden, wie bei dem Deuteronomisten vgl. z. B. Jdc 2 14; gleichwohl knüpft dann die Aussage, dass für die Befreiung kein Lösegeld bezahlt werde, an den eigentlichen Sinn von נִמְכַּר an. **4** Der גֵּר ist im fremden Lande nicht schutzlos, so war es eine Rechtsverletzung, als Ägypten die Israeliten am Anfang ihrer Geschichte bedrückte. Ebenso hat Assur *um nichts* בְּאֶפֶס, d. h. ohne Recht, ohne das Recht dazu durch irgend etwas erworben zu haben, Israel vergewaltigt; viell. hat doch LXX Recht, die dafür בְּחָמָס *mit Unrecht, auf eine Weise, die gegen jedes Recht verstösst* (vgl. Gen 16 5 Ps 7 17), voraussetzt. **5** *Und jetzt, was wird mir hier, dass mein Volk weggenommen ist?* d. h. was habe ich dafür erhalten, dass mein Volk hierher nach Babylonien weggeführt ist (zu פֹּה vgl. Vorbem. zu v. 3–6)? חִנָּם steht etwas tautologisch neben לֻקַּח und macht die Frage unnütz, יְהֵילִילוּ ist eine sonderbare Form (GES.-KAUTZSCH[26] § 70d), und wer die jammernden (oder sich überhebenden?) Herrscher sein sollten, weiss man auch nicht; darum l. mit CHEYNE הִנֵּה מָשָׁל הָיוּ מְיַחֲלַי לִי *Siehe, ein Spott sind geworden, die auf mich harren* vgl. Ps 31 25 44 15, wozu dann auch der Schluss passt: *und beständig in einem fort ist mein Name verhöhnt* (l. מְנֹאָץ Partic. Pu., für die tendenziöse Unform מִנֹּאָץ, was wohl heissen sollte: wird zu verhöhnen gesucht, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 55b) vgl. Rm 2 24. **6** לָכֵן und לָכֵן בַּיּוֹם הַהוּא sind Varianten; nach LXX wird die letztere Form die richtigere sein und an den Anfang gehören (in LXX sind beide Teile allerdings getrennt): *Darum*, d. h. weil mein Name verhöhnt ist vgl. v. 5 (ein Grund, der bei Hes 36 20 f. entscheidend ist), *an jenem Tage* (so oft das Zeichen späterer Einfügung, hier sicher ein Beweis, dass die Stelle nicht Dtjes gehört, für den die neue Zeit eben anbricht) *wird mein Volk meinen Namen erkennen, dass ich es bin, der redet*, d. h. bei der Erfüllung einsehen, wer der ist, der die Weissagung gegeben hat, was für ein Gott ich bin; also an jenem Tage werde ich nach meinem Wesen dem Volke Israel völlig offenbar sein. הִנֵּנִי gehört zu v. 7 (vgl. dort und s. LXX).

7–9 Die vierte Strophe: Schon kann Zion jubeln über das bereits von den Boten gemeldete und von den Spähern geschaute Heil, vgl. 40 9. **7** Da die Hervorhebung der Lieblichkeit der Füsse der Boten, statt ihrer Schnelligkeit unverständlich ist, so ist mit CHEYNE zu vermuten, dass mit Herübernahme von הנני aus v. 6 ungefähr zu lesen sei: הֵן מְמַהֲרוֹת oder הִנֵּה נִמְהָרוֹת (für הנני מה־ נאוו) *siehe! flink sind auf den Bergen die Füsse der Boten!* vgl. Nah 2 1 Rm 10 15. Die dritte Zeile, v. 7[b], ist zu kurz; mit BUDDE, CHEYNE ist vielleicht nach צִיּוֹן einzusetzen: בָּא גֹּאֲלֵךְ, sodass die Zeile lautet: *der sagt zu Zion: es kommt dein Erlöser, es herrscht dein Gott,* jetzt tritt er in Wirklichkeit seine Herrschaft an vgl. 40 10 24 23 Ps 47 9 93 1 97 1. **8** Was die Boten verkündigen, sehen die Wächter bereits: *Auge in Auge* d. h. ganz nahe schon sehen sie Jahwe herbeigekommen vgl. Num 14 14 Jer 32 4. Die beiden קוֹל in der gleichen Zeile sind unschön, entweder ist mit DUHM das zweite zu streichen, weil es bei נָשְׂאוּ nicht notwendig ist (s. 42 11), oder das erste mit GRÄTZ in כָּל־ zu verwandeln. **9** vgl. 44 23 und 51 3.

10–12 Die fünfte Strophe: Jahwe erweist sich als den Retter vor den Augen aller Welt in dem Sturze Babels und der Heimführung Israels. Es fehlt eine Zeile zu v. 10. **10** (zwei Zeilen) *Entblösst hat Jahwe seinen hei-*

ligen Arm d. h. das Obergewand zurückgeschlagen, um nun mit Macht in die Geschicke der Völker, bes. seines Volkes einzugreifen, vgl. das Gegenteil Ps 74 11. *Heilig* heisst der *Arm,* als Jahwes Arm, vgl. Ps 98 1, ferner Jes 40 10 51 9 53 1. Das Ereignis, zu welchem Jahwe sich rüstet, wird nicht genannt; es lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass der Sturz Babels, an dem Israels Rettung hängt, gemeint ist. Dass ursprünglich eine Verszeile, die dieses Ereignis nannte, hier stand, ergiebt sich aus dem Suff. in תּוֹכָהּ v. 11, das jetzt keine Beziehung hat, aber nur auf Babel gehen kann. Bei solcher Annahme schliesst sich **11** mit seiner Aufforderung zum Wegzug von *dort,* von Babylonien (wo also Dtjes nicht lebt), besser an v. 10 an. Kein Unbeschnittener und Unreiner mehr soll nach v. 1 Zion betreten, darum sollen auch die Israeliten sich reinigen, es ist ihr Zug eine Prozession nach der „heiligen Stadt" (v. 1), und in ihrer Mitte tragen sie *die Geräte Jahwes* (nicht: die Waffen Jahwes, da sie doch Blitze, Donner und Winde nicht tragen könnten, Duhm), über deren Nennung man sich nicht wundern darf, da ja nach 44 26 45 13 die Stadt Jerusalem samt dem Tempel wiedergebaut werden soll. **12** Es ist ein ganz andrer Auszug als aus Ägypten, er geschieht nicht *in Hast* (Ex 12 11 Dtn 16 3) und *eiliger Flucht* (48 20 steht nicht im Gegensatz zu unserer Stelle); aber wie dort zieht Jahwe vor ihnen her (Ex 13 21 f.) und bildet ihre Nachhut (Ex 14 19), so dass sie unter seinem Schutze völlig sicher sind. Zu der Form מְאַסִּפְכֶם mit i vgl. 1 15 und Ges.-Kautzsch[26] § 61 h, und zu ihrem Sinn s. 58 8.

f) 52 13—53 12 Das vierte Ebed-Jahwe-Gedicht: Die Niedrigkeit und Erhöhung des Gottesknechts.

Wie der Abschnitt ein Gegenstück zu 51 17—52 12, dem Gedicht über Zions Erhebung, bildet, so ist er andrerseits die Spitze der poetischen Weissagungen über den Gottesknecht. Hier laufen im höchsten Punkte die beiden Linien zusammen, welche in den drei anderen Ebed-Jahwe-Gedichten neben einander hergingen, ohne dass die innerliche Verbindung hergestellt war. Von der universalen Mission des Gottesknechts und von seinen Leiden, von seiner hohen Bestimmung und seinem schweren Geschick war die Rede, jetzt erst wird in diesem wunderbarsten Stücke gezeigt, wie die schreckliche Lage, in die der Gottesknecht versetzt wurde, der Durchgangspunkt zur Erreichung des höchsten Zieles ist, wie die Erhebung, die Gott dem verachteten Knechte aus seiner verachteten Lage schenkt, die Völker zur Verwunderung, zur Vergleichung der eigenen Geschichte mit der des Gottesknechts und zur Anerkennung zwingt, dass Jahwe ganz Besonderes mit diesem Knechte, als er ihn leiden liess, vorhatte und dass allein Jahwes Arm die Geschicke auf Erden lenkt. Von hier aus versteht man erst recht so manches Wort aus den früheren Ebed-Jahwe-Gedichten, versteht man, wenn es von dem Gottesknecht heisst, er werde durch sein stilles Wesen die wahre Religion auf Erden gründen (42 2–4), wenn Jahwe sagt: Zu gering ist es mir, blos Israel wiederherzustellen, ich mache dich zum Lichte der Heiden (49 6), und wenn der Knecht die Zuversicht ausspricht, dass er bei all den Schmähungen nicht zu Schanden werde (50 7).

Für die Frage der Zugehörigkeit dieses Stückes, sowie der Ebed-Jahwe-Gedichte überhaupt, zu Dtjes ist zu beachten, dass in der Trostschrift Dtjes's schon mehr als einmal auf das hier nun entfaltete Ziel der Wege Gottes mit Israel hingewiesen ist, vgl. 43 10 45 15–17 45 23.

Mit besonderem Nachdruck wird ferner geltend gemacht, dass die Schilderung des Gottesknechtes in unserem Abschnitt nur die Deutung auf ein Individuum zulasse. Dem ist entgegenzuhalten, dass sich gerade die verschiedenen Züge zusammen bei einer Einzelperson nicht vertragen, und dass allein, wenn man den Knecht als die Personifikation des

Volkes ansieht, die nur dann bildlich zu fassenden Aussagen auf eine Einheit anwendbar sind: Von einem Volke kann nach Hes 37 1–14 ein Wiederaufleben ausgesagt werden, während das Wunderbare eines solchen Vorkommnisses bei einem Individuum jedenfalls eine andre Erwähnung verdiente, als Jes 53 giebt; bei einem Volke versteht man, dass es krank, geschlagen, zur Schlachtbank geführt, zu den Toten gelegt, gerettet werden und eine grosse Zukunft unter den Völkern haben kann, bei einer Einzelperson aber nicht. Übrigens spricht die Bemerkung, dass die Völker und Könige über den Knecht Gottes in Bewegung geraten (52 15), so deutlich gegen die individuelle Fassung des Ebed-Jahwe, dass Bertholet darin einen Grund sieht, 53 $1–11^{a\alpha}$ (bei יַצְדִּיק) als individuelles Mittelstück aus dem nicht individuell gemeinten Rahmen 52 13–15 53 $11^{a\beta}–12$ herauszuheben. Vgl. weiter Schlussbem. zu 52 13—53 12.

Das Metrum ist das gleiche, wie in dem ersten und zweiten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4 49 1–6, dagegen verschieden von dem im dritten Gedichte 50 4–9. Die Zahl der Tetrasticha ist nicht ganz sicher, da der Text nicht nur überall schwierig und beschädigt, sondern öfters auch derart verletzt ist, dass man bisweilen nicht sicher sein kann, ob man blos Varianten oder Fragmente des Ursprünglichen vor sich habe, vgl. zu 52 14 53 10 f.

α) **52** 13–15 Die Einleitung des Gedichtes: die herrliche Zukunft des Knechtes im Gegensatz zu seiner jetzigen Niedrigkeit. Zwei Vierzeiler, der erste ist nicht vollständig; v. 14 (s. dort) von כֵּן an gehört nicht hierher. **13** יַשְׂכִּיל bedeutet auch anderswo (z. B. Jos 1 7 8 Jer 10 21) *Erfolg haben,* jedoch ist immer der Grundgedanke der des *Weiseseins,* sodass Duhm das Wort (als ungute Parallele zu der nachher genannten Erhöhung) für eingeschoben ansieht; aber viel wahrscheinlicher ist Buddes Vermutung, dass יַשְׂכִּיל aus יִשְׂרָאֵל verdorben ist. Dann nennt das vierte Ebed-Jahwe-Gedicht, wie das zweite 49 3, den Namen des Gottesknechtes (vgl. ferner für die Form 42 1 44 1) und bestätigt die Richtigkeit der Auffassung, welche den Ebed-Jahwe auch in dem Ebed-Jahwe-Gedichte mit Israel identificiert. Mit Duhm und Budde ist dann weiter יָרוּם in den ersten Stichos hinüberzunehmen, also v. 13 zu übersetzen: *Siehe, mein Knecht Israel wird emporsteigen, Wird erhöht und hoch erhaben sein.* **$14^{a\alpha}$** wendet im Gegensatz zu v. 13 und v. $14^{a\beta}–15$ auf den Knecht die zweite Person an und findet in dem folgenden כֵּן nicht die rechte Fortsetzung. Es ist daher mit Targ., Pesch. jedenfalls עָלָיו zu lesen und höchst wahrscheinlich hinter רַבִּים eine Lücke anzunehmen, die mit Unrecht durch das Distichon von כֵּן bis אָדָם ausgefüllt ist. Dieses Distichon kommt mit seinem כֵּן in jedem Fall in die Quere: beim jetzigen Text muss man es als Parenthese erklären, aber eine Parenthese mit dem unglücklichen כֵּן verwirrt den Leser nach einem כַּאֲשֶׁר und vor einem zweiten כֵּן v. 15; denkt man sich den ausgefallenen Stichos mit Duhm und Cheyne durch כֵּן („so werden erstaunen über ihn viele" oder „so werden viele an ihm Gefallen finden") eingeleitet, so bleibt das Distichon mit oder ohne כֵּן eine Parenthese und die Verbindung von v. 15 schwierig. Deshalb ist das Distichon in v. 14 am unrechten Platz, hier soll auch der Knecht nicht genauer geschildert werden, es gehört an den Schluss von 53 2 (s. dort). Dann aber ist der verlorene Stichos als ganz parallel zu dem ersten zu denken, und erst das כֵּן v. 15 bringt den Nachsatz. Dass die beiden ersten Tetrastiche auf diese Weise eng verbunden werden, kann diese Auffassung nicht unmöglich machen, da die beiden Strophen als das Präludium des Gedichtes zusammengehören. Also ist zu *Wie sich über ihn viele entsetzten,* etwa zu ergänzen: *Und*

Fürsten seinetwegen schauderten, וְשָׂרִים שָׂעֲרוּ עָלָיו vgl. 49 7 Hes 32 10. **15** schliesst sich nun gut an; nur ist יַזֶּה unsicher, da es nur hier in der Bedeutung *aufspringen machen* (sonst = *sprengen, spritzen*) vorkäme, was auch im Bilde nicht gut von Völkern zu sagen ist. In יַזֶּה wird der Rest eines Verbums in der dritten Pers. plur. Imperf. zu sehen sein, entw. mit MOORE: יִרְגְּזוּ *in Bewegung geraten* (vor Staunen) Jer 33 9, oder mit CHEYNE: יִשְׁתַּחֲווּ *sich niederwerfen.* Das letztere wird nach 49 7 vorzuziehen sein: ***So werden viele Völker sich niederwerfen, Werden Könige ihren Mund vor ihm schliessen,*** in Ehrerbietung vor ihm schweigen, wie alle Leute vor Hiob in den Tagen seines Glücks und Ansehens, vgl. Hi 29 9 f., s. auch Mch 7 16. Der Grund ihrer bewundernden Verehrung des Gottesknechts ist die ganz beispiellose Wendung seines Geschickes, die sie sehen und erleben, eine solche wunderbare Wendung, von der sie auch nicht einmal je schon haben erzählen hören: ***Denn was ihnen noch nie erzählt ist, sehen sie, Und was ganz unerhört ist, werden sie gewahr.***

β) **53 1–11ª** (bis צַדִּיק) die frühere Laufbahn des Gottesknechtes und die Beurteilung derselben einst und jetzt. Zehn Vierzeiler.

Die Sprecher sind die Heiden, ihre Gedanken bei der unerhörten Kunde (vgl. 52 15) stellt der Prophet hier dar. Mit der deutlichen Bezugnahme von 53 **1** auf 52 15 (chiastisch bezieht sich v. 1ª mit שְׁמֻעָתֵנוּ auf 52 15$^{b\beta}$ und v. 1ᵇ mit נִגְלָתָה auf 52 15$^{b\alpha}$, vgl. dort רָאוּ) und dem Suff. ־נוּ ist dieser Zusammenhang auch ohne eine besondere Einführung (etwa: das werden die Heiden sagen) nahe genug gelegt, und ein Gegensatz zu 52 15ª besteht nicht; denn nicht zu dem Gottesknecht, in dessen Gegenwart sie in Ehrfurcht schweigen, reden die Völker v. 1–11ª, sondern unter sich sprechen sie ihre Gedanken über ihn aus, bekennen, dass ihr Urteil über ihn völlig umgeschlagen habe, und bezeugen damit, dass das Ziel, der Sieg Jahwes und seiner Sache, in der Welt erlangt ist, vgl. die Erklärung zu 42 1–4 49 1–4. Dagegen als Sprecher den Propheten resp. Dichter, der, sei es in eigenem, sei es im Namen seiner Gesinnungsgenossen *wir* sage, oder das falsche Israel zu betrachten, ist unhaltbar: Wenn der Prophet eine שְׁמֻעָה hat, so wird er ihr doch glauben, jedenfalls sich nachher nicht zu den (übrigens durch nichts von dem „wir" des Schĕmûʿa-Empfängers unterschiedenen) Leuten zählen, die den, über welchen er eine herrliche Offenbarung erhalten hat, als einen von Gott Verworfenen verachtet haben, und selbst das „falsche" Israel kann doch nicht so hochmütig und verblendet sein zu meinen, nur das „wahre" Israel, der Knecht Gottes, habe im Exil gelitten.

1 2ª (bei צִיָּה) das erste Tetrastich. **1** *Wer hätte das geglaubt, was wir hören, Und solche Macht Jahwes, wem wäre sie kund gewesen?* Der Sinn ist zweifellos der: So unerhört ist diese Erhöhung Israels, von der wir vernehmen und die wir sehen, dass niemand sie für möglich gehalten hätte. Die Perfekta הֶאֱמִין und נִגְלָתָה mit dem Fragepronomen verneinen für die Vergangenheit den Glauben an die Möglichkeit des jetzt Wirklichgewordenen; wir würden im gleichen Sinn einfach sagen: Wer kann so was glauben? Wem ist schon so was vorgekommen? Vgl. bes. GIESEBRECHT S. 158 f. שְׁמֻעָה bedeutet hier weder „die sei es gehaltene oder gehörte Predigt", noch „die prophetische Audition" (wie 28 9 19), noch „das Gerücht", sondern die wahrhafte Kunde, das Vernommene, und zwar ist es nichts anderes, als das, was sie selber nach dem zweiten Stichos sehen: die gewaltige Offenbarung der Macht (eigentl. des Armes s. 52 10) Jahwes in der unerwarteten Wendung des Schicksals Israels. Israel resp. der Knecht Jahwes beschäftigt so die Gedanken der Völker, ist

jetzt so in den Vordergrund getreten (vgl. 52 15), dass sie von ihm reden können, ohne ihn mit Namen zu nennen: Der Knecht Gottes ist der „Er“, von dem die Heiden mit einander reden. 2[a] Das ו consec. leiht der Verwunderung Ausdruck: *Und er wuchs doch vormals auf wie ein Schössling Und wie ein Wurzelspross aus dürrem Lande.* לְפָנָיו kann nicht auf Jahwe sich beziehen, erstens müsste der Deutlichkeit wegen יַהְוֶה wirklich genannt sein, und zweitens passte „vor Jahwe“ sehr wenig zum Bilde; schon EWALD u. a. haben darum geändert, aber ihr לְפָנֵינוּ *vor uns* ist weniger leicht auf die Abkürzung לפני', die wohl zu Grunde liegt, zurückzuführen, als לְפָנִים *vormals,* was einen guten Sinn giebt (s. לְפָנִים auch 48 7). Was war der Knecht Gottes früher? Er war gleich einem Schössling (vgl. Hi 14 7), einem Wurzelspross (vgl. 11 10) eines Baumes, der umgehauen war; er war ein Nachtrieb vom früheren Israel-Juda, ein schwaches kleines Völkchen, das nicht mehr Lebenskraft zu haben schien, als ein Wurzelschoss im dürren Lande. Besondere Vorzüge hatte er keine, im Gegenteil besagt

2[a] (von לֹא־תֹאַר an) 2[b] + 52 14 (von כֵּן an), das zweite Tetrastich: *Er hatte keine Gestalt, dass wir ihn angeschaut, Und kein Aussehen, dass wir Gefallen an ihm gefunden hätten. So unmenschlich entstellt war sein Aussehen Und seine Gestalt den Menschen unähnlich.* Mit BERTHOLET ist וְלֹא הָדָר, das sich durch das Fehlen des לוֹ als Erklärung zu לֹא־תֹאַר ausweist, zu tilgen und וְנִרְאֵהוּ in den ersten Stichos hinüberzunehmen; wenn man dagegen letzteres entfernt (DUHM, CHEYNE), zerstört man die Regelmässigkeit der Stichen, -vgl. auch die chiastische Verteilung der beiden Substantiva תֹּאַר und מַרְאֶה in den zwei letzten Stichen (52 14). Für מִשְׁחַת, ἅπ. λεγ., das = „etwas Zerstörtes“ gefasst wird, l. mit GEIGER u. a. das Part. Hoph. מָשְׁחָת *entstellt.* Durch die schweren Ereignisse, die vor und mit der Eroberung Jerusalems die Judäer getroffen hatten, war Israel so zerschlagen, dass es nicht mehr als Volk in Betracht kam; es war unter den Völkern, was unter den Menschen ein durch Krankheit und Leiden Heimgesuchter und Entstellter (v. 3).

3, die dritte Strophe. נִבְזֶה וַחֲדַל אִישִׁים *Verachtet und menschenverlassen* ist einigermassen zweifelhaft: der Plural אִישִׁים findet sich zwar noch Prv 8 4 Ps 141 4, fällt aber hier vor folgendem אִישׁ ganz besonders auf; ferner ist חֲדַל א' eine Verbindung mit unsicherem Sinne, am besten passte „von Menschen verlassen“, aber ob nicht vielleicht חֲדַל eher bedeutet: „auf menschliche Gesellschaft verzichtend“ oder ähnliches, ist fraglich. Es ist daher begreiflich, dass CHEYNE אִישִׁים als Dittographie des folgenden אישמ ansieht und als ersten Stichos vermutet: נִבְזֶה הוּא וְנִקְלֶה *Verachtet war er und gering geschätzt.* וִידוּעַ חֹלִי, wörtlich: ein Bekannter der Krankheit, also: einer, der von ihr viel heimgesucht ist. Wie man die Krankheit wörtlich nehmen will, ist unverständlich, da die Übernahme der Krankheiten eines Andern, um diesen zu entlasten, doch unmöglich ist (vgl. v. 4); sie ist ein Bild für die Heimsuchung und die Leiden eines Volkes, durch die es seine nationale Existenz einbüsste und durch die es so weit mit ihm kam, dass es *einem glich, vor dem man das Gesicht verhüllt,* aus Ekel und Abscheu vor ihm, um es nicht zu sehen (Hi 17 6 19 19 30 10); vielleicht ist mit BUHL für den gleichen Sinn Stat. constr. des Part. Hoph. מָסְתַּר

zu lesen. חֲשַׁבְנֻהוּ לֹא *wir rechneten nicht mehr mit ihm* d. h. hielten seine gänzliche Auflösung für nahe bevorstehend.

Die frühere Verkennung (v. 1–3) hat nun aber bei den Völkern der bessern Einsicht Platz gemacht, die durch die Rettung und Erhöhung des Gottesknechts erweckt ist (v. 4–6). Die Leiden, die der Ebed-Jahwe getragen hat, hatten sie jedenfalls nicht weniger als er verdient, und aus seinem Dulden ist ihnen nun Heil erwachsen, da sie zur Erkenntnis gekommen sind, dass sie bis dahin irrten und falsche Wege gingen, dass vielmehr in Jahwe das Heil sei. Man hat dieses Bekenntnis im Munde der Heiden für beispiellos erklärt und eben darum die Heiden nicht als die Sprecher gelten lassen wollen, aber schon 45 14–17 stellt Dtjes die Beschämung der Heiden und ihre Anerkennung Jahwes in Aussicht. Wohl ist es eine einzigartige Auffassung, die hier im AT uns entgegentritt; aber sie ist nicht zu grossartig für Dtjes, der erkannt hat, dass Israel als Volk der Religion zum Lichte der Heiden bestimmt ist, dem so herrlich gelungen ist, auch die Leiden Israels dem Plane Jahwes unterzuordnen und zu zeigen, wie durch sie den Völkern das Heil gebracht wird. Besser aber konnte nicht dargelegt werden, wie das Ziel des Heilsplanes erreicht wird, als wenn die Heiden selber die völlige, für sie so bedeutungsvolle Umwandlung ihrer Beurteilung Jahwes und seines Volkes eingestehen. Die Heiden bestätigen hier die Theodicee Dtjes's. Die gewonnene neue Erkenntnis sprechen die Völker zunächst aus in den drei folgenden Strophen v. 4–6:

4, die vierte Strophe: *Aber wahrlich* (אָכֵן, den Gegensatz und die Verwunderung zugleich ausdrückend) *unsere Krankheiten waren's, die er trug, Und unsere Schmerzen, die er auf sich lud, Dieweil wir ihn rechneten als Getroffenen, Als von Gott geschlagen und mit Plage belegt. Unsere* Krankheiten und Schmerzen sagen die Heiden, weil sie einsehen, dass Israel dieselben an ihrer Statt, sofern sie dieselben durchaus verdient hätten (v. 5ᵃ 6), und für sie, sofern dieselben ihnen zum Heile dienen (v. 5ᵇ), getragen hat. Von der Satisfaktionslehre liegt aber hier nicht die Spur vor, es handelt sich in der Auffassung der Heiden lediglich um Stellvertretung. Das הוּא im zweiten Stichos wird am besten mit Ḳĕrē nach einigen Handschriften in den Text genommen. נָגוּעַ bedeutet den vom נֶגַע (was wiederum gewöhnlich den Schlag Gottes, bes. den Aussatz, bezeichnet) Betroffenen, also den von Gott Heimgesuchten, wie auch die folgenden Näherbestimmungen angeben. Israel erschien den Völkern als Gott verhasst, als von Gott mit Plage belegt, als ein Volk, das Gott verderben wolle; offenbar hat der Autor das Bild eines Aussätzigen vor Augen vgl. auch v. 2ᵇ 52 14. Die Heiden urteilten früher, wie die Juden: Krankheit, bes. der Aussatz, ist eine Strafe Gottes vgl. Num 12 9 f. II Reg 15 5; jetzt aber sind sie zu einer höheren Ansicht gelangt, wonach das Leiden nicht eine Strafe sein muss, zu der höheren Ansicht, welche Dtjes hat, der den Zweck der Wegführung Israels ins Auge fasst. Man sieht, auch Dtjes lässt so wenig, wie der Dichter des Hiob, Jahwes Willen unter das Gesetz geknechtet sein, noch das Jus statt Jahwe als das Absolute gelten.

5, die fünfte Strophe: *Und er war doch durchbohrt um unserer Sünden, Zerschlagen um unserer Vergehungen willen, Es lag doch die Züchtigung zu unserem Heile auf ihm Und wurde durch seine Striemen uns Heilung.* L. מְחֻלָּל Part. Pu. mit Cheyne vgl. 51 9. Das Bild ist hier nicht mehr das eines Kranken, eines Aussätzigen, sondern das eines Verwundeten, der zum Tode getroffen ist. Israel war nicht nur wie ein Aussätziger gemieden und verachtet, sondern auch schon der Vernichtung, dem Untergang nahe, — das alles aber um der Schuld

der Heiden willen und zu ihrem Heil. Dass jede eigene Schuld Israels damit in Abrede gestellt werde, darf nicht hieraus gefolgert werden; man vergesse nicht, dass die Heiden sprechen und dabei Israel mit sich selber vergleichen, s. auch zu v. 5ᵇ und v. 9ᵇ, und denke daran, wie sehr bei Dtjes das Mitleid überwiegt vgl. schon 40 2 (כִּפְלַיִם), dann bes. auch 49 14–21. Was für eigene Verschuldungen die Heiden im Auge haben, s. zu v. 6. Auch in v. 5ᵇ wollen die Heiden nicht christliche Dogmatiker sein; sie reden nicht von der Wirkung der Leiden des Gottesknechts auf Gott, am allerwenigsten von einer genugthuenden Kraft derselben zur Umstimmung Gottes, sondern von dem Einfluss auf ihre eigene Erkenntnis: Die Züchtigung Israels öffnet den Heiden die Augen, sie weckt die Erkenntnis der eigenen Schuld und führt zur Anerkennung Jahwes als des einen Gottes und damit zur Aufgabe ihres Irrtums; dieses beides ist nicht blos intellektuell zu fassen, sondern hat praktische Folgen, da die wahre Religion nicht nur Aufklärung, sondern Heil, Rettung ist. Das Leiden Israels war nicht der Vernichtungsschlag gegen einen Gottgehassten, sondern das Züchtigungsmittel Jahwes, der Schlag des Erziehers (מוּסָר und חַבּוּרָה = חַבֻּרָה 1 6), der damit zeigt, was er nicht will, was ihm Sünde ist, und anderseits beweist, was für ein gewaltiger Gott er ist, der sein Volk aus dem Tode wieder erstehen lassen kann. Zu der Passivkonstruktion נִרְפָּא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121a; Grätz schlägt מַרְפֵּא *Heilung* dafür vor.

6, die sechste Strophe: *Wie Schafe verliefen wir uns alle, Wir gingen alle unsre eignen Wege, Jahwe aber liess ihn treffen Die Vergehung von uns allen.* Damit sprechen die Heiden die Einsicht aus, dass sie das Schicksal Israels verdient hätten, weil sie sich verfehlt und Sünde begangen haben. Sie folgten dem Hirten d. h. Jahwe nicht, sie gehorchten ihm im Grunde doch noch weniger als Israel, sie gingen den Götzen nach, kümmerten sich um Jahwe nicht. Mit diesem Bekenntnis der eigenen Sünde behaupten sie aber nicht die (jedenfalls nicht die absolute) Sündlosigkeit Israels; wenn dies ausgedrückt sein wollte, müsste אֲנַחְנוּ dem בּוֹ gegenüberstehen. Übrigens wäre auch gar nicht zu verstehen, wie das von Jahwe geschickte Leiden des Schuldlosen die Heiden zur Erkenntnis ihrer Sünde und zur Anerkennung Jahwes als des wahren Gottes hätte bringen sollen.

7—11ᵃ (bis יַצְדִּיק) Das Geschick Israels und Jahwes Willen geschildert von den Völkern in vier weiteren Strophen. 7, die siebente Strophe, hebt hervor, wie sich Israel in dieses schwere Schicksal ergab und die Misshandlungen hinnahm; gemeint ist die Behandlung, die ihm durch andere Völker, bes. die Chaldäer, zuteil wurde, vgl. 42 4 50 5 6 7. Es musste, so sieht der Prophet es an, den Völkern wunderbar vorkommen, dass Israel sein Unglück von Jahwe herleitete und doch die Hoffnung nicht völlig aufgab; das war die Folge der Weissagung, von der in Dtjes so oft gesprochen ist und die er so oftmals als den Vorzug Israels vor den Völkern hervorgehoben hat. *Misshandelt wurde er und er ergab sich darein,* die Umstellung des וְ vor נַעֲנֶה würde den Gedanken der Ergebung erst in den zweiten Stichos zurückdrängen; נַעֲנֶה stände dann נִגַּשׂ parallel und besagte nichts als „bedrückt war er". *Und that seinen Mund nicht auf, Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird,*

Und ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt. Die Schlussworte sind aus Versehen wiederholt, vgl. ähnliches 41 7; warum שֶׂה und רָחֵל verschieden behandelt sind, das eine den Artikel bekommt, das andre nicht, ist nicht einzusehen, נֶאֱלָמָה ist doch als Perf. und nicht als Part. punktiert. Ob nicht auch לִפְנֵי גֹזְזֶיהָ, das nach dem טֶבַח sehr schwach ist, dem Kontext ursprünglich fremd ist, darf man gewiss fragen. Wenn Jer 11 19 seine Geduld unter ähnlichem Bilde beschreibt, so ist das kein Beweis, dass hier auch eine Einzelperson als Dulder gemeint sei.

8 Dass diese (achte) Strophe von dem Tod des Ebed-Jahwe handelt, ist gewiss; dagegen aber alles Einzelne unsicher; z. B. ob מִן *aus* oder *infolge von* bedeute, ob אֶת־ Präposition, = *unter,* oder Objektspartikel sei, ferner ob דורו *seine Zeitgenossen* oder *seine Wohnstätte* bezeichnen wolle. Am sichersten ist noch, dass am Schluss für נֶגַע לָמוֹ „ein Schlag ihnen“ zu lesen sei: נִגַּע לַמָּוֶת (oder נֻגַּע) = *zum Tode getroffen* vgl. LXX. Vielleicht darf man folgendes als dem ursprünglichen Texte nahekommend ansehen: *Ausgeschlossen vom Recht ist er hinweggerafft,* l. עָצוּר מִמִּ' für עצר וממ (das מ ist davorgetreten, als das ו als *und* hinter ר versetzt war) und vgl. zu עצר mit מִן I Chr 12 1 Gen 16 2: als einer, dem das Recht verschlossen war, wurde er weggenommen (vgl. 52 5 Jer 15 15), nicht: in den Himmel entrückt (II Reg 2 10), was kaum zum Grabe v. 9 passt; *Und* was *sein Geschick* betrifft, *wer bedachte es,* für דורו l. mit Cheyne דַּרְכּוֹ, seinen Weg, sein Ergehen, vgl. 40 27 Ps 37 5; ferner l. שׂוֹחֵחַ Perf., das י ist aus Dittographie entstanden; *Dass er entnommen worden aus dem Lande der Lebenden* vgl. Ps 88 6, *Wegen unserer Sünden zum Tode getroffen,* l. für מִפֶּשַׁע עַמִּי mit Budde מִפְּשָׁעֵנוּ (vgl. v. 5), eventuell: מִפֶּשַׁע עַמִּים = wegen der Sünde der Völker. Israel ist nicht nur in eine andre Gegend weggeführt, es hat auch als Volk zu existieren aufgehört, es ist gleichsam von der Oberwelt, vom Lande der Lebendigen, verschwunden, und niemand hat dabei daran gedacht, warum das geschah, warum ihm das Recht versagt war (vgl. auch v. 9b), das es doch, wie die andern Völker, hatte. Unbedenklich hat man es ins Grab gelegt, wie

9, die neunte Strophe, besagt: *Bei Abtrünnigen wurde ihm sein Grab gegeben Und bei Gottlosen sein Grabhügel aufgeworfen, Trotzdem er keinen Frevel verübt hatte Und kein Trug in seinem Munde war.* Da die Ergänzung eines Subjekts, הַנֹּתֵן = *man,* zu וַיִּתֵּן schwierig ist, liest man besser das Passiv וַיֻּתַּן; weiter ist mit Cheyne פֹּשְׁעִים (vgl. v. 12) für רְשָׁעִים zu lesen, da man letzteres an Stelle des unmöglichen עָשִׁיר, *reich,* braucht. Für בְּמֹתָיו genügt die Änderung in בְּמוֹתוֹ kaum, da „in seinem Sterben“ zu spät und schwach erscheint nach v. 8 9aα; aber auch weder בָּמָתוֹ (seine Bama, was doch schwerlich Grabhügel bedeutet), noch בֵּיתוֹ oder בֵּית־מוֹתוֹ genügen, vielleicht ist wirklich mit Cheyne גְּדִישׁוֹ (oder גְּדִשׁוֹ) Hi 21 32 anzunehmen, da von במתיו das מ zu עָשִׁיר resp. רשעי gehören, בת = גד und יו der Rest von ישו sein kann. Wie ein Frevler und Gottloser, dem man kein ehrliches Grab gönnt (vgl. I Reg 13 21 Jer 26 23), ist Israel behandelt; es kam bei seinem Tode nicht ins Familiengrab, weit weg von seiner Heimat, in der Fremde, wurde ihm sein Grab bestimmt. Und doch (עַל ist = עַל אֲשֶׁר, vgl. Hi 16 17 und Ges.-Kautzsch[26] § 160c) hatte es keinen Frevel, keine Gewaltthat, noch Betrug verübt; man darf die Worte nicht dahin

deuten, dass Sündlosigkeit ausgesagt sei, der Sinn ist, dass Israel kein Verbrechen begangen habe, welches den Tod und ein ehrloses Begräbnis verdient hätte. Anderes würde in v. 9 stehen, wenn Cheyne mit seiner neuesten Konjektur Recht hätte: וַיְחַטֵּא אֶת־פֹּשְׁעִים בְּחַבֻּרָתוֹ וְאֶת־רְשָׁעִים בְּמַכָּתוֹ *Er entsündigte die Abtrünnigen durch seine Strieme Und die Gottlosen durch seine Wunde, Weil* etc.

10 11aα Die zehnte Strophe, die offenbar von dem wunderbaren Wiedererstehen des Ebed-Jahwe durch Jahwes Rettung spricht, liegt in sehr entstelltem Texte vor. Die meisten Ausleger finden in demselben entweder zwei ganze oder verstümmelte Strophen; aber ויהוה חפץ דכאו החלי und וחפץ יהוה בידו יצלח sind deutliche Dubletten, wie auch נפשו יראה zweimal erscheint. Daraus ergiebt sich, dass die in v. 10 zwischen den Dubletten stehenden Worte אִם־תָּשִׂים אָשָׁם die nachträgliche Ausfüllung einer Lücke sind, in welche nach v. 11 vielmehr מעמל gehört. Im besten Falle müsste mindestens יָשִׂים („wenn er seine Seele als Schuldopfer einsetzt") gelesen werden, ohne dass jedoch damit ein dem Zusammenhang und dem ganzen Capitel entsprechender Gedanke gewonnen wäre, weshalb denn auch schon viel eingreifendere Veränderungen versucht worden sind (Duhm: הֶחֱלִים אֶת־שֵׂיבוֹ מַשָּׂא = Gesunden zu lassen sein Alter, Die Lust [seiner Seele etc]; Bertholet: הָהֵל אֵת שְׁמוֹ, ev. אֱמֶת שְׁמוֹ = Leuchten zu lassen seinen Namen [oder: die Wahrheit seines Namens]). Unter Beachtung, dass die Strophe in doppeltem Texte vorliegt, wird sich als ursprünglich etwa vermuten lassen: *Aber Jahwe hatte Gefallen an seinem Knechte,* l. בְּעַבְדּוֹ, aus dem sowohl דַּכְּאוֹ, = ihn zu zermalmen (, von Duhm als aram. für זַכֵּה, = ihn zu reinigen, gefasst), als auch בְּיָדוֹ (von Bertholet in בְּהֹדוֹ „an seiner Verherrlichung" geändert) verdorben ist; *Und errettete aus dem Ungemach seine Seele,* l. וַיְחַלֵּץ (vgl. Duhm, Cheyne) für die Dubletten: הֶחֱלִי, er machte krank(?), und יִצְלָח, es wird gelingen, und punktiere מֵעָמָל. *Er lässt ihn Licht sehen in Fülle* (wörtlich: und er wird satt), l. יַרְאֵהוּ + אוֹר, beides nach LXX, und וְישׁבע; in v. 11 fehlt אוֹר, in v. 10 ausserdem noch וְיִשְׂבַּע; für den Sinn vgl. Ps 36 10 50 23; *Nachkommen, die lange leben,* בְּדַעְתּוֹ scheint eine יִשְׂבַּע oder יַצְדִּיק angepasste Dublette von זֶרַע zu sein, wenn man nicht als die vierte Zeile auch hier besser den zweiten Text bevorzugen und lesen soll: בְּזַרְעוֹ יַצְדִּיקֵהוּ *In seinen Nachkommen verhilft er ihm zum Recht.* Auf diese Weise ist die Rede der Völker gut abgeschlossen: Das dem Tode verfallene Israel lebt auf, findet Rettung und kommt jetzt zu seinem Rechte, da ihm Jahwe das Heil erscheinen und eine grosse Nachkommenschar zuteil werden lässt, vgl. 50 8.

γ) **53 11**aβ (von צַדִּיק an)–12. Die beiden Schlussstrophen des Gedichtes. Jahwe spricht wieder, wie zu Anfang (vgl. *mein Knecht* v. 11 und 52 13) und fasst nochmals zusammen: durch Kreuz zur Krone, durch Leiden zum Siege und zum Heile der Völker.

11aβ**–12**aα (bis שָׁלָל) *Gerecht steht da mein Knecht den Vielen, Da ihre Sünden es sind, die er auf sich genommen; Darum wird er Besitz erhalten unter Grossen Und mit Mächtigen Beute teilen.* צַדִּיק, das sich, am Anfang der neuen Strophe stehend, mit dem unmittelbar vorangehenden יַצְדִּיקֵהוּ nicht stösst, sondern dieses wirkungsvoll aufnimmt, bedeutet *gerecht, der, der Recht*

hat und Recht behält. So steht Israel als der Sieger da vor den vielen Völkern, geht er als Sieger hervor aus der gewaltigen Krisis des Exils, in der er getragen hat, was die Völker durch ihre Sünden verdienten; mit dem letzten Stichos von v. 11, wie mit צַדִּיק wird so deutlich auf v. 1–11aα verwiesen, dass dieses Mittelstück unmöglich erst ein späterer Zusatz (so BERTHOLET) sein kann. Als Sieger wird er nun auch unter Grossen Besitz erhalten (l. nach LXX mit DUHM u. a. יִנְחַל für אֲחַלֶּק־, das wegen der Wiederholung zu weichen hat; ebenso l. בְּרַבִּים statt בָר׳, da das parallele עֲצוּמִים artikellos steht) und mit Starken Beute teilen, d. h. unter den Völkern hochangesehen und geehrt sein, vgl. 52 13–15 und s. zu der sprichwörtlichen Redensart auch Prv 16 19.

Die letzte Strophe 12aβb hebt noch einmal (vgl. schon den zweiten Stichos der vorigen Strophe) kräftig hervor, was allein zum Siege führte; ja hier wird in den Leiden nicht nur der notwendige Durchgangspunkt, sondern selbst ein Grund zur Erhöhung Israels gesehen. Man sieht, wie auch hier der Ton des Mitleids durchbricht, der Dtjes beherrscht. *Dafür, dass er sein Leben dahingab,* wörtlich: „seine Seele ausgoss", ein Bild, das auf die alte Vorstellung zurückgeht, dass die Seele im Blute sei Lev 17 11; לַמָּוֶת ist unnötig vgl. Ps 141 8 und, weil es metrisch den Stichos überfüllt, als Glosse anzusehen (DUHM, CHEYNE); *Und zu den Abtrünnigen gerechnet wurde* vgl. v. 9, *Während er doch die Sünden vieler trug Und für die Abtrünnigen eintrat;* zu יַפְגִּיעַ (CHEYNE liest dafür wegen v. 6 יְכַפֵּר) vgl. 59 16 Jer 36 25, für den Sinn v. 4 5 in unserem Cap.

Dieses letzte Ebed-Jahwe-Gedicht bildet darum einen Höhepunkt in der israelitischen Religion, weil es in grossartiger Weise das Problem, das die Leiden dem Denken des Menschen bereiten, zu lösen versteht. Es ist nicht nach dem Grunde, sondern nach dem Zwecke derselben zu fragen; nicht die juristische Gerechtigkeit lenkt die Geschicke der Welt, sondern die weise Pädagogie des allmächtigen Gottes, der das Heil der ganzen Völkerwelt will. Die Tragik im Geschicke Israels, allein vor allen Völkern dulden zu müssen, löst sich daher auf in den herrlichen Trost, dass gerade dieses Leiden Israels Ruhm ausmacht und sein und der Völker Heil begründet. Kein Wunder, dass dieses Capitel dem NT viele Anknüpfungspunkte gegeben hat, vgl. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ Joh 1 29 36; ferner vgl. I Pt 2 22–25 Mk 15 28 Lk 22 37 Rm 4 25. Leider aber haben christliche Theologen, statt wie die Heiden in unserem Capitel vor dem Gottesknecht, den im NT die Liebe zu den Menschen, nicht nur das Geschick in den Tod führte, sich in Demut zu beugen und von Gottes wunderbarer Pädagogie sich ergreifen zu lassen, aus unserem Abschnitt juristisch-dogmatische Theorien abgeleitet und lieber über Eindrücke, die der ewige Gott bei diesen Vorgängen auf Erden empfunden habe, spekuliert.

Die Einheitlichkeit von 52 13—53 12 ist neuerdings von BERTHOLET (zu Jes 53, 1899) bestritten, der die zehn Strophen (53 1–11a), in denen die Heiden sprechen, meint herausnehmen zu müssen. Er sieht darin die Darstellung der Beurteilung, die sich nachträglich dem Autor von dem Martyrium des in der syrischen Verfolgung getöteten 90jährigen Schriftgelehrten Eleazar ergab, vgl. II Mak 6 18–31. Oben ist jedoch gezeigt, wie enge dieses Mittelstück mit dem „Rahmen" zusammenhängt vgl. z. B. zu 53 11 f., und mehrfach ist betont, wie wenig auch die Einzelzüge von v. 1–11 (Aussatz, Verwundung, Tod, Begräbnis, Wiederaufleben) auf eine Einzelperson anwendbar sind; endlich ergab die von BERTHOLET nicht näher in Betracht gezogene Auffassung, dass die Heiden in v. 1–11a die Sprecher sind, eine im Ganzen, wie im Einzelnen vollauf befriedigende Erklärung der wichtigen Stelle, dass die dem Texte viel weniger gerecht werdende Beziehung auf das Martyrium Eleasars, der doch weder aussätzig war, noch als von Gott geschlagen verachtet wurde, aber auch nicht wie ein Wurzelspross in dürrem

Erdreich aufwuchs, noch nach seinem Tode wieder auflebte, unannehmbar ist. Die Unterschiede, welche Bertholet zwischen Rahmen und Mittelstück findet, sind sehr zweifelhaft: Der Eindruck, dass „die Dichtung vom Märtyrer individueller, persönlicher gefärbt sei als der Ebedspruch", rührt offenbar nur daher, dass v. 1–11 die Schilderung ins Einzelne geht, während der Rahmen Gegenwart und Zukunft in grossem Zuge einander entgegensetzt, und beweist nicht für die Verschiedenheit der Herkunft, sondern dafür, dass z. B. der Anfang 52 13–15 durchaus der individuellen Auffassung im Wege steht. Dass die Umgebung des Märtyrers nur Zuschauerin sei, während im Rahmen Knecht und Umgebung zu leiden haben, lässt sich bei Beachtung von 53 11[b] 12 und 53 5 9, die dasselbe besagen, nicht aufrecht erhalten. Dass das Mittelstück nur von einer Wirkung auf die eigenen Volksgenossen wisse, hat in עַמִּי v. 8, dessen Singular auf alle Fälle unrichtig ist, da er zu dem durchgehenden Plural vgl. z. B. v. 1 u. 6 nicht passt, keinen festen Grund (vgl. oben zu v. 8). Dass „er wird sich am Lichte satt sehen" (v. 10) und „er wird mit Mächtigen Beute teilen" (53 12) unbedingt sich ausschliessen, kann nur zugeben, wer den ersten Ausdruck bildlich, den zweiten aber wörtlich fasst, derjenige aber nicht, welcher die beiden Ausdrücke gleich behandelt. Endlich soll „sich ein Einfluss von Jes 53 auf seine Umgebung sowenig wie überhaupt auf eine Schrift des AT nachweisen lassen." Aber man vgl. doch 43 10 45 14–17 23, um nur diese Stellen aus Dtjes zu nennen, und bedenke andrerseits, wie sehr es den nachexilischen Juden feststand, dass sie die Prärogative vor allen Völkern besässen, und wenn sie lieber von der ihnen Gewinn bringenden Arbeit der Völker als von ihren eigenen Leiden für die Völker sprachen, so ist es eben bekannt, wie hoch Dtjes über Mit- und Nachwelt hinausragte. Übrigens blieb ihnen fest, dass die Heiden an der Rettung Israels Jahwes Macht erkennen werden. Die Zweifel an der Einheitlichkeit von 52 13—53 12 sind daher unbegründet.

Über das Verhältnis der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes, sowie die Literatur über diese Gedichte s. Schlussbem. zu Cap. 55.

g) 54 1–17 Jerusalems künftiges Glück und Herrlichkeit.

Zu der vermeintlichen Zusammenhangslosigkeit von Cap. 54 mit 52 13—53 12 s. Vorbem. zu 49 1—54 17 (S. 326) und vgl. auch zu 54 1 3.

α) **54 1–10** Zion soll jubeln; denn es wird sich weit ausdehnen und das frühere Leid vergessen ob der ewigen Gnade, mit der es von Jahwe beglückt wird. Die Verse 1–6 gehören enger zusammen und jeder Vers enthält ein Doppeldistichon, während in v. 7–10 zwei Trostsprüche in besonderer Form (s. dort) angefügt sind.

1—3 Aufforderung an Zion zu jubeln über die Menge seiner Kinder, vgl. 49 20 f. Dass Zion nicht mit Namen genannt ist, beweist nicht Einsetzung von 52 13—53 12; auch dort (52 11 f.) sind zuletzt Andere angeredet und 54 1 ist ein neuer Anfang. **1** רִנָּה ׀ wird als unnötig (vgl. 52 9) und das Metrum störend zu streichen sein (Duhm, Cheyne). Zu שׁוֹמֵמָה vgl. II Sam 13 20. Zion ist nicht mit anderen Städten verglichen, sondern ihre Gegenwart, da sie vereinsamt, nicht בְּעוּלָה *vermählt,* ohne בַּעַל = Gemahl, Eheherr (vgl. Gen 20 3 Dtn 22 22) ist, mit ihrer Vergangenheit, da sie nicht von Jahwe getrennt war. Zu der Verheissung, dass Zion jetzt eine zahlreichere Bevölkerung haben solle, als früher, vgl. 53 12[a]. **2** מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ fehlt mit Recht in LXX, schon der Plural passt nicht, da es sich hier um die Aufrichtung eines grossen Zeltes handelt (Duhm, Cheyne); ebenso l. mit Oort u. a. nach LXX und den andern Versionen הַטִּי statt יַטּוּ, also: *spanne aus, ohne zu sparen* (אַל־תַּחְשֹׂכִי). Für ein weites Zelt müssen die Stricke lang und die Zeltpflöcke fest sein. **3** hat nur anderthalb Distichen, כִּי schliesst sich nicht gut an v. 2 an; es fehlt somit

der erste Stichos, der etwa wie v. 1^a oder v. 4^a zu Jubel oder Furchtlosigkeit aufforderte (Duhm, Cheyne). Zions Angehörige (זַרְעֵךְ) sollen *sich* nach allen Seiten *ausbreiten* (פָּרַץ, wie Gen 28 14 30 30 43 Ex 1 12 beim Jahwisten), *Völker in Besitz nehmen* vgl. Gen 22 17 24 60 und *verödete Städte wieder bevölkern,* es soll also ein ausgedehntes, auch über Palästinas Grenzen hinausreichendes israelitisches Reich hergestellt werden, wie das davidische, vgl. dazu wiederum 53 12.

4—6 Die Freude über die Wiedervereinigung mit Jahwe lässt Zion seine frühere Schmach vergessen. 4 Zion braucht *sich* so wenig *beschämt zu fühlen,* wie der Ebed-Jahwe, vgl. נִכְלָם 50 7; denn es wird nicht zu Schanden (בּוֹשׁ vgl. ebenfalls 50 7). *Die Schmach deiner Witwenschaft* bezeichnet die Zeit des Exils, da Jahwe beim Zusammenbruch des Staates Zion verlassen hat und dorthin erst bei der Wiederherstellung desselben zurückkehrt (vgl. 52 8); demnach wird *die Schande deiner Jugend,* d. i. die Schande, die es als junges Eheweib erfuhr, auf die ägyptische und assyrische Knechtschaft gehen vgl. Hes 16 4–8. Zu der Endung ־ַיִךְ an dem singul. Subst. auf ־וּת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 l.

5 fällt unter den Doppeldistichen v. 1–6 auf mit seinem יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, das auch bei Dtjes bisweilen, wie anderswo, Marke eines Zusatzes ist vgl. 48 2, und mit dem ähnlichen Satze: „Gott der ganzen Erde wird er geheissen". Auch trennt v. 5 den Trostgrund in v. 6 von v. 4 und bleibt selber trotz seinem בעליך nicht genau beim Bilde. Daher ist v. 5 als Einschub eines zu betrachten, der noch eigens hervorheben zu müssen meinte, dass der Schöpfer Zions und Gott der ganzen Welt Zions בעל sei. Für בֹּעֲלַיִךְ, das eine neue Vermählung vorraussetzte, während doch Zion keinen Scheidebrief erhalten hat (50 1), ist zu lesen בְּעָלַיִךְ; zu diesem sog. plur. majest., wie zu עֹשַׂיִךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 124 i k.

6 Zion ist nicht von Jahwe definitiv geschieden, aber für einige Zeit allein gelassen und deshalb in trüber Stimmung, sie gleicht während der Zeit des Exils einer von ihrem Manne vernachlässigten Gattin (polygamische Verhältnisse sind vorausgesetzt vgl. Est 1 19 2 14), jedoch Zion darf sicher sein, dass sie sowenig vergessen wird, wie eine Jugendgattin (Prv 5 18 Mal 2 14 f.), zu welcher die Jugendliebe immer wieder hervorbricht. וְ—כִּי leitet, wie אַף כִּי Gen 3 1, einen Ausruf ein: *Und eine Jugendgattin,* wie wäre das möglich, *dass sie wirklich verschmäht werden könnte!* Zion wird wieder mit Jahwe vereinigt, *er ruft dich,* קְרָאָךְ statt קְרָאֵךְ s. Ges.-Kautzsch[26] § 58 g. Mit Duhm, Cheyne ist יהוה des Metrums wegen von v. 6^a nach v. 6^b hinter אָמַר zu versetzen.

7 8 Der erste Trostspruch: Gottes Zorn war nur eine einen Augenblick währende Unterbrechung seiner ewigen Gnade; vgl. Ps. 30 6. Der Spruch bildet einen Fünfzeiler, vgl. zu 40 12–16. 7 *Einen kleinen Augenblick* nennt Dtjes hier hyperbolisch die Zeit des Exils, vgl. dagegen 42 14. אֲקַבְּצֵךְ ist = *ich sammle dich,* nämlich die zerstreuten Angehörigen Zions, und bedeutet hier sowenig, wie 40 11, „mit dem Arme fassen" oder „an sich ziehen". 8 שֶׁצֶף ἅπ. λεγ. erklärt man als gleichbedeutend mit שֶׁטֶף *Erguss, Schwall* Prv 27 4; aber die Ähnlichkeit mit dem folgenden Worte macht es wahrscheinlich, dass die übelangebrachte Assonanz nicht der Absicht Dtjes's, sondern der Unachtsamkeit eines Abschreibers entstammt. שֶׁצֶף ist als stehengebliebener

Schreibfehler für קֶצֶף zu tilgen (Duhm, Cheyne); aber erst durch Entfernung des in LXX fehlenden רֶגַע wird der Stichos auf das richtige Mass gebracht: *Im Zorn verbarg ich mein Gesicht vor dir.*

9 10 Der zweite Trostspruch: Die ewige Dauer des neuen Bundes. Zwei Fünfzeiler. **9** erinnert an die Noah gegebene Versicherung, keine Flut mehr heraufzuführen (vgl. den Jahwisten Gen 8 21 f.) und erklärt, dass *dies* d. h. die Verheissung, die Jahwe jetzt giebt (dort Gen 8 21 mit אָמַר, hier mit נִשְׁבַּע ausgedrückt), geradeso sei, *wie* jene *in den Tagen Noahs* (l. כִּימֵי, wie die alten Versionen ausser LXX, einige MSS. und viele Ausleger, für כִּי־מֵי), nämlich: definitiv sei. Für אֲשֶׁר ist dem entsprechenden כֵּן gemäss כַּאֲשֶׁר *wie* zu lesen (LXX, Oort, Duhm, Cheyne). Die Stichen sind hier sehr ungleich und der ganze Fünfzeiler daher wenig regelmässig. **10** Gottes Gnade ist beständiger und sein Friedensbund fester als die Ordnungen der Natur; vgl. Jer 31 35 f. 33 20–26 Ps 46 3 f. Zu אִתֵּךְ = אִתָּךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 103 b; zu בְּרִית שְׁלוֹמִי *Friedens- und Freundschaftsbund* vgl. Hes 37 26 Mal 2 5; zu מְרַחֲמֵךְ s. 49 10. Es giebt für Dtjes etwas Höheres und Festeres als die Gesetze der Natur: Gott und seine Liebe.

β) **54 11–17** Das neue Jerusalem. Der Anfang v. 11–14ª besteht aus drei Dreizeilern; das Metrum der Schlussverse 14ᵇ–17 ist unsicher. **11** f. Der äussere Glanz, vgl. Tob 13 16 17 Apk Joh 21 18–21. סֹעֲרָה kann nicht Part. Kal sein, sondern ist entweder als Part. Pu. ohne מְ (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 52 s) = die von Stürmen heimgesuchte, oder besser als Perf. Pu. zu fassen und bildet wie das folgende Pu. einen Hauptsatz an Stelle eines Eigennamens, vgl. a. a. O. § 152 a N. 2. Für פּוּךְ *Stibium,* das als Schminke für Frauenaugen, aber nicht für Bausteine passt (s. II Reg 9 30 Jer 4 30), ist נֹפֶךְ zu lesen (Wellh.). נֹפֶךְ ist der lupakku-Stein der Amarnatafeln, der m-f-k(t) der Ägypter, demnach ein grüner Edelstein, der Malachit, vgl. W. Max Müller Orient. Lit. Zeit. 1899 [No. 2], Sp. 39—41. Ferner wird man mit Wellh. אֲבָנַיִךְ in אֲדָנַיִךְ und mit Buhl וִיסַדְתִּיךְ in וִיסוֹדֹתַיִךְ *deine Fundamente* zu verwandeln haben: *Ich lege in grünen Edelsteinen* (l. 'בְּנ) *deine Grundfesten* (Hi 38 6) *Und deine Fundamente in Sapphiren* (l. 'בְּס), also in blauen Edelsteinen. Als Bausteine bei einem königlichen Palast erscheinen beide in Ägypten, vgl. Erman Ägypt. 259. **12** Diesen unteren Steinlagen in grüner und blauer Farbe entspricht der Oberbau: Die Zinnen werden aus Rubin, der wohl am ehesten dem (von seinem roten Funkeln vgl. כִּידֹד „Funke“) כַּדְכֹּד genannten Edelstein gleichzusetzen ist, und die Thore aus Ekdach-Steinen (wahrscheinlich nach קָדַח, brennen, = Karfunkelsteinen, wenn nicht dafür nach LXX קֶרַח, Krystall, zu lesen ist vgl. Hes 1 22) erbaut; גְּבוּל bedeutet die *Einfriedigung* (vgl. Hes 40 12), die Hofmauer, die ganz aus Edelsteinen errichtet wird. Dtjes scheint das neue Jerusalem als eine grosse Königsburg, nicht als Stadt gedacht zu haben. **13 14ª** Die Gotteserkenntnis und Wohlfahrt der Bürger. Für das erste בָּנַיִךְ l. mit Duhm, Grätz, Cheyne בֹּנַיִךְ *deine Erbauer;* das sind natürlich keine Andern als Jerusalems Angehörige 49 17, aber durch diese Lesung wird die Wiederholung des gleichen Wortes vermieden. Die *Erbauer* heissen לִמּוּדֵי יְהוָה, nicht weil sie nach Jahwes Plan die Stadt bauten, sondern weil im neuen Jerusalem

alle Jahwe kennen und dem Willen ihres göttlichen Lehrers gehorchen vgl. 50 4 Jer 31 14 Jo 3 1 2 Joh 6 45. 14^{a} צְדָקָה ist parallel mit שָׁלוֹם = *Heil; fest wirst du gegründet sein in Heil* vgl. 45 8 d. h. dein Heil wird bleiben. Zu der Assimilation des ת an כ in dem Hithpa. תִּכּוֹנָנִי vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 54 c.

14^{b}—17 Die Sicherheit und Uneinnehmbarkeit Jerusalems. Dreizeiler sind hier nicht mehr zu entdecken, wie in v. 11–14^{a}, aber Gewissheit über die ursprünglich intendierte Gliederung ist schwer zu erlangen: Mit Duhm, Cheyne wird man v. 15 und 17^{b} für sekundär ansehen müssen, dann bleiben vier Distichen als ursprünglich dtjes'nisch. 14^{b} Für den schwierigen Impera. רַחֲקִי l. mit Grätz, Cheyne das Imperf. תִּרְחֲקִי (ת zu Anfang konnte leicht verwischen): *Fern wirst du sein von Bedrückung, denn du hast nichts zu fürchten, Und von Zerstörung* (vgl. Jer 17 17), *denn sie kommt dir nicht nahe.*

Wie man **15** auch fasse, so erscheint er als dem Zusammenhang fremd: Setzt man עָלַיִךְ aus dem zweiten Stichos in den ersten hinter יָגוּר und nimmt גּוּר = *angreifen*, so ist es eine Bemerkung, die v. 14^{b} limitiert und erklärt: Wenn aber doch ein Angriff erfolgen sollte, so geschieht es ohne Jahwes Willen und der Angreifer fällt (Oort, Ryssel). Lässt man עָלַיִךְ an seinem Ort, so muss man es mit: *dir gegenüber (fällt er)* übersetzen; doch meint der Glossator vielleicht nach v. 17^{a}, wo von der Unbrauchbarkeit der Waffen gegen Jerusalem gesprochen ist, dass der Angreifer Jerusalem *zufällt.* LXX denkt bei גּוּר an גֵּרִים, Proselyten, die kommen und in Jerusalem Zuflucht suchen, was dem Zusammenhang jedenfalls noch weniger angemessen ist. Cheyne vermutet als möglich: הֵן גּוֹי יְגוּדֵךְ אֶפֶס מֵאוֹתִי מִי יָגֻר אִתָּךְ אֵלַיִךְ יִתְפַּלָּל = „Wenn ein Volk dich angreift (vgl. Gen 49 19), geschieht's ohne meinen Willen; Wer dich angreift, wird zu dir flehen" vgl. 45 14; aber auch so soll der Vers nicht ursprünglich in den Text gehören. Zu dem Gebrauch von מִי vgl. 44 10 50 10.

16 begründet v. 14^{b}: Jahwe ist der Lenker der Kriege als der, welcher die Hersteller der Waffen und diejenigen, die dieselben gebrauchen, geschaffen hat; darum kann er dafür sorgen, dass Jerusalem von Angriffen und Kriegen unberührt bleibt. Die beiden אָנֹכִי בָּרָאתִי fallen wohl auf, aber sie ersetzen unser: *sowohl . . . . als auch* oder *wie . . . . so auch;* der Nachdruck liegt auf dem zweiten Satze, die Wahrheit des ersten gilt als allgemein zugegeben: Jahwe hat die Menschen die Schmiedekunst gelehrt. לְמַעֲשֵׂהוּ mit auf חָרָשׁ bezüglichem Suff. = *gemäss seiner Kunst.* Zu לְחַבֵּל ist nicht die vom Künstler verfertigte Waffe als Objekt zu ergänzen; das Verb steht absolut und als Objekt sind Reiche und Städte gedacht, welche von Gott geschaffene *Verderber* (מַשְׁחִית), wie Sanherib, Nebukadrezzar und andere „Gottesgeisseln", vernichten. Die von Cheyne adoptierte Lesung Klostermanns: לַחְבֹּל „um ein Pfand zu nehmen" setzt dagegen voraus, Jahwe habe einen „Verderber" zu dem besondern Zweck geschaffen, von denen, die Gott gegenüber in Schuld sind, ein Pfand für volle Bezahlung der Schuld zu erheben; die Meinung soll dann sein, Israel habe nichts zu fürchten, da die Schuld vollständig bezahlt sei (40 2). Durch diese Erklärung käme wohl Farbe und Leben in die Stelle, aber die Vorstellung eines göttlichen Pfandbeamten spricht doch zu wenig an. 17^{a} Auch die Waffen der Verleumdung und Anklage werden ihre Wirkung verfehlen: die Gegner werden im Gericht den Prozess verlieren: *du wirst sie ihres Unrechts überführen* (תַּרְשִׁיעִי). לַמִּשְׁפָּט kann Glosse sein (Duhm), קוּם אֶת *mit jemand* (als dessen Ankläger) *sich erheben* ist soviel als: jemand anklagen.

17^b ist ein Zusatz nach 17 14 Hi 20 29 27 13; die Anrede an Zion ist ja auch vergessen, und den Plural עַבְדֵי יהוה braucht Dtjes niemals von den Israeliten, sondern nur von den Propheten vgl. 44 26.

5) 55 1–13 Einladung zum Ergreifen des nahen Heiles.

Das Capitel bildet den Abschluss der Trostschrift Dtjes's. In v. 1–5 schliesst sich an den Aufruf eine kurze zusammenfassende Schilderung der grossen Segnungen der neuen Zeit, deren Kommen Dtjes zu deuten hatte, und in v. 6–13 lenkt er ganz zum Anfang seiner Schrift zurück, wenn er die nahe Verwirklichung der hohen, für Menschen unbegreifbaren Heilsgedanken Gottes und die wunderbare Rückkehr Israels in die Heimat verkündigt.

a) 55 1–5 Die herrlichen Segnungen des ewigen Bundes, den Jahwe mit Israel schliesst.

Zwei Strophen zu je vier Distichen; die Glosse v. 3^a (s. dort) hat sich in die Lücke der beiden Strophen eingeschoben. Die Worte der Einladung v. 1 2 erinnern in ihrer Form und ihrem Inhalt an so manche Stelle des NT's, vor allem darf man auch Jesu herrliche Einladung an die Mühseligen und Beladenen Mt 11 28–30 vergleichen. Denn auch hier werden den Juden der Diaspora (die pluralische Anrede, die hier gebraucht ist, geht mehr dem Einzelnen zu Herzen. die Einladung ist persönlicher, die Aufforderung dringlicher) nicht nur materielle Güter mit Wasser, Brot, Wein, Milch und Fett, das dem Orientalen als beste Nahrung galt (25 6), angeboten, sondern alles, was in der herrlichen Wiederherstellung Israels zum Volke Jahwes inbegriffen ist: „leibliches Gedeihen gegenüber dem gegenwärtigen Jammer und Genuss der צְדָקָה, des materiellen und sittlichen Heils, Ehre und Herrschaft über die Völker" (Duhm), vgl. v. 3^b–5 44 3–5. Vgl. ferner zu der Stelle im NT die Einladungen zum Gastmahl, sowie Joh 4 10–15 6 35 7 37 Apk Joh 21 6 22 17; s. auch zu 25 6 und ferner Prv 9 1–5 JSir 15 3. Die Juden in der Diaspora mochten diese dringende Einladung nötig haben, da sich dieselben vielfach schon damals in der Welt werden heimisch und wohl gefühlt haben; der Prophet aber weiss, dass erst die geistigen Güter des von Gott aufgerichteten Reiches den Menschen wahre Befriedigung bringen.

1 wird nicht völlig hergestellt, wenn man mit Oort, Ryssel לֶחֶם für das störende כֶּסֶף in v. 1^a liest; man hat vielmehr mit Duhm, Cheyne einmal das erste לְכוּ שִׁבְרוּ ו, das im Gefolge des unrichtigen כֶּסֶף eingedrungen ist, zu entfernen und ferner mit Duhm statt כֶּסֶף nicht לֶחֶם, das zu כָּל־צָמֵא keine gute Parallele bildet, sondern כֹּחַ *Kraft* (vgl. 44 12) zu vermuten. Das erste Distichon lautete daher: *Ha! ihr Durstigen alle, auf zum Wasser! Und wer keine Kraft hat, esset!* הוֹי wie 18 1. Mit וּלְכוּ beginnt das zweite Distichon, das ohne ו folgende שִׁבְרוּ giebt den Hauptbegriff: *kaufet Getreide!*, dann im letzten Stichos = *kaufet* überhaupt. 2 Das Leben, das um Gott sich nicht kümmert, ist ein beständiges Sichabmühen um Dinge, die keinen bleibenden Gewinn und keine dauernde Befriedigung bieten, das religiöse Leben dagegen das stete Empfangen ohne eigenes Geben und die höchste Erquickung der Seele; vgl. Lk 10 38–41. Der erste Impera. שִׁמְעוּ giebt die Bedingung des folgenden וְאִכְלוּ, wie 45 22; der nachgestellte Inf. absol. fordert ein dauerndes Hören.

3^a wiederholt nur in matteren Worten v. 2^b, ist daher als Glosse zu betrachten (Duhm, Cheyne); übrigens wird וּלְכוּ אֵלַי als Folge von הַטּוּ א׳ zu fassen sein: *Neigt euer Ohr, so werdet ihr zu mir ziehen.*

3^b–5 Das Heil, zu dem v. 1 2 einladet, ist der ewige Bund mit Gott d. h. Israel in Glück und Macht für immer an der Spitze der Nationen. 3 Die neue Strophe (aus vier Distichen, wie v. 1 2) hat mit blossem אֶכְרְתָה zu beginnen;

das ו davor ist erst mit der Glosse v. 3^a eingedrungen (Cheyne). Die Konstruktion von כָּרַת mit לְ, nicht mit עִם, deutet an, dass diese „Stiftung“ ein Geschenk Gottes, eine Gewährung des Höheren an den Niedrigeren ist. Die Apposition חַסְדֵי דָ׳ הַנֶּ׳ bestimmt als den Inhalt des von Gott gewährten Bundes die Verwirklichung der einst David gegebenen Gnadenverheissungen. Sie heissen הַנֶּאֱמָנִים, *die zuverlässigen,* weil sie sich einst schon an David bewahrheitet haben und jetzt für alle Zeiten an dem wiederhergestellten Volke verwirklichen sollen. Die David verheissene Gnade (II Sam 7 8–16) ist ewig wahr: sie erfüllt sich in höherer Weise an dem ganzen Volke, auf das sie übertragen wird. Dass dies der Sinn Dtjes's ist, zeigen die beiden korrespondierenden mit הֵן eingeleiteten folgenden Disticha 4 5^a. הֵן ... הֵן, das erste mit folgendem Perf., das zweite mit folgendem Imperf., sind zu übersetzen: *Gerade wie einst . . . . ., so jetzt.* Also: *Wie ich einst zum Zeugen für Völker ihn machte, Zum Fürsten und Gebieter über Nationen, So wirst du jetzt Völkerstämme, die du nicht kennst, herbeirufen Und Völker, die dich bis dahin nicht kannten, werden zu dir hineilen.* Für das erste לְאוּמִּים l. mit Oort u. a. לְעַמִּים; dagegen beruht die Lesung der Pesch. נְתַתִּיךָ, ich habe dich gemacht etc., auf völliger Verkennung des Inhalts. David, der Sieger und Gebieter der Völker, war für die Völker Jahwes Zeuge, ein Zeuge von Jahwes Macht und Herrlichkeit; in höherem Masse wird Israel in Zukunft in der Menschenwelt für Jahwe zeugen: Heidenvölker, die er nicht kennt und die bis dahin noch nichts von Israel gehört haben, werden seinem Rufe folgen, werden herzueilen, weil sie von der Verherrlichung Israels durch Jahwe hören (vgl. v. 5^b und zu פֵּאֲרָךְ 44 23 49 3): Israel das erste und oberste der Völker, Jerusalem der Mittelpunkt und Wallfahrtsort der Welt vgl. 2 2–4.

Dtjes fasst in dieser grossen Verheissung die Summe aller seiner Weissagungen zusammen; hier am hervorragendsten Punkte seiner Schrift, kurz vor Abschluss derselben, lässt er die beiden Linien: Zion und Ebed-Jahwe, sich vereinigen. Vor allem ist deutlich, wie mit diesem Worte zurückgeblickt wird auf die Ebed-Jahwe-Gedichte: Israel, der Ebed-Jahwe, ist das Licht der Heiden (42 6 49 6), die Heidenvölker neigen sich vor ihm und erkennen Jahwes Herrlichkeit und wunderbare Macht zu helfen (vgl. 52 15 53 1 ff.).

Von einem Messias im speciellen Sinne spricht Dtjes nicht: Israel ist der Heilsmittler der Völker; auch ist nicht ein zweiter David verheissen, sondern die David verheissenen und gewährten Gnaden werden auf Israel übertragen; die Worte sind darum eine Umdeutung jener Verheissung an David zu einer höheren Weissagung, ganz parallel jener Steigerung des Noahschwures 54 9 f., vgl. auch Dtjes's Vergeistigung der Opfer 40 16, und es liegt in ihnen einerseits eine Verteidigung jener Weissagung an David, andererseits aber ebenso sehr eine Opposition gegen die aus derselben abgeleitete, überhaupt erst kurz vor dem Exil aufgekommene Erwartung eines persönlichen Messias Israels, von dem Dtjes niemals spricht. Nur solange man den Hinweis auf David als eine neue Weissagung auf einen persönlichen Messias der Zukunft deutet, ist die Ansicht Stades (Gesch. Isr. II, 70. 87), dem auch Krätzschmar (Bundesvorst. 170) folgt, verständlich, dass v. 3^b (von חַסְדֵי an) und v. 4 eine Interpolation seien; bei der richtigen Auffassung fällt aber diese Annahme gänzlich dahin. Ein ganz anderes Bild von David entwirft Ps 18 38–46.

b) 55 6–13 Die Erfüllung von Jahwes Heilsplan ist nahe, Israel zieht in Friede und Freude durch die Wüste in die Heimat.

Drei Strophen zu je vier Distichen; die zwei letzten weisen ein paarmal etwas längere Stichen als gewöhnlich auf, vgl. v. 10^a 12^b.

6—9 Die erste Strophe: Jetzt ist die Zeit des Heils (49 8); gebt doch euren mutlosen Gedanken den Abschied (40 27-31 vgl. 46 12 f.) und ergreift freudig die Hoffnung auf Gottes wunderbare Hilfe. Wie v. 7 ein fremder Einschub ist, so fehlt andererseits in v. 9a hinter מֵאָרֶץ ein Stichos. **6** ist „weder ein anthropologischer, noch theologischer, sondern ein eschatologischer Satz" (DUHM); denn einmal darf בְּהִמָּצְאוֹ, wie בִּהְיוֹתוֹ קָרוֹב zeigt, nicht gedeutet werden: solange er für euch noch zu finden, es für euch noch nicht zu spät ist, dann aber auch nicht in die Aussage verallgemeinert werden, dass Jahwe immer nahe sei und immer sich finden lasse. Gerade die Wiederholung zeigt, dass der Sinn nur ist: Jetzt ist Jahwe nahe, jetzt kommt das Heil. Damit ist auch allein der Zusammenhang mit v. 1-6 beachtet. קָרָא wie 43 22 (s. dort die Vorbem.).

7 fordert die Gottlosen und Nichtswürdigen auf, von ihren Wegen und Gedanken zu lassen, damit sie Gottes Erbarmen erlangen. Diese Aufforderung stimmt aber nicht gut zu v. 6, wo das Heil an keine Bedingung geknüpft und Jahwe nicht als immer zum Vergeben bereit vorgestellt ist. Auch hat Dtjes immer das ganze Israel am Herzen gelegen, nicht die Einzelnen; ganz unerträglich ist der Vers aber vor v. 8f., weil er notwendig machte, den Unterschied der Gedanken Gottes und der Menschen darin zu finden, dass Gottes Gedanken und Wege nicht gottlos seien. Der Vers, der einen Vierzeiler ausmacht, ist ein Randcitat, vielleicht aus einem Psalm (DUHM, CHEYNE).

8 erhält durch den Anschluss an v. 6 einen vortrefflichen Sinn. Sucht Jahwe! jetzt ist er wirklich nahe und seine Gedanken gehen weit über eure hinaus; das Heil, das er bereitet, könnt ihr mit euren nur das Sichtbare in Berechnung ziehenden Gedanken (vgl. v. 1 2) gar nicht ermessen und meine Wege und Ziele gar nicht ahnen. Auch in **9** wird nicht die moralische Qualität der göttlichen und menschlichen Gedanken verglichen, sondern ihre Höhe. Gottes Gedanken sind viel höher, reichen viel weiter; Jahwes Blick hat eine ganz andere Tragweite und ein umfassenderes Gebiet, sieht Werte und Kräfte, die die Menschen nicht erblicken; er kann den Zeitpunkt des Heiles bestimmen, seine Gedanken des Friedens und Heiles (Jer 28 11) durchführen, er hat einen Plan des Heils, dem auch, so unverständlich es den kurzsichtigen Menschen klingen mag, das Leiden im Exile diente, er schaut von höherer Warte aus und überblickt die ganze Welt und die ganze Geschichte (vgl. auch 40 22). Für כִּי־גָ' l. nach den alten Versionen und Ps 103 11 mit KLOSTERMANN, CHEYNE כִּי כִּגְבֹהַּ; der parallele Stichos zu v. 9a fehlt (DUHM).

10 11 Die zweite Strophe: Jahwes Wort ist eine reale Kraft, nicht blos leerer Schall wie so oft der Menschen Wort; seine Verheissung ruht daher nicht, bis sie das Heil bewirkt hat. Vgl. zu dem Gedanken 40 8; zu der Auffassung von Gottes Wort als einer Kraft s. zu 9 7; zu dem Bilde vgl. 45 8. Wie Dtjes sich die Rückkehr des Wassers in den Himmel denkt, sagt er nicht; vgl. dagegen Hi 36 27. Die Änderung von OORT, RYSSEL in לְזֶרַע und לְאֹכֶל ist unnötig und ersetzt die poetische Anschaulichkeit: *Saat dem Säemann* und *Speise dem Essenden* durch das unschöne: „Saat zur Saat", vgl. II Kor 9 10. **11** L. יֵצֵא für יֵצֵא mit KLOSTERMANN, CHEYNE, vgl. 45 23; zu רֵיקָם *leer* = unverrichteter Dinge vgl. II Sam 1 22.

Deutlich kehrt Dtjes mit diesen Worten zu seinem Ausgangspunkt zurück, vgl. 40 8.

Jetzt ist der Inhalt der göttlichen Verheissung in der ganzen Trostschrift entfaltet: Israels Rettung zu wunderbarem Heil und herrliche Rückkehr in die Heimat. Darum noch einmal die Verkündigung: Der Frohndienst hat ein Ende und die Wege zur Heimkehr werden in wunderbarster Weise bereitet (vgl. 40 1–4).

12 13 Die dritte Strophe: Der fröhliche Auszug aus Babel, womit dann die ganze herrliche Ausgestaltung des Heiles der neuen Zeit zusammenhängt. Das ist es, wozu Jahwe sein Wort gesandt hat. **12** תּוּבָלוּן in feierlichem Zuge sollen die Heimkehrenden von Jahwe selber geleitet werden vgl. 40 10 52 12. Zu מָחָא כַף vgl. Hes 25 6 Ps 98 8. **13** Zu נַעֲצוּץ s. 7 19, zu Cypresse und Myrte 41 19; dagegen ist die Wüstenpflanze סִרְפַּד sonst nirgends genannt und ihre genaue Bestimmung noch nicht gelungen. Mit Ḳĕrē ist וְתַחַת zu lesen und mit Duhm das eine der beiden יַעֲלֶה zu streichen. Mit der Heimkehr bricht die neue Zeit an, und die wunderbare Umwandlung der Wüste, welche die Heimkehrenden durchwandern, in eine baumreiche Gegend ist ein bleibendes Ruhmesdenkmal für Jahwe.

Die Ebed-Jahwe-Gedichte in der Trostschrift Dtjes's.

Zum Schlusse der Erklärung Dtjes gilt es noch, mit wenig Worten auf die neuerdings erhobenen kritischen Fragen aufmerksam zu machen, deren Erledigung sich im Commentare von selber ergeben hat. Ausser Acht kann es dabei bleiben, dass zu den vier Ebed-Jahwe-Gedichten 42 1–4 49 1–6 50 4–9 52 13—53 12 Sellin ein fünftes in 42 18–25 und Laue wenigstens den Rest oder die Glosse eines solchen in 51 16 finden will, da diese Aufstellung vielmehr eine Beztätigung der übrigens auch von Sellin anerkannten Zusammengehörigkeit der Ebed-Jahwe-Gedichte mit dem übrigen Dtjes ist. Wir resümieren

erstens, was sich in Bezug auf die Ebed-Jahwe-Gedichte, diese für sich betrachtet, ergeben hat:

a) Bertholets Ausscheidung des Mittelstückes 53 1–11ᵃ als eines besonderen, nur auf ein Individuum gehenden Gedichtes aus dem „Rahmen" 52 13–15 53 10ᵇ–12 hat sich als nicht berechtigt erwiesen, vgl. Schlussbem. zu 52 13—53 12 S. 352f.

b) Die Annahme von Schian, Kosters und Laue, dass 52 13—53 12 von einem andern Verf. herstamme als die übrigen, ist ebenso für unrichtig anzusehen, da sich Cap. 53 durchaus als die Spitze und Zusammenfassung der anderen Stücke ausweist, s. S. 344.

c) Auch für die Herausnahme von 50 4–9 als eines Stückes besonderen Ursprungs (Ley, Laue) liegt kein Grund vor, vgl. die Erklärung, welche die enge Verwandtschaft auch dieses Stückes mit den andern an den Tag legt.

d) Überall hat sich ferner die Deutung des Knechtes Gottes auf Israel als die allein dem Wortlaut voll und ganz entsprechende ergeben; der Schein, dass es sich um eine Einzelperson handle, ist nur durch die Personifikation Israels erweckt, die aber in keiner Weise über die Personifikation Zions hinausgeht, das ebenso als Permutativ für die Jerusalemer, resp. das ganze Volk, wie Israel für die Israeliten gebraucht wird. Im Übrigen sei hier auf den Namen Israel, der dem Ebed-Jahwe im Texte selber gegeben wird, hingewiesen, s. zu 49 3 52 13 und vgl. zu 42 1 (LXX, s. Schlussbem. zu 42 1–8 S. 289f.). Damit sind alle andern Deutungen als unrichtig hingestellt, sowohl die, welche eine wirkliche Einzelperson, sei es vielleicht Jesaja (Ewald), oder Jeremia (Duhm), Serubbabel (Sellin) oder der neunzigjährige Schriftgelehrte Eleazar (Bertholet) oder der Messias der Zukunft (vgl. Ley, Laue), als auch die, welche irgendwie einen engeren Kreis im Volke: die Frommen oder die Gemeinschaft der Schriftgelehrten oder die deuteronomisch berührten Gesetzeslehrer, darin sehen will (Kosters, Bertholet).

Zweitens ist nun leicht das Ergebnis für das Verhältnis der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes festzustellen. Unbestritten ist es, dass in Dtjes selber Israel als der Ebed-Jahwe

gilt. Und zwar ist es deutlich, dass Dtjes nicht das ideale und das empirische Israel von einander trennt, sondern das ideale in dem empirischen sieht und alle die hohen Aufgaben dem wirklichen Israel zuschreibt. Wohl ist bei diesen hohen Aufgaben Israel für Dtjes gewissermassen zu einem Idealbegriff geworden, gerade wie Zion vgl. zu 50 1 51 7; aber es ist unrichtig, anzunehmen, dass Dtjes irgendwie empirisch das wahre Israel vom falschen habe trennen wollen. Also ist die Auffassung vom Ebed-Jahwe in Dtjes mit derjenigen in den Ebed-Jahwe-Gedichten übereinstimmend: beide fassen das wirkliche Israel in seinem Beruf unter den Völkern ins Auge, für beide ist Israel der Prophet Jahwes und damit der wahren Religion in der Welt vgl. nur 42 1-4 und 42 6. Auch der von Smend (Rel.-Gesch.[2] 353) behauptete Unterschied zwischen Dtjes und den Ebed-Jahwe-Gedichten, nämlich, dass diese die Sünde Israels ignorieren, ist jedenfalls nicht zu premieren, aber im Grunde nicht einmal vorhanden (vgl. z. B. 53 9). Endlich hat sich auf Schritt und Tritt bei der Erklärung Dtjes's ergeben, dass er auf die Ebed-Jahwe-Gedichte zurückblickt (vgl. nur zu 55 1-5 Schlussbem.). Man ist daher zu dem Schlusse gezwungen, dass die Ebed-Jahwe-Gedichte, welche dieselbe Auffassung, wie sie Dtjes selber bekundet, vom Ebed-Jahwe vertreten, ein ursprünglicher Bestandteil der Trostschrift Dtjes's sind. Auch ist nichts zu entdecken, was auf eine Aufnahme und Aneignung dieser Stücke durch Dtjes oder auf eine Entstehung derselben in einer früheren Lebensperiode des grossen Propheten hinwiese; denn die gemessene Art einzelner Stücke ist dem Inhalt entsprechend, das Metrum, das drei derselben (42 1-4 49 1-6 52 13—53 12) anwenden, ist in Dtjes auch sonst vertreten und die metrische Form von 50 4-9 bei Dtjes ausserordentlich beliebt. Wenn man sagt, dass man diese Stücke leicht aus dem Zusammenhang herausnehmen könne, so ist zu bemerken, dass dies auch von andern ebenso gilt, dass man aber damit Dtjes das Herz ausbricht und den ganzen Aufbau seiner Trostschrift auf das Empfindlichste schädigt.

Schliesslich sei noch daran erinnert, dass die Zugehörigkeit der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes 40—55 auch die Abtrennung der Cap. 49—55, als eines späteren Teiles, unmöglich macht. Zu der Bezeichnung Jerusalems als *der heiligen Stadt* 52 1 vgl. die Erklärung.

Besondere Literatur zu den Ebed-Jahwe-Gedichten: Giesebrecht, Die Idee von Cap. 52 13—53 12 in seinen Beiträgen zur Jesajakritik 1890, S. 146—185; M. Schian, Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes 40—66 1895; Kosters ThT 1896, 591 ff.; L. Laue, Die Ebed-Jahwe-Lieder im II. Teil des Jesaja 1898; E. Sellin, Serubbabel. Ein Beitrag zur Gesch. der messian. Erwart. u. der Entsteh. des Judentums 1898; Alfred Bertholet, Zu Jesaja 53, 1899; Rudolf Kittel, Jesaia 53 und der leidende Messias im AT, in Zur Theologie des AT's, 15—31, 1899; Karl Budde, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes 40—55, 1899; G. Füllkrug, Der Gottesknecht des Dtjes, 1899.

II. Ein Anhang aus der Mitte des fünften Jahrhunderts Cap. 56—66.

Mit Cap. 55 ist die Trostschrift (Cap. 40—55) abgeschlossen. Ganz anderer Art sind die letzten Capp. des Buches Jes: Wohl ist das Heil in demselben ebenso noch erwartet, wie in Cap. 40—55, aber der Tag des Heils ist zugleich ein Tag der Rache, der Rache nicht an Babel (vgl. 47 3), sondern an den Gottlosen aus den Juden, an den Häretikern und Schismatikern. Auch ist nicht mehr die Rückkehr in die Heimat die Einleitung zum Heile, wie bei Dtjes; die Juden sind im heiligen Lande und bilden wieder ein eigenes Gemeinwesen, der Tempel ist gebaut und Jerusalem liegt nicht mehr in Trümmern. Bereits haben sich auch schlimme Verhältnisse eingestellt: Die Vorsteher vergessen ihre Pflicht, die Armen werden von ihren reichen Mitbürgern bedrückt, die Feiertage in Zank und Streit verbracht, die alte israelitische Bevölkerung in Juda und Samarien will sich

nicht unter das Joch des Gesetzes beugen, ja trägt sich schon mit dem Gedanken, einen Sondertempel zu bauen.

Die Capp. gehören zusammen, auch wenn sie nicht ein so einheitliches Ganzes wie Cap. 40—55 bilden und blosse Aneinanderreihung der Abschnitte hier noch weit mehr als dort vorherrscht. Es lässt sich doch als der Hauptgedanke des Verf. die Absicht heraus erkennen, den Glauben an das Kommen des Heiles den Jahwetreuen zu befestigen, sie in der kritischen Lage zu trösten, da man schon fürchten musste, dass der Eifer für den Anschluss an die jerusalemische Gemeinde unter der Diaspora infolge der schlimmen Verhältnisse in Jerusalem erlahme (Cap. 56) und die im Lande angesessene Bevölkerung gänzlich den Einfluss der Gola unterdrücke, in der kritischen Lage, da die Leiter der Gemeinde gleichgiltig waren und die Masse an götzendienerische Kulte sich hielt. Dem Verf. bleibt es fest: der Name Israels geht nicht unter, darum ist am Glauben festzuhalten, die Feinde, die Widersacher trifft das Gericht und für die Frommen kommt das Heil mit der wunderbaren Verherrlichung Jerusalems. In diesen Gedanken bewegt sich der Verf. von Anfang bis zu Ende. Ein entscheidender Grund liegt nicht vor anzunehmen, dass die Abschnitte ursprünglich anders geordnet waren. Mit Cap. 56 setzt der Verf. ein: die Bewegung für Zion darf nicht zur Ruhe kommen, und der letzte Grund ist: der ewige Name Israels (66 22).

Die Capp. rühren abgesehen von den wenigen Zusätzen von einem Verf. her, der in der Mitte des fünften Jahrhunderts vor der Ankunft Nehemias in Jerusalem lebte. S. über Weiteres die Vor- und Schlussbemerkungen zu den einzelnen Abschnitten.

Vgl. bes. auch Gressmann Über die in Jes Cap. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, 1898, und Littmann Über die Abfassungszeit des Tritojesaia, 1899.

I) 56 1—8 Ein Trostwort an die Proselyten und Eunuchen unter den Juden.

Dtjes hatte verheissen, dass Fremde an Israel sich anschliessen werden (44 5); hier haben Proselyten Angst, dass sie von Jahwe aus seinem Volke ausgeschlossen werden, und ebenso sehen Eunuchen, offenbar solche israelitischer Abstammung, die im Palaste des Grosskönigs als Höflinge dienten, wegen ihrer Kinderlosigkeit nicht ein, was ihre Rückkehr in die Heimat für Nutzen brächte. Der Autor hat für beide Trost: Ein Ausschluss soll nicht erfolgen, wenn sie an der israelitischen Religion (בְּרִית) festhalten, insbesondere den Sabbat nicht profanieren; der Tempel bleibt beiden nicht verschlossen: Er ist ein Bethaus für Angehörige aller Völker, und die Eunuchen erhalten in ihm ein Denkmal, das besser ist als Söhne und Töchter. Man sieht, dass der Tempel bereits existiert, aber andererseits die Tendenz gefürchtet ist, welche alles Fremde davon ausschliesst, jene Absonderung von den Nichtjuden, wie sie Esra-Nehemia durchsetzten. Unser Autor ist für das Gesetz und seine Institutionen, aber er stimmt mit den Eiferern doch in dem Punkte nicht überein, dass die Zulassung zur Gemeinde und zum Tempel vom Blute und von der Körperbeschaffenheit abhängig sein sollte; andererseits scheint er nach v. 7 nicht den Bedenken von bereits in Jerusalem anwesenden, sondern in Babylonien mit der Heimkehr zögernden Proselyten und Eunuchen entgegenzutreten.

Die beiden ersten Verse bilden zwei Vierzeiler; v. 3-8 kann man dieses Metrum nur festhalten, wenn man sich entschliesst, einiges leicht Entbehrliche als Glosse auszuscheiden. Vom Schwunge Dtjes's entdeckt man allerdings nichts, trotzdem v. 1 5 an Dtjes 55 6 13 anklingen.

1 2 Die Mahnung zu Recht und Gerechtigkeit. Sie wird begründet mit der Nähe des Heils, die dem Autor (vgl. 57 14 58 8 59 15 60 1 etc.) so fest steht wie Dtjes; aber der ganze Unterschied von Dtjes tritt schon hier deutlich zu Tage: Dtjes ladet 55 1 ein, das nahe Heil nicht auszuschlagen 55 1 ff., hier soll es durch Erfüllung der Gebote, durch Gesetzesgerechtigkeit erworben werden. 1a צְדָקָה meint *Gerechtigkeit,* d. i. gesetzmässiges Verhalten, gerade wie מִשְׁפָּט hier die gesetzliche Ordnung (vgl. die מִשְׁפָּטִים Dtn 4 45 12 1) bezeichnet (vgl. da-

gegen 42 1); in v. 1[b] hat צִדְקָתִי den Sinn von Heil, aber unser Autor verbindet damit wohl eine andere Vorstellung als Dtjes und denkt an den Zustand, wo dem Gesetze gemäss der Kultus geübt wird, wo alle Gottlosen gestraft sind, die Juden die Stellung der Priester allen Menschen als den Laien gegenüber einnehmen und zugleich als die Herren alle Welt beherrschen. 2 אֱנוֹשׁ und בֶּן־אָדָם sind nicht gewählt, um die universale Bestimmung des Heils, sondern um das Verhältnis, in welchem die Menschen zu Gott stehen, hervorzuheben vgl. Ps 8 5. זֹאת und בָּהּ, die auf v. 1[a] zurückweisen, werden v. 2[b] exponiert; unter den מִשְׁפָּטִים nimmt die Forderung des Sabbathaltens, resp. des sich Hütens vor Sabbatschändung, eine wichtige Stelle ein. Der Sabbat, von dem Dtjes niemals spricht, ist, wie die Beschneidung (s. zu 52 1), im Exil zu einem sakramentalen Symbol der Religion Jahwes geworden, weil dies beim Wegfall des Kultus die einzigen Erkennungszeichen des rechten Juden blieben. Jetzt wird der Sabbat auch ganz anders gefeiert, als in der alten Zeit, vgl. 58 13 und Hes 20 13, sowie den Priesterkodex; aus Neh 13 15 erkennt man, welche Mühe es verursachte, die neue exilische Sabbatordnung der alten gegenüber durchzuführen. Zu כָּל־רָע vgl. 58 4–7 59 3 4.

3 Der Fremdling soll nicht fürchten, vom Heile ausgeschlossen zu werden, und der Eunuch nicht ihm fernbleiben, als ob er für sich nichts zu erwarten habe. Jedenfalls ist nicht das Perf. mit Artikel הַנִּלְוָה, sondern das Partic. וֶה— zu punktieren (s. GES.-KAUTZSCH[26] § 138k); wahrscheinlich aber ist die ganze Näherbestimmung des Fremden, 'הַנִּ bis לֵאמֹר, Glosse nach v. 6 (DUHM); לֵאמֹר, das nach יֹאמַר unnötig ist, scheint dafür zu sprechen, ebenso dass wir dann in v. 3 das dritte Tetrastich haben. Das Hiph. הִבְדִּיל und das Niph. נִבְדַּל sind die technischen Termini für die Aussonderung Israels von den Heiden vgl. z. B. Esr 6 21 Neh 13 3. בֶּן־הַנֵּכָר ist der einzelne Fremde, nicht etwa: der Sohn eines Fremden und einer jüdischen Mutter; israelitische Sarisim gab es in Jerusalem (Jer 34 19) und im Ausland (Jes 39 7). Die Klage des Eunuchen ist nach dem Zusammenhang nicht die Klage über Kinderlosigkeit überhaupt, sondern meint: Was nützt meine Verpflanzung in die neue Gemeinde nach Jerusalem? Für die Zukunft hat das keinen Wert; ich bin unbrauchbar und kann als dürrer Baum ebensogut in der Fremde völlig absterben. Der Autor scheint Dtn 23 3–8 noch nicht zu kennen (vgl. BERTHOLET zu Dtn 23 3–8 KHC V S. 71 f.), aber ist mit seinen Ansichten auch nicht durchgedrungen; die israelitische Landbevölkerung war in keiner Weise zu einer Aufgabe ihrer Gewohnheiten zu bewegen (vgl. zu 65 1–7) und so siegte die Exklusivität unter Esra-Nehemia zu Jerusalem, vgl. jedoch immerhin Esr 2 59 Neh 7 61.

4 5 Das Heil bringt den Eunuchen Besseres als Söhne und Töchter. 4 Die Rede Jahwes beginnt mit לַסָּרִיסִים; לְ = *was anbelangt,* das Verbum dazu folgt, mit וְ eingeleitet, v. 5. Zu dem Ausdruck *meine* d. i. Gottes *Sabbate halten* vgl. Hes und Priesterkodex, z. B. Ex 31 13 Lev 19 3 30 26 2. בָּחַר בְּ, von Menschen ausgesagt, gebraucht Dtjes nie, dagegen steht es oft in Cap. 56—66, vgl. auch 1 29; es setzt die Freiheit der Wahl zwischen der jüdischen Religion und dem Heidentum voraus. Die Entscheidung für Jahwe ist wesentlich gleichbedeutend mit: *festhalten an seinem Bunde,* d. h. die reli-

giösen Pflichten gewissenhaft erfüllen. Das Tetrastich 5 wird noch besser, wenn man mit Duhm וּבְחוֹמֹתַי als Glosse ansieht, welche בְּבֵיתִי richtig dahin erklärt, dass nicht das Tempelgebäude als solches, sondern der Tempelbezirk gemeint sei. Verheissen wird den Eunuchen יָד וָשֵׁם *Hand und Name* im Tempel. יָד bezeichnet auch I Sam 15 12 II 18 18 ein Denkmal (an letzterer Stelle zum Andenken an Absalom, der kinderlos sterben wird); die Hand (neben dem Namen), die vielfach auch auf phönizischen und punischen Steinen gefunden wird, soll wohl kaum die „Stimmfähigkeit", d. h. die vollberechtigte Bürgerschaft ausdrücken. Ein Denkstein im Tempelbezirk ist eine sicherere Bürgschaft für einen bleibenden Namen, als Söhne und Töchter; die Eunuchen brauchen sich darum nicht für „dürre Bäume" zu halten, für ihr Gedächtnis in der Gemeinde wird gesorgt (vgl. 66 22). Für לוֹ, das auch hier nicht distributiver Singular ist, l. nach den alten Versionen לָמוֹ *ihnen* (Lowth u. a.).

6 7 Die Antwort an die Fremden (ebenfalls in zwei Tetrastichen, wenn man mit Duhm die beiden letzten Worte von v. 6 als fehlerhafte Wiederholung aus v. 4 ansieht). 6 Als Proselyten heissen sie *Fremde, die sich an Jahwe anschlossen;* ihre Pflichten nennt das Folgende: לְשָׁרְתוֹ *ihm zu dienen* (שֵׁרֵת, das allgemeine, aber später beliebte Wort, ist gebraucht, nicht עָבַד, da es sich bei den Proselyten in der Fremde nicht speciell um den Kultus handeln kann), diesen Dienst bezeugen sie durch *Liebe zu seinem Namen* (vgl. Dtn 6 5 9 1 l. mit Duhm שְׁמוֹ, die Wiederholung von יהוה ist ein Versehen), sie sind seine Knechte (LXX fügt καὶ δούλας hinzu), indem sie seine Gebote halten speciell den Sabbat feiern. 7 Solche Proselyten sollen aus der Gemeinde und vom Kultus nicht ausgeschlossen werden, im Gegenteil: Jahwe bringt sie zu *seinem heiligen Berg,* worunter der Tempelberg, nicht das ganze Palästina (11 9), gemeint ist, lässt sie an der Freude des Kultus teilnehmen (vgl. den deuteronom. Ausdruck: „sich vor Jahwe freuen" z. B. Dtn 12 7 12 18) und sieht ihre Opfer, die sie darbringen, gerne. Vielleicht ist nach זִבְחֵיהֶם das der Endung יהם ähnliche יִהְיוּ ausgefallen (Klostermann, Cheyne). Der Tempel heisst *Bethaus,* weil er der Ort ist, wo die menschlichen Gebete erhört werden, vgl. I Reg 8, bes. v. 41 43. Die von Jesus Mk 11 17 Mt 21 13 Lk 19 46 citierte Begründung v. 7[b], dass der Tempel *für alle Völker* ein Bethaus sein soll, besagt hier nicht, dass der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben sei, sondern nur, dass zum Judentum übergetretene (also z. B. durch die Beschneidung aufgenommene) Heiden aus allen Nationen in Jerusalem ihre Gebete und Opfer darbringen dürfen (vgl. auch Lev 22 17–30 Num 15 14–16). Das Gesetz ist sowenig aufgehoben, wie die Prärogative des Judentums aufgegeben; aber auch diese Konzession ist zunächst bei der Konstituierung der Gemeinde unter Esra-Nehemia nicht verwirklicht worden, vgl. Neh 9 2 und s. o. zu v. 3.

8 Der letzte Vierzeiler mit sehr kurzen Stichen begründet die v. 6 f. gegebene Versicherung der Zulassung von Proselyten zur Tempelgemeinde mit einer besonderen Offenbarung Jahwes. נְאֻם א' steht eben deshalb nachdrücklich voran (vgl. auch 1 24 Sach 12 2). Jahwe, *der die Versprengten Israels sammelt* vgl. 11 12, hat gesprochen: *Noch* (vgl. 49 20) *werde ich sammeln zu ihm Zu seinen Gesammelten* nämlich: die entfernteste Diaspora (66 20), sowie

Proselyten der Heiden. עָלָיו ist nicht ganz parallel zu לְנִקְבָּצָיו (letzteres auch nicht eine Glosse zu עָלָיו, wie König The Exiles' Book S. 179 annimmt), sondern besagt: über das jetzige Israel hinaus und deutet an, dass selbst Vermehrung aus den Heiden komme.

Auch wenn man v. 8 nicht als ursprünglich betrachten wollte (s. Ryssel bei Kautzsch), so bliebe es gewiss, dass v. 1–7 nach der Herstellung des Tempels entstanden sind. Wie v. 8 die Rückführung aus dem Exil, so setzt v. 7 die Existenz des Tempels voraus. Der Abschnitt ist ein ermunterndes Trostwort an die Eunuchen und Proselyten; der Autor, ein Gesinnungsgenosse des Verf. des Buches Ruth, hofft noch, dass nicht die Exklusivität nötig sei, um dem Gesetz zur Herrschaft zu helfen, wie sie nachher von Nehemia-Esra durchgeführt wurde.

2) 56 9—57 13 Eine Strafrede gegen die pflichtvergessenen Vorsteher der Gemeinde und die gottlosen Götzendiener unter der Bevölkerung.

Der Abschnitt steht mit 56 1–8 nicht in Verbindung, ganz abrupt setzt nach der tröstenden Thora an die Proselyten der Aufruf an die wilden Tiere ein, über die Herde und ihre gewissenlosen Führer herzufallen. Dass der Abschnitt jedoch aus vorexilischer Zeit stamme, ist mit Unrecht angenommen worden; er setzt vielmehr die aus Maleachi bekannten Verhältnisse vor der Durchführung der Reform Esra-Nehemias voraus (Duhm, Cheyne, Kittel, Gressmann, Littmann); vgl. die Schlussbem. Das Stück weist neun Strophen zu je vier (durch Cäsur in ungleiche Hälften getrennte) Langzeilen auf; vgl. auch Budde ZATW 1891, 239—241.

a) 56 9—57 2 Die Pflichtvergessenheit der geistigen Führer der Gemeinde.

9 10 Die erste Strophe. **9** *Alle Tiere des Feldes, kommt herbei zu fressen* (Athnach gehörte besser zu לֶאֱכֹל, hinter dem die Cäsur zu machen ist), *alle Tiere im Walde!* Dieser Aufruf an die wilden Tiere der Steppe und des Waldes ist Nachahmung von Jer 12 9[b], vgl. ferner Hes 34 5 8 39 17. Diese Nachahmung schliesst vorexilische Herkunft aus, und die Bedeutung des Bildes macht die exilische Entstehung unmöglich: Wer sollte im Exil die Heiden aufgefordert haben, die Israeliten erst noch zu verschlingen! Dagegen ist ein solcher Aufruf verständlich zu einer Zeit, wo man wünschen mochte, der Tempel möge geschlossen werden (Mal 1 10). Zu אֵתָיוּ, hier und v. 12 ausser Pausa, vgl. zu 21 12; zu den archaistischen Formen חַיְתוֹ und שָׂדַי s. Gen 1 24 Ps 8 8 und öfters in Psalmen, vgl. dagegen Jes 43 20 חַיַּת הַשָּׂדֶה. Die Verbindung von v. 9 mit v. 1–8 scheint das „Essen" geistlich und die wilden Tiere als die Proselyten gefasst zu haben, dagegen liegt dann der Interpunktion durch die Accente wieder ein anderes Verständnis zu Grunde, nämlich dass die einen Tiere, wohl in allegorischem oder apokalyptischem Sinne gemeint, die anderen aufzehren sollen (Duhm). **10** Für צֹפָו, dessen Suffix sich nur halten liesse, wenn עַם vorherginge, ist am einfachsten mit Duhm, Cheyne צֹפַי *meine Späher* zu lesen, da auch nachher Jahwe spricht (vgl. 57 [6] 11); Budde vermutete צֹפֵי עַמִּי. Die *Späher* sind die geistigen Leiter der Gemeinde (vgl. Neh 6 10–14), nicht die Propheten allein; sie haben nicht auszuspähen nach der Zukunft, sondern über die Gemeinde Aufsicht zu üben, es sind die „Hirten" der Herde, wie die Glosse וְהֵמָּה רֹעִים v. 11 (vgl. dort) erklärt. Zu יָדְעוּ fehlt das Objekt, nach φρονῆσαι LXX (exkl. Cod. B) und nach der Variante v. 11 ist הָבִין in den Text zu setzen (Duhm, Cheyne): *Meine Späher sind blind, sie alle wissen*

nicht aufzumerken, Sie alle sind stumme Hunde, die nicht bellen können, Niederkauernd (l. mit Grätz, Cheyne גֹּהֲרִים *sich niederlegend* I Reg 18 42 II 4 34 f. für das sehr fragliche הֹזִים, das man nach dem Arab. = phantasierend, träumend verstehen will), *daliegend, liebend zu schlummern.* Die Aufseher sind stummen Schäferhunden (Hi 30 1) zu vergleichen, die nicht bellen können, wenn in der Herde Unordnung entsteht oder von Aussen Gefahren drohen (Hes 33 6); sie lieben ein ruhiges, sorgloses Leben, kümmern sich um das Ergehen derer, zu deren Aufsicht sie da sind, nicht.

11 12 Die zweite Strophe: Die Genuss- und Gewinnsucht dieser schlechten Aufseher; vgl. dazu Neh 5 7–12 6 10–14 Mal 1 12, ferner Mch 3 5 11 Jer 6 13 Hes 13 19 22 25, bes. auch Jes 28 7 f. **11** Der Artikel 'הַכּ weist auf v. 10 zurück *und diese* v. 10 genannten *Hunde* sind עַזֵּי־נֶפֶשׁ *stark an Gier* (נֶפֶשׁ wie 5 14 29 8), *kennen keine Sättigung.* 'וְהֵמָּה ר ist auch in der Wortabteilung וְהֵם הָרֹעִים „und sie selbst, die Hirten“, (s. bei Ryssel) nicht zu halten, da doch nicht „Hunde“ und „Hirten“ unterschieden werden, die Worte: *das sind Hirten* sind Glosse zu v. 10 צֹפָי; das folgende Sätzchen לֹא יָדְעוּ הָבִין, das hier sehr verspätet käme, ist die bessere Variante zu לֹא יָדְעוּ v. 10. Beide Glossen sind vom Rande hier zu spät in den laufenden Text eingefügt. Schliesslich ist in v. 11b auch מִקָּצֵהוּ (von einem Ende her = vom ersten bis zum letzten Hes 25 9 Gen 19 4) als Dittographie von לְבִצְעוֹ zu entfernen, es fehlt auch in LXX und ist dem Metrum zuwider (Duhm, Cheyne). **12** schildert das Treiben der Gemeindeleiter, indem einer redend eingeführt ist, wie er die andern zum Gelage einladet. Der Vers fehlt in LXX, ist aber, da kein weiterer Grund dazu vorliegt, nicht zu beanstanden. יֶתֶר ist adverbiell wie Dan 8 9, in Koh 2 15 7 16 wird יֹתֵר gelesen; גָּדוֹל ist ein Tag, an dem es hoch hergeht.

57 1 2 Die dritte Strophe: Wo die Führer so gewissenlos und selbstsüchtig sind, gehen die Frommen zu Grunde; vgl. Mch 7 2 Ps 12 2. **1** Dem *Gerechten* (vgl. 56 1) entsprechen in der zweiten Zeile die אַנְשֵׁי חֶסֶד (vgl. JSir 44 1) *die Männer der Frömmigkeit,* die man später Chasidim nannte, denen es um חֶסֶד zu thun war vgl. Neh 13 14 II Chr 32 32. Mit כִּי beginnt die dritte Zeile, die nicht von מֵבִין abhängt, sondern den Grund des Schwindens der Gerechten nennt: *denn vor der Bosheit,* d. h. weil die Bosheit regiert, *verschwindet* (16 10) *der Gerechte;* den Schluss der Zeile bilden die zwei ersten Worte von **2**: *geht ein in Frieden,* was so viel wie: *ins Grab* bedeutet, aber nicht die Ergänzung von קִבְרוֹ erfordert. Der Bosheit gegenüber, die der Fromme unter den 56 9–12 geschilderten Zuständen zu erdulden hat, nennt der Autor den sonst durchaus nicht erwünschten Tod Frieden und Ruhe; vgl. Hi 3 13–19. Der Plur. יָנוּחוּ, womit die erste Zeile beginnt, fordert plur. Subj., also entweder 'הֹלְכֵי נ oder mit Duhm Cheyne 'כָּל־הֹלֵךְ נ; für נְכֹחוֹ „seinen geraden Weg“ (?) l. mit Klostermann, Cheyne נְכֹחוֹת vgl. 26 10 30 10: *die in Geradheit wandeln* vgl. הֹלֵךְ צְדָקוֹת 33 15 50 10.

b) 3—13 Der Götzendienst, der unter der Bevölkerung verbreitet ist.

Mit וְאַתֶּם wendet sich die Strafrede an eine andere Adresse, ohne dass gesagt wird, wer die אַתֶּם sind. Als Gegensatz zu den Führern in Jerusalem können nicht die bereits konstituierten Samarier mit dem blossen וְאַתֶּם angeredet sein; ebenso aber sind es nicht

bereits von der Gemeinde ausgeschiedene Schismatiker, nachher tritt an Stelle des Plurals in der Anrede einfach der Singular, das weist darauf hin, dass vielmehr die Kreise der Bevölkerung angeredet sind, welche mit der Einführung der strengen von der Gola geforderten Ordnung und Sitte nicht einverstanden sind, die Kreise, die von Anfang an im Lande geblieben und mit den Samariern befreundet und verbunden die alte Religion des Volkes fortsetzen wollen, mit einem Wort: die Kreise der in Juda und Samarien angesessenen Bevölkerung, jene später durch Nehemia ausgeschiedenen Elemente, die sich nicht unter die Herrschaft des Priesterkodex fügten. Nicht die Samaritaner sind geschildert, sondern die „samaritanische“ Art, die damals auch in der jerusalemisch-judäischen Bevölkerung vorherrschte.

3 4 Die erste Strophe: Erregte Vorladung der abtrünnigen Gegner. **3** קִרְבוּ הֵנָּה ahmt 48 16 nach, vgl. auch 41 1 45 20. Der Orientale kennt keine grössere Beschimpfung, als wenn man seine Mutter beschimpft, vgl. I Sam 20 30. Wenn aber hier die Gegner die Söhne einer *Zauberin* (vgl. 2 6), *einer Ehebrecherin und einer Hure* (l. mit Klostermann u. a. מְנָאֶפֶת וְזֹנָה für das ungrammatische מְנָאֵף וַתִּזְנֶה) heissen, so ist nicht wirkliche Abstammung von einer solchen Mutter, auch nicht in dem Sinne, dass an ihre Herkunft von einer aus den Resten von Altisrael und aus Nichtjuden zusammengesetzten Mischbevölkerung gedacht wäre, sondern ihre götzendienerische, heidnische, von Jahwe abtrünnige Art gemeint, wie bei Hes 16 3 44 f. 23; sie sind Kinder des Abfalls und der Untreue (v. 4), wie die folgende Schilderung ihres Afterkults v. 6–10 zeigt, vgl. auch 65 4 f. **4** Bei alledem können sie noch über die Frommen, wohl über den Autor selber, spotten, vgl. 66 5 und Neh 3 33–35. Zu den Fragen vgl. 37 23. עַל־מִי תִּתְעַנָּגוּ ist der Schluss der zweiten Zeile; die dritte nennt die Hohngeberden der Gegner vgl. Ps 35 21; die vierte erklärt die Bedeutung von v. 3. Zu יַלְדֵי statt יְלָדֵי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 m.

5 weist ein anderes Metrum auf, nämlich vier gleichmässige Stichen, schliesst sich auch nicht gut an v. 4 an und wirft den Gegnern viel Schwereres (doch vgl. 66 3) vor, als v. 6–10; deshalb ist v. 5 als Randcitat aus einem anderen Gedicht zu betrachten (Duhm, Cheyne). Neben dem sinnlichen und unzüchtigen Kult unter den Bäumen (Hos 4 13 Jer 2 20 23–27 3 6) wird das Kinderopfer genannt, das in vorexilischer Zeit, namentlich in dem siebenten Jahrhundert, wieder stärker in Übung kam, vgl. Ahas II Reg 16 3, Manasse II Reg 21 6, ferner Jer 7 31 Hes 16 20 f. und s. meine Gesch. der isr. Rel.[3] S. 37—39. Der Vers scheint von Hes 16 20 f. abhängig zu sein und die Sünden der Vergangenheit zu nennen. Dass die Kinderopfer *in Felsklüften* (l. mit LXX בְּתוֹךְ für das zweite תַּחַת Duhm, Cheyne) dargebracht werden, steht nur hier. Zu אֵלָה s. 1 29.

6 7 Die zweite Strophe: Der Götzendienst in den Thälern und auf den Bergen. **6** Unter den חַלְּקֵי נַחַל (von חָלָק mit Dag. f. dirimens s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 h) werden *glatte,* d. h. unbehauene *Steine* gemeint sein, aus denen man nach altem Brauche die Altäre zu errichten pflegte (Ex 20 25 Dtn 27 5 6). Solche wird man bes. im Thale, wo sie von den Winterbächen abgeschliffen werden, gefunden haben. Duhm nimmt dagegen חָלָק in übertragener Bedeutung = Lügner, Betrüger (Hes 12 24) und sieht darin eine Bezeichnung der in den Thälern befragten Wesen. Das Wort ist auf alle Fälle um des Wortspiels willen gewählt: Statt Jahwes, der ihr Los sein sollte (Dtn 4 19 Jer 10 16 Ps 16 5), haben sie an den חֲלָקִים ihr חֵלֶק, haben sie mit ihnen zu schaffen (vgl. II Sam 20 1); ihnen spenden sie Gussopfer und bringen sie Gaben. גַּם entspricht dem גַּם v. 7 und giebt der Parallele zwischen beiden Versen Ausdruck

(vgl. 66 3b 4). Zu dem Übergang in die singularische Anrede s. Vorbem. zu v. 3–13. Die Frage הַעַל אֵלֶּה אֶנָּחֵם (vgl. auch zu 64 11) ist hier so befremdlich, dass sie entw. fehlerhafte Dittographie der vorangehenden Worte (Duhm) oder Zusatz in Nachahmung von Jer 5 9 29 9 8 sein muss (Cheyne, Kittel). 7 Wie in den Thälern, so auf den Höhen üben sie ihren Kult statt im Tempel (vgl. Mal 1 10). Der Höhenkult wird als Hurerei bezeichnet, wie Hos 4 12 Jer 2 20 Hes 16 25, daher heisst auch die Kultstätte hier *dein Lager,* dein Bett.

8 Die dritte Strophe: Der Götzendienst in den Häusern, gleichfalls als Hurerei dargestellt. Wo die Deuteronomisten Worte des Gesetzes als Denkzeichen angebracht wissen wollten (Dtn 6 9 11 20), hatten die alten Israeliten Embleme des Dämonismus, vor allem der Schutzgottheit des Hauses oder der Familie. Aber so wenig noch in christlichen Landen trotz allen Bemühungen ähnlicher Art bei der Christianisierung der alte Glaube gänzlich verschwunden ist, so blieben in Israel viele alte Gebräuche bestehen. Auf einen solchen weist v. 8. Hinter der Thüre und den Pfosten, an der Innenseite, sei es an der Thüre selbst oder auf der Flur des Hauses, hatten die Zeitgenossen des Autors noch einen זִכָּרוֹן, offenbar ein heidnisches Symbol, wahrscheinlich, da man an die Ableitung des Wortes von זָכָר (vgl. צַלְמֵי זָכָר Hes 16 17) oder doch an eine Anspielung auf זָכָר zu denken hat, ein Phallusbild, einen priapischen Hausgott, wohl als den Genius der Fruchtbarkeit, des Kindersegens (so Duhm). Thüre, Thürpfosten und Schwelle haben darum auch im alten Kult eine grosse Bedeutung vgl. Ex 12 7 21 2–6 I Sam 5 4f. Zph 1 9; zu מְזוּזָה s. zu Ex 12 7 21 6 Dtn 6 9. Ob man מֵאִתִּי mit „abtrünnig von mir" übersetzen darf, ist sehr fraglich, besser liest man mit Duhm, Cheyne מֵאִתּוֹ *von ihm* d. h. dem זִכָּרוֹן *aus* = seinethalb, von ihm angetrieben; מִשְׁכָּבֵךְ ist das Obj. zu allen drei vorangehenden Verben, sie brauchte ein breites Bett für sich und ihre Buhlen. Die dritte Zeile beginnt mit וַתִּכְרָת־, was schon wegen seiner mascul. Form auffällt, aber auch bei Annahme des Ausfalls von בְּרִית keinen Sinn giebt; daher ist nach Hos 3 2 וַתִּכְרִי *du erkauftest* zu lesen (Duhm, Cheyne), wozu מֵהֶם (mit partit. מִן = *welche von ihnen*) Obj. ist. Die Erklärung dieser Zeile giebt Hes 16 32–34, welcher Abschnitt, wie jenes ganze Cap., unserm Autor vor Augen schwebt: sie treibt es noch weit ärger als andre Huren, sie bezahlt noch ihre Buhlen; *Du erkauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest.* Von der vierten Zeile ist im Hebr. nur der Schluss erhalten: יָד חָזִית, was aber nicht: „du schautest die winkende Hand", auch nicht: „du ersahst dir einen Platz", sondern: *das Glied* (den Phallus) *schautest du* bedeutet; die LXX hat noch zu Anfang von v. 9 den im Hebr. verlorenen Teil der Zeile erhalten, danach l. vor יָד mit Duhm, Cheyne: וַתַּרְבִּי אֶת־תַּזְנֻתֵךְ אִתָּם *Und du machtest viel dein Huren mit ihnen,* יָד חָזִית. Auch hier ist der Autor abhängig von Hes 16, vgl. dort v. 25 f.

9 10 Die vierte Strophe: Ammonitischer Götzendienst und Beschickung ferner Heiligtümer. 9 Das ἅπ. λεγ. וַתָּשֻׁרִי, gewöhnl. = *reisen* gefasst, ist sehr unsicher, bes. auch da das folgende וַתַּרְבִּי ר׳, das von der Beschaffung vieler Arome handelt, natürlicher vor der Abreise stände. Nach Hes 16 9 ist daher mit Cheyne וַתָּסֻכִי *Du salbtest dich* zu vermuten (vgl. Vulg.: ornasti te

unguento); dazu passt בַּשֶּׁמֶן, sowie die Fortsetzung vortrefflich: Sie schmückt sich, wie eine Hure, zur Anlockung ihrer Buhlen und bereitet alles zu ihrem Empfange (vgl. Hos 2 15 Hes 23 40 Prv 7 15–17). Der Götze, für den sie sich schmückt, ist der *Melek*, worunter nicht ein babylonischer oder persischer König, sondern nur der nordisraelitische, spec. der ammonitische Gott, dessen Namen die Masora gewöhnlich durch die Vokale von בֹּשֶׁת zu Molek (Molok) verunstaltet hat, = Milkom z. B. I Reg 11 5 gemeint sein kann. Mit den Ammonitern hatten die vornehmen Jerusalemer sich damals eingelassen, wenn Tobia ein Ammoniter und nicht mit Cheyne (das rel. Leben der Juden nach dem Exil S. 261) ein Benjaminiter aus Kephar Ammoni (Jos 18 24) war, s. Neh 2 10 4 1. Politische Verbindungen führten aber zur Annahme fremden Gottesdienstes, vgl. zu 17 10. Übrigens brauchte es nicht erst solcher politischen Veranlassungen zur Übernahme des Melek-Kultes für eine Gesellschaft, wie sie v. 6–8 geschildert wird (vgl. auch Esr 9 1). Erst die zweite Zeile (v. 9b) spricht von der Beschickung ferner Orakelstätten (vgl. Hes 23 16 40 Dtn 30 13), und zwar von solchen, wo man unterirdische Gottheiten befragte z. B. Osiris, dessen Verehrung in Phönizien wohl bekannt war und daher auch für die Judäer nicht zu fern lag (vgl. auch die ägyptischen Greuel Esr 9 1), oder wo man Nekromantie trieb (65 4). תַּשְׁפִּילִי ist dem Hauptverb וַתְּשַׁלְּחִי צ׳ untergeordnet: *tief hinab* scil. *schicktest du deine Boten.* **10** Trotz aller Ermüdung lässt sie von ihrem Treiben nicht ab: נוֹאָשׁ, wie Jer 2 25 18 12, ein Ausruf, hier = *es ist vergeblich, ich gebe es auf.* Der Sinn von חַיַּת יָדֵךְ מָצָאת ist nicht klar; „das Leben deiner Hand fandest du", du spürtest noch Leben in deiner Hand, ist sehr fraglich; wenn nicht ein obscöner Sinn darin liegt (ist etwa חַוַּת י׳ ursprünglich? s. v. 8), so wird man am besten mit Buhl חִיַּת *Neubelebung* lesen und darin eine sprichwörtliche Redensart sehen: *Neubelebung deiner Hand* = immer neue Kraft *fandest du, darum liessest du nicht ab* (l. mit Klostermann, Cheyne חָדַלְתְּ für חָלִית *schwach, krank sein*).

11 Die fünfte Strophe: In ihrer Unverschämtheit denkt sie nicht von ferne an Gottes Strafe. Die rhetorische Frage (v. 11a) will besagen: Vor niemand hattest du Furcht und Scheu bei deinem Umgang mit den Götzen (wörtlich: *dass* [oder *denn*] *du ein Verräter, treulos, warst*), und, wie die zweite Zeile hinzufügt, bei der völligen Ausserachtlassung Jahwes (vgl. 47 7). הֲלֹא *Nicht wahr?* Für den Sinn ist zu ergänzen: daran dachtest du nicht? Zu solcher Keckheit gab Jahwes Verhalten ein vermeintliches Recht: *Ich verhielt mich ja stumm,* erteilte keinen Tadel *und verschloss meine Augen* (l. nach LXX וּמַעְלִם für das nach 42 15 falsch punktierte, hier unverständliche וּמֵעֹלָם und setze dazu nach Ps 10 1 als Obj. עֵינַי) d. h. ich erschien gleichgiltig vgl. Ps 50 21 10 11. Von der vierten Zeile ist nur noch der Schluss erhalten; das erste Hemistich lautete etwa: *darum* (עַל־כֵּן) *freveltest du immer mehr* (Duhm, Cheyne).

12 13 Die sechste Strophe: Das Gericht Jahwes wird also zeigen, was ihre vermeintliche Gerechtigkeit wert und wie übelangebracht ihre freche Sicherheit ist. **12** צִדְקָתֵךְ ist ironisch gemeint: *deine Gerechtigkeit,* in der die Lügnerin (v. 11) so leicht sich mit dem Götzendienst (v. 6–10) abzufinden

versteht, *will ich bekannt machen,* will ich darlegen (Jahwe hat eben doch gesehen), eine Änderung in צִדְקָתִי ist durchaus unnötig; אֲנִי leitet asyndetisch den Gegensatz ein (wie Ps 50 21), LXX hat וַאֲנִי. *Und deine Werke* ist der Schluss der ersten Zeile, parallel zu צִדְקָתֵךְ, gemeint ist damit das v. 6–10 geschilderte Treiben vgl. Apk Joh 3 1 f. 15. Die zweite Zeile reicht bis קִבּוּצַיִךְ in 13: *Nicht werden dir nützen, wenn du schreist* (natürlich: unter den Strafen, die dich treffen), *nicht* (לֹא wirkt nach) *dich retten deine Götzen* (l. nach 66 3 und Hes z. B. 7 20 mit Weir u. a. שִׁקּוּצַיִךְ für קִבּוּצַיִךְ, welches ἅπ. λεγ. man gewöhnlich als „dein Götzenhaufe, dein Pantheon" erklärt). Die dritte Zeile kündigt das Schicksal dieser Götzen an: *Sie alle trägt ein Wind davon* (41 16), *nimmt ein leichter Hauch hinweg,* und die letzte, das Ganze abschliessende Zeile nennt im Gegensatz zum Untergang der Götzendiener die Rettung der Getreuen: *Aber wer auf mich vertraut, wird das Land erben und meinen heiligen Berg besitzen;* der *heilige Berg Jahwes* ist hier in Parallele zu *Land* nicht der Zion allein, sondern das ganze heilige Land. Der endliche Sieg trotz aller jetzigen Not (vgl. v. 1 2) wird den „Gerechten" und „Frommen" gehören, sie allein werden schliesslich das Land innehaben; vgl. auch Mal 3 16–21.

Der ganze Abschnitt ist so reich an Reminiscenzen aus Hes, dass er nur später entstanden sein kann; auf die Zustände in der Gemeinde zu Jerusalem vor der Reform Esra-Nehemias führen aber eine Vergleichung mit Maleachi und die Beachtung der Formen des Götzendienstes, die nicht babylonisch, auch nicht sonstwoher importiert sind, wie ein Teil der von Hes 8 (vgl. auch Jer 7 16–19 8 2) geschilderten Kulte, sondern altisraelitisch resp. palästinensisch sind (vgl. v. 6 7). Daraus ist ferner zu entnehmen, dass der Abschnitt in Palästina entstanden ist. Dafür, dass die hier geschilderten Elemente nicht von der Gemeinde abgetrennt sind, spricht die Zusammenstellung der Strafpredigt gegen die צַדִּיקִים mit der gegen die *Ihr* resp. *Du*, ferner aber auch ein Vers wie 57 11, der sich nur gezwungen auf die samaritanische Gemeinde beziehen lässt (vgl. auch Gressmann).

3) 57 14–21 Die Verheissung der Hilfe Gottes für die gebeugten und zerschlagenen Frommen.

Was v. 13b aussagte, wird v. 14–21 näher ausgeführt: die Rettung der Frommen. Cheyne zieht deshalb v. 13b noch zu v. 14–21, muss aber dann annehmen, dass sowohl der Schluss von 56 9—57 13a, wie der Anfang von 57 13b–21 abgebrochen sei. Da jedoch die Gegenüberstellung des Geschickes der Gottlosen und der Frommen (in v. 13) durchaus natürlich ist und z. B. auch in 57 14–21 (vgl. v. 20f.) erscheint, da ferner v. 14 einen guten Anfang giebt, so ist dem neuen Metrum (sechs Doppeldisticha) entsprechend v. 14–21 zusammenzunehmen.

14 וְאָמַר ist in jeder Weise unhaltbar, ob man Jahwe, der doch erst nachher v. 15 als Sprecher eingeführt wird, oder den Propheten, der sich nennen müsste, oder den חוֹסֶה von v. 13 oder הָאֹמֵר, d. h. das unbestimmte „man", als Subj. annehmen will; auch die Lesung der ersten Pers. hilft nicht. Es ist daher aus 40 6 von einem Abschreiber eingesetzt; seine Entfernung kommt auch dem Metrum zu gut. Der Vers selber ist Nachahmung von 40 3 und will an jene Stelle erinnern, um zu sagen, dass jetzt jene Weissagung sich erfülle und die Schwierigkeiten, die dem Heile entgegenstehen, wirklich gehoben werden. Jetzt soll die Bahn sich ebnen für die Rückkehr der noch in der Fremde weilenden Juden vgl. 62 10; soviele auch bis jetzt zurückgekehrt sind, es war

nur ein geringer Bruchteil aller und das Heil, das Dtjes verheissen, blieb bisher noch aus. Gerade weil der Vers Citat ist, darf man ihn nicht pressen und auch keine Beziehung auf den vorhergehenden Abschnitt erzwingen, dass man etwa darin die Aufforderung fände: Brecht jeden Verkehr mit den Götzendienern ab; v. 14 ist gewissermassen der Text, den die folgende Trostrede erklärt. **15** Drei Distichen: das erste führt Jahwe als Sprecher ein, das zweite und das dritte geben den Beginn seiner Rede. Jahwe heisst רָם וְנִשָּׂא nach 6 1 (vgl. 2 12–17), ferner שֹׁכֵן עַד *der ewig Wohnende* vgl. zu עַד 9 5 47 7 und *Heiliger ist sein Name* vgl. 6 3 40 25. Wie sehr dem Autor daran liegt, die Erhabenheit Gottes hervorzuheben, ersieht man daraus, dass Jahwe noch selber zu Anfang seiner Worte seine Erhabenheit und Heiligkeit betont. Für וְקָדוֹשׁ (nicht: im Heiligtum) liest man besser nach LXX mit sog. בְּ essentiae בְּקָדוֹשׁ *als ein Heiliger* (Klostermann, Cheyne). Diesem Erhabenen und Heiligen gegenüber geziemt sich Demut und Zerschlagenheit des Geistes; so paradox es klingt, der Erhabene wohnt *bei* (אֶת־ ist in 'אֶת־ד nicht Objektspartikel, sondern Präposition) *den Demütigen* (vgl. 66 2). Dieses Paradoxon hat nicht theologischen, sondern historischen Ursprung, insofern als die Jahwe getreuen Verehrer im Exil und bis auf die Zeiten Esra-Nehemias die Niedrigen, die von ihren Volksgenossen Missachteten und in ihrem Geiste wegen des Ausbleibens des Heiles Gebeugten, waren (vgl. 57 1 Neh 1 3). Die Geschichte ist auch der Grund für die Identifikation von עָנִי und fromm; leider hat man aber dann diese Erfahrung zu einem allgemeinen Lehrsatz erhoben und den Unterschied zwischen wahrer und gemachter, erzwungener Demut ausser Acht gelassen vgl. Mt 9 14 f. רוּחַ und לֵב die *Stimmung* (nicht: die Gesinnung) und den *Mut* will Jahwe beleben, er wird ihrer Verzagtheit und Mutlosigkeit dadurch ein Ende machen, dass er endlich die Rettung und das Heil bringt (vgl. Mal 2 17 3 14–21). **16** Das Motiv für die göttliche Milde: Jahwe will nicht, dass seine Geschöpfe verschmachten. Freilich ist es bemerkenswert, dass dieses Motiv nur den Juden gegenüber wirksam wird; die Juden sind eben Jahwes besondres Volk, wenn schon alle Menschen seine Geschöpfe sind. Der Universalismus Dtjs's wurde in der Lehre festgehalten, in der Praxis beharrte man auf dem eigenen partikularistischen Standpunkt. Weiter ersieht man aus unserm Verse, dass von einem Glauben an Unsterblichkeit, resp. Auferstehung dem Verf. nichts bekannt ist. רוּחַ ist hier, parallel נְשָׁמוֹת, der Lebensgeist vgl. 42 5; אֲנִי ע' ist Adjektivsatz zu 'נְשׁ, *die* einzelnen *Seelen, die ich gemacht habe.* **17**ᵃ Für das schwierige בַּעֲוֹן בִּצְעוֹ, das nur *wegen der Sünde seiner Gewinnsucht* heissen kann, aber eine sehr unerwartete, weil vereinzelte Sünde statt des Götzendienstes nennt, wird man am ehesten nach LXX δι' ἁμαρτίαν βραχύ τι mit Klostermann, Cheyne בַּעֲוֹנוֹ רֶגַע *wegen seiner Sünde einen Augenblick (zürnte ich)* lesen, vgl. 54 7 f. Der Autor eignet sich dann, wie in v. 14, einen Ausdruck der Trostschrift Dtjes's an, allerdings ist der Zeitraum für רֶגַע inzwischen ein grösserer geworden, aber später hat Daniel ja die Jahre Jer's zu Jahrwochen ausgedehnt. Immerhin könnte man daran denken, dass בִּצְעוֹ aus einem ungern vermissten Namen (יַעֲקֹב 58 1 oder יִצְחָק) verdorben sei. Ferner l. mit Oort u. a. וָאַכֵּהוּ und וְקָצוֹף (für וְאֶקְצֹף), s. Ryssel bei Kautzsch.

17[b] giebt nicht die Folge der Strafe, sondern setzt die Schilderung des sündigen Volkes fort, ist also dem ersten Stichos von v. 17[a] parallel. שׁוֹבָב *abtrünnig* ist Adjekt. wie Jer 3 14 22. Als zweiter Stichos ist aus **18** herüberzunehmen דְּרָכָיו רָאִיתִי *ich sah seine Wege* d. h. sein sündhaftes Leben, verhüllte meine Augen nicht, strafte sie also (vgl. v. 11). Der Stichos ist so inhaltlich dem zweiten Stichos des entsprechenden Distichons v. 17[a] durchaus parallel; da ihm aber mindestens eine Hebung fehlt, so ist mit Duhm, Cheyne vom Ende von v. 19 אָמַר יַהְוֶה heraufzunehmen, das dort folgende Wort וּרְפָאתִיו zeigt, dass אָמַר יַהְוֶה vor וְאֶרְפָּאֵהוּ gehört, dessen Variante es ist. Die beiden Distichen v. 17 18[aα] reden von Jahwes Zorn, der das Exil über das sündige Volk brachte und eben erst jetzt zu Ende geht aus dem v. 16 genannten Grunde. Das neue Distichon **18** (von וְאֶרְפָּאֵהוּ an bis לוֹ) verheisst die kommende Rettung: *Und ich werde ihn heilen* als der rechte Arzt vgl. Ex 15 26 Jer 3 22 Hos 14 5 *und ihm Ruhe geben* (punktiere וָאֲנִחֵהוּ) nach aller Bedrückung und all den Wirren des Exils und der seither vergangenen Zeiten vgl. 14 3, *Und ich werde Trost ihm reichlich spenden* eigentl. Ersatz verschaffen, der vollauf zufrieden stellt und tröstet vgl. Jo 2 25 Jes 49 13 61 7. וְלַאֲבֵלָיו gehört zum Folgenden (Cheyne) und bildet mit **19** ausser אָמַר י׳ וגו׳ (vgl. zu v. 18) ein Distichon. Das Wort ist Epexegese zu לוֹ, aber im neuen Satz: *Den Trauernden unter ihm* d. h. selbst den Traurigsten im Volke, vgl. 61 2 66 10, es sind die שְׁפָלִים und נִדְכָּאִים v. 15, *schaffe ich Frucht der Lippen* d. h. dass sie ihre stumme Stille der Trauer lassen und wieder fröhlich werden vgl. Jer 33 11 Prv 10 31 12 14. Für נוב (Ḳĕrē: ניב) בּוֹרֵא l. בּוֹרֵא אֲנִי נִיב; אֲנִי, das der Konstruktion sehr zu statten kommt, ist leicht nach א und vor ני übersehen worden. *Und Heil, Heil dem Nahen und Fernen* ist abhängig von בּוֹרֵא und die *Nahen und Fernen* sind die Juden in Jerusalem und die in der Diaspora Dan 9 7. **20 21** Das letzte Doppeldistichon: der Untergang der Gottlosen. **20** *Die Gottlosen aber sind wie das aufgewühlte Meer,* l. נִגְדָּשׁ mit Hoffmann ZATW 1883, 122, Cheyne (vgl. גָּדִישׁ, ein aufgetürmter Garbenhaufen) für נִגְרָשׁ, das nur „fortgetrieben" bedeuten kann, *Denn zur Ruhe kommen kann es nicht,* vgl. Jer 49 23, *Und seine Wellen wühlen Schlamm und Kot auf* l. וַיִּגְדְּשׁוּ. Die Gottlosen können es nicht lassen, Unruhe und Streit in der Gemeinde zu stiften. **21** *Kein Heil, spricht mein Gott, giebt es für die Gottlosen.* Hier ist dieser 48 22 wiederholte Satz notwendig als vierter Stichos im Doppeldistichon und als Gegensatz zu v. 19: Den jetzt betrübten, stillen Frommen Heil, den unruhigen Gottlosen aber Untergang.

Die Trost- und Heilsverheissung 57 14–21 für die gebeugten Frommen ist das Komplement zu 56 9—57 13. Dort die Strafrede an die götzendienerische abtrünnige Gemeinde und ihre Vorsteher, unter deren Leitung die Gerechten zu Grunde gehen, hier ein Wort für die verschwindende Zahl der Frommen, denen der Zorn Gottes erklärt, aber auch dessen Aufhören für die nächste Zukunft zugesagt wird. Ein Gegensatz besteht nicht zwischen beiden Stücken, sodass man sie von verschiedenen Autoren herleiten müsste; aber nicht nur das verschiedene Metrum, sondern auch der beiderseitige Abschluss 57 13[b] u. 57 20 f. zeigt, dass es selbständige Stücke sind.

4) 58 1–14 Die wahren Forderungen Jahwes und der Segen ihrer Erfüllung.

Die beiden letzten Verse 58 13f. sind ein Zusatz (s. dort), das Übrige (v. 1–12) macht vierzehn Doppeldistichen, resp. sieben Strophen von je vier Distichen (wie 57 14–20), aus. Zu v. 11 s. die Erklärung.

1 Der Auftrag, dem Volke seine Sünde vorzuhalten. Mit ähnlicher Darlegung beginnt auch Hes oft seine Prophetieen. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, dass unser Prophet auch mündlich (nicht nur schriftlich, wie er es mit der Aufzeichnung von v. 1–12 that) seinem Auftrage nachgekommen ist. Die mündliche Ausführung würde auch besser den Worten v. 1a entsprechen; aber wie v. 1b Mch 3 8 entlehnt ist, so hat v. 1a offenbar eine Parallele an Hos 8 1. **2** Ehe die Anklage kommt, wird die Art des Volkes gezeichnet; die Schilderung ist mit וְ, das weder adversativ = und doch, noch koncessiv = zwar, sondern begründend = *mich ja* zu fassen ist, an die Aufforderung zu reden (v. 1) angeschlossen: *Mich ja befragen sie tagtäglich* um Auskunft über diese oder jene Frage des Gesetzes *Und wünschen meine Wege zu wissen,* nämlich: die Wege, die ich will, dass sie sie gehen sollen (vgl. Gegensatz 57 17b), nicht: die Wege, die ich sie führen werde. Sie gleichen somit in ihrem Eifer einem Volk, das wirklich Gerechtigkeit geübt und das Recht nicht verlassen hat; zu צְדָקָה und מִשְׁפָּט vgl. 56 1. Genauer besagt, was sie wünschen, das mit יִשְׁאָלוּנִי beginnende Doppeldistichon (v. 2bβ 3a). *Sie befragen mich nach den rechten Ordnungen* hier ist gemeint: des Kultus, also: nach dem korrekten Kultus, und nicht: nach den Ordnungen, die zur Gerechtigkeit führen, noch: nach den gerechten Gerichten über die Unterdrücker; *Gott zu nahen wünschen sie,* nicht: das Erscheinen Gottes zum Gericht oder zur Erlösung, אֱלֹהִים ist Obj. zu קִרְבַת wie Ps 73 28, nicht Subj., und mit קִרְבַת אֱלֹהִים = ἐγγίζειν θεῷ (LXX) ist wieder die Teilnahme am Kultus in Opfer oder Gebet (vgl. Lev 16 1 Zph 3 2) gemeint. Die Angeredeten v. 3–12 sind eifrig in der Erfüllung der kultischen Pflichten und wollen auch sich über dieselben von denen, die die Thora Gottes kennen, belehren lassen, also von den Priestern oder Propheten vgl. Sach 7 3 Mal 2 6 7. **3a** bringt nun die eigentliche Frage: Wozu das Fasten, wenn man keinen Erfolg sieht, wenn Jahwe davon keine Notiz nimmt und das Heil nicht kommt? Gemeint sind die Fasten an den Gedenktagen der Katastrophe Jerusalems und Judas, die im Exil spontan entstanden und von da an festgehalten wurden (vgl. Sach 7 2f. 8 19); von diesen Fasten hoffte man, dass sie Jahwes Hilfe beschleunigten, da sie sein Mitleid erregen müssten (vgl. Jo 1 13f. 2 15–18). Das Fasten ist ein עִנָּה נֶפֶשׁ ein *Beugen der Seele* durch Hungern, eine Disciplinierung der Sinnlichkeit, darum später einfach תַּעֲנִית (vgl. schon Esr 9 5) geheissen; noch heute sind ja in der katholischen Kirche obligatorische Fasttage ein wichtiges Mittel zur Erziehung im Gehorsam.

Mit 3b beginnt die Antwort. Ähnlich hatte Sacharja auf die Frage, ob man nicht das Halten der Fasttage einstellen dürfe, die Erfüllung der sittlichen Forderungen verlangt, dann werden die Fasttage beim Kommen des Heils in Fest- und Freudentage sich wandeln. Ebenso lautet es bei unserm Propheten: Nicht die äusserliche und mechanische Beobachtung der Ceremonien, sondern die Erfüllung der ethisch-religiösen Pflichten führt das ver-

heissene Heil herbei; also die von den Fragenden vertretene Ansicht, dass durch das Verhalten des Volkes das Kommen des Heiles beschleunigt werde, ist richtig, aber ihr Fasten ist ein verkehrtes. תִּמְצְאוּ־חֵפֶץ *ihr findet ein Geschäft* (vgl. חֵפֶץ 44 28) d. h. ihr wisst doch, trotzdem die Arbeit verboten ist, es so einzurichten, dass ihr Gelegenheit zu einem Geschäft findet; noch besser wird man aber nach den alten Versionen חֶפְצְכֶם = ihr findet Gelegenheit *zu eurem Geschäft*, lesen (Houbigant u. a.). Im parallelen Stichos erwartet man eine Angabe eines solchen Geschäftes; der gegenwärtige Text spricht allerdings nach der gewöhnlichen Auffassung von dem Drängen der Arbeiter zur Arbeit, jedoch die Bedeutung des ἅπ. λεγ. עָצֵב, Arbeiter, ist sehr fraglich, und der Fasttag war doch wohl ein allgemeiner für alle Juden. Daher ist vielleicht mit Klostermann, Cheyne zu lesen: וְכָל־עֲבֹט בְּיֶדְכֶם ת' *Und jedes Pfand in eurer Hand* alles auf Pfand ausgeliehene Geld *treibt ihr ein* vgl. Dtn 24 10–13. Auch zum Folgenden würde dies nach Mt 18 28 wohl passen. 4ᵃ הֵן, dem הֵן v. 3ᵇ entsprechend, leitet ein zweites Gravamen ein: *Einerseits* Eintreiben der Schulden, *andrerseits* (הֵן) selbst Zank und Zwist, ja Dreinschlagen am Fasttag (מַצָּה statt צוֹם! ein Wortspiel); das Fasten machte sie reizbar, wie die Araber im Monat Ramaḍān, und das Schuldeneintreiben bereitete vielen Ärger. Für בְּאֶגְרֹף רֶשַׁע, mit gottloser Faust, l. בְּא' רָשׁ (*und um zu schlagen*) *mit der Faust den Armen*, Houbigant u. a. nach LXX, oder da אֶגְרוֹף fraglich ist, בַּחֲרָפֹת *mit Schmähungen*, Cheyne nach Hi 16 10. 4ᵇ 5 Vier Disticha, die die rein äusserliche, Jahwe missfällige Art des Fastens schildern; das zweite entspricht dem vierten, vgl. הַכָּזֶה und הֲלָזֶה (זֶה beidemal auf das vorangehende Distichon zurückweisend). כַּיּוֹם *zur Zeit, gegenwärtig fastet ihr überhaupt nicht, Um in der Höhe* d. h. vor Gott *hören zu lassen eure Stimme* d. h. eure Gebete; eure Gedanken sind ganz anderswo, von Andacht ist in eurem Gottesdienste nichts, Skinner vergleicht aus Hamlet III 3, 97 f.: Die Worte fliegen auf, der Sinn hat keine Schwingen: Wort ohne Sinn kann nicht zum Himmel dringen. 5 אֶבְחָרֵהוּ ist Relativsatz zu צוֹם, das im folgenden Stichos eine Apposition erhält (יוֹם bis נַפְשׁוֹ). Das ל vor dem Infin. in הֲלָכֹף, der nachher durch Verb. fin. יַצִּיעַ fortgesetzt wird, ist in הֲלָזֶה wieder aufgenommen und von תִּקְרָא abhängig. Die äusseren Geberden machen das Fasten noch lange nicht zu *einem Jahwe wohlgefälligen Tag.* 6f. Das rechte, Jahwe wohlgefällige Fasten ist Erfüllung sittlicher Pflichten (so auch Sach 7), bes. Übung des Mitleids, möglicherweise lässt sich der Prophet dabei von dem Motiv leiten, dass bei eigenem Erbarmen gegen andere man am ehesten Erhörung seiner Gebete am Fasttage um göttliches Erbarmen finden werde vgl. Mt 5 7 6 12 18 35. Nach אֶבְחָרֵהוּ fehlt im Hebr. ein Stichos, nach LXX ist etwa נְאֻם יַהְוֶה (wozu allerdings noch eine dritte Hebung nötig ist) einzusetzen. חַרְצֻבּוֹת *Stricke*, nur noch Ps 73 4 in übertragener Bedeutung = *Qualen*. Für מוֹטָה *Joch*, das nachher wiederkehrt, l. mit Cheyne parallel dem רֶשַׁע wie Prv 4 17: חָמָס (die Bande) *der Gewalt*. Zu רָצוּץ vgl. Dtn 28 33, und für תְּנַתֵּקוּ l. תְּנַתֵּק wegen des Folgenden, wo der Singular gebraucht ist (Duhm, Cheyne). Die Worte sind eine Anspielung auf die gewaltthätige und grausame Behandlung der Schuldner durch die Reichen vgl. v. 3f. Neh 5 1–13. Zu 7ᵃ vgl. Nehemias edles Beispiel

Neh 5 17, ferner Hes 18 7 f. 16 f. Hi 31 13–22. Im zweiten Stichos ist עֲנִיִּים erklärende Glosse zu dem folgenden מְרוּדִים, um dieses Abstr. *Unruhe* (Thr 3 19) als Konkretum *Heimatlose* zu erklären; aber die Glossierung zeigt, dass מְרוּדִים überhaupt fraglich ist, man wird daher eher entw. מְרֻדִּים, Hiph. von רוּד (BUHL), oder מוּרָדִים, Hoph. von רוּד, oder נִדָּדִים (CHEYNE) zu lesen haben, um den von den Versionen richtig gegebenen Sinn *Obdachlose* zu gewinnen.

7ᵇ leitet mit der weiteren Forderung, einem notdürftig Gekleideten (עָרֹם) Kleidung zur Deckung (כִּסִּיתוֹ) seiner Blösse zu geben (vgl. Mt 25 35 f.) und *sich seinem Fleische* d. h. seinen Mitisraeliten (nicht: allen Mitmenschen) *nicht zu entziehen* (vgl. Dtn 22 1 3 4), die Schilderung des verheissenen Heiles ein, die zunächst bis v. 9ᵃ reicht: *Wenn du . . . ., Dann wird . . . .* כִּי v. 7ᵇ entspricht dem אִם v. 9ᵇ. Dieser ganze Satz umfasst vier Disticha. 8 Zu יִבָּקַע vgl. 35 6, zu מְהֵרָה 5 26; אוֹר *Licht* ist das Heil, das Glück, vgl. 9 1 60 1 3, und אֲרֻכָה, eigentl. die neue Fleischschicht über einer heilenden Wunde, ist = *Heilung, Genesung.* Die Verheissung umfasst mehr, als die אֲרֻכָה Neh 4 1 II Chr 24 13, schliesst aber den Mauerbau der Stadt nicht aus. 8ᵇ ist offenbare Umdeutung von 52 12 (vgl. zu 57 14); was 52 12 verheissen ist, wird sich erfüllen (sagt unser Autor): *Deine Gerechtigkeit,* hier nicht (wie 40 10) das Heil, sondern deine Pflichterfüllung (vgl. v. 6 f.) bildet die Vorhut, d. h. ist die conditio sine qua non, und *Jahwes Herrlichkeit* (vgl. Cap. 60) ist die Nachhut des eschatologischen Heiles; l. nach 52 12 Pi. יְאַסְּפֶךָ OORT u. a. Der ganze Unterschied Dtjes's von unserm Verf. tritt hier hervor: Dtjes hat dem Volke das Heil verheissen, ohne eine zuerst zu erfüllende Bedingung zu stellen (vgl. 43 22—44 5 55 1–13), es kam jedoch nicht, die Späteren und unter ihnen der Autor von Cap. 58 nehmen die Verheissung auf, erklären ihr Nichteintreffen damit, dass die Bedingung, die das Volk zu erfüllen hatte, nicht geleistet wurde, und nennen diese Bedingung, vgl. das charakteristische כִּי und das אִם v. 7ᵇ und v. 9ᵇ. 9ᵃ Die Klage von v. 3ᵃ verschwindet dann: Jahwe erhört sofort, zwischen ihm und seinen Verehrern herrscht die beste Harmonie; vgl. 65 24 30 19. 9ᵇ 10ᵃ wiederholt in leichter Variation (vgl. v. 6 f.) die Bedingungen des Heils, das v. 10ᵇ–12 neu geschildert wird. Das *Fingerausstrecken* ist eine Geberde der Verachtung und des Hohnes, = mit Fingern auf jmdn zeigen, vgl. das lat. infamis digitus. 10 Für תָּפֵק, Jussiv Hiph. von פוּק, l. das Imperf. תָּפִיק mit DUHM; der Jussiv ist hier so wenig am Platz, wie in v. 9ᵃ (vgl. תָּסִיר), נַפְשְׁךָ ist durch das folgende נֶפֶשׁ hervorgerufene Verschreibung von לַחְמְךָ (s. LXX OORT u. a.). Zu v. 10ᵇ vgl. v. 8. 11 Der Parallelstichos zu וְנָחֲךָ יְהוָה תָּמִיד *Jahwe wird dich immerdar geleiten,* so dass du vor jedem Unglück bewahrt bleibst vgl. 43 2, fehlt, etwa: Und wird dich immer beschützen. Mit וְהִשְׂבִּיעַ beginnt der letzte Vierzeiler (die letzten vier Distichen). Zu צַחְצָחוֹת, ἅπ. λεγ., *dürre Gegenden,* vgl. צְחִיחָה Ps 68 7; für *Und deine Gebeine wird er stärken,* dessen יַחֲלִיץ ἅπ. λεγ. und sehr fraglich ist, l. mit SECKER u. a. וְעָצְמָתְךָ יַחֲלִיף *Und deine Kraft wird er verjüngen* vgl. 40 29 31. Zu v. 11ᵇᵅ vgl. Jer 31 12; im letzten Stichos ist mit CHEYNE מַיִם אֲשֶׁר zu entfernen; אֲשֶׁר ist prosaisch und מַיִם stösst sich mit dem folgenden מֵימָיו: *wie ein Quell, dessen Wasser nicht betrügen,* vgl. das Gegenteil, den אַכְזָב, den Lügenbach, der im Sommer kein Wasser hat Jer 15 18; מוֹצָא וגו׳

ist, parallel dem wohlbewässerten Garten, eine Oase mit nie versiegender Quelle. **12** מִמְּךָ für אֲשֶׁר מִמְּךָ zu nehmen, ist hart; am einfachsten liest man dafür mit WEIR, LOEB, CHEYNE בָּנַיִךְ: *deine Söhne* (*werden bauen*) vgl. 60 10 oder mit KÖNIG (Syntax S. 37) וְנִבְנוּ מִמְּךָ *und von dir werden gebaut* vgl. LXX, da sich Verbesserung in עַמְּךָ, dein Volk, in einer Rede an das Volk weniger empfiehlt. Die Ruinen sind *uralt,* also lebt der Verf. lange nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, er spricht ja auch nirgends von einer Rückkehr. דּוֹר וָדוֹר darf man kaum mit DUHM auf kommende Generationen beziehen, sondern entsprechend עוֹלָם und 61 4 auf *vergangene Geschlechter: die Fundamente eines seit Generationen zerfallenen Baues wirst du wieder aufrichten.* Stände nicht לָשָׁבֶת bei נְתִיבוֹת, so würde man an der Bezeichnung des neu aufstrebenden Volkes als eines *Wiederherstellers von Strassen* keinen Anstoss nehmen; so aber, obschon ja Strassen für die Wohnlichkeit einer Gegend natürlich wichtig sind, wird die Verbesserung von DE LAGARDE in נְתִיצוֹת, *Trümmer* (vgl. das Verbum נָתַץ *niederreissen*) zu empfehlen sein, vgl. Am 9 11 und das parallele גֹּדֵר פֶּרֶץ: Israel *heisst* d. i. ist (61 3 62 2 4 12) *dann Rissvermaurer* und *Aufrichter der Ruinen zu neuen Bauten.*

Der Zusatz (s. Schlussbem.) **13 14** knüpft die Verheissung des Heils an eine willige und strenge Beobachtung des Sabbats, vgl. 56 2. Der Text ist leider unsicher, da LXX von der zweiten Hälfte von v. 13 an bis in den Anfang von v. 14 mit Hebr. stark differiert. **13** *Wenn du vom Sabbat,* wie von einem Heiligtum Ex 3 5, *deinen Fuss fern hältst, Nicht verrichtest* (l. מַעֲשׂוֹת) *deine Geschäfte an meinem heiligen Tage Und den Sabbat eine Lust nennst, Den Heiligen Jahwes geehrt*; die Bezeichnung des Sabbats als des Heiligen Jahwes fällt auf, wie מְכֻבָּד als Parallele zu עֹנֶג, noch dazu vor folgendem וְכִבַּדְתּוֹ; DUHM vermutet לְחֹדֶשׁ יְהוָה מַחְמָד = den Neumond Jahwes eine Wonne, KITTEL glaubt mit blossem יִשְׂרָאֵל für יְהוָה auszukommen. דְּרָכֶיךָ kann hier in der Parallele zu חֶפְצְךָ nur als *Geschäft* verstanden werden, trotzdem im Gegensatz zu früher (vgl. II Reg 4 23) am Sabbat auch das Reisen verboten war. דַּבֵּר דָּבָר *Geschwätz verführen* vgl. Hos 10 4 Jes 36 5. **14** ist mit Ausnahme des vierten Stichos aus Citaten zusammengesetzt vgl. Hi 22 26 Dtn 32 13 und verheisst Überwindung aller Schwierigkeiten und ungestörten Genuss (אָכַל 1 7) der Erzeugnisse des Landes, das den Getreuen als Erbe ihres Vaters Jakob gehört.

Der Autor von 58 1–12 erneuert die alten Verheissungen, macht die Verwirklichung derselben aber von sittlicher Besserung abhängig (vgl. Sach 8 14–19). Damit erweist er sich schon als einen Epigonen Dtjes's (s. zu v. 8). Ferner spricht er nirgends von einer Rückkehr in die Heimat, darnach wohnen die Juden wieder im Lande; aber die Verhältnisse sind noch schlimm, denn die Mauern liegen noch immer, wie schon seit Generationen, in Trümmern und die Reichen bedrücken die Armen. Das alles spricht dafür, dass diese Worte zu Jerusalem entstanden sind vor dem Mauerbau durch Nehemia, doch nicht erst in den Tagen, da man bereits mit demselben beschäftigt war vgl. Neh 5 1–13.

Der Zusatz v. 13f. spricht vom Sabbat (קְדוֹשׁ יְהוָה geht in der Hochschätzung des Sabbats noch über Neh 9 14 Ex 16 23 hinaus) statt vom Fasten, vom Ruhen statt von Werken der Barmherzigkeit, steht also ausser Zusammenhang mit v. 1–12, hat aber offenbar v. 1–12 gekannt (vgl. מְצֹא חֵפֶץ v. 3 und v. 13) und ist gemäss seinem v. 7b–12 nachgebildeten Satzbau (vgl. ... אִם .... אָז) nicht als selbständiges Stück, sondern als Abschluss zu v. 1–12 von einem Späteren verfasst. Vgl. KOPPE, DUHM, CHEYNE.

5) 59 1–21 Die Hindernisse für das Kommen des Heils und ihre Wegräumung durch das Einschreiten Jahwes.

Das Capitel ist das Seitenstück zu 58 1–12; dasselbe Thema, das dort von der speciellen Fastenfrage aus behandelt ist, wird hier von allgemeineren Gesichtspunkten aus

betrachtet, zugleich wird aber dargelegt, wie Jahwes Einschreiten das Heil herbeiführt. Die Verse sind wieder ähnlich gebaut, wie in Cap. 58; auch scheinen, wie dort v. 13f., verschiedene Stücke dem Cap. nicht ursprünglich anzugehören, s. noch Schlussbem.

a) **1 2** Das Thema des ganzen Capitels, v. 1 ebenso aus 50 2 entlehnt, wie 57 14 (s. dort) aus 40 3. Zu v. 1ᵇ vgl. 6 10. **2** הָיוּ מַבְדִּלִים *sind die Scheidewand geworden,* wie Gen 1 6; ebenso absolut ist הִסְתִּירוּ פָּנִים *haben die Verhüllung des Angesichtes verursacht* vgl. 8 17, und zwar steht פָּנִים für das göttliche Angesicht, wie später in ähnlicher Weise מֵימְרָא, שְׁכִינָה und הַשֵּׁם ohne hinzugefügtes יהוה. Mit Duhm sind בֵּינֵכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם und מִכֶּם מִשְּׁמוֹעַ als für das Versmass und den Parallelismus, der sonst zwischen den unmittelbar folgenden Stichen innegehalten ist, störende Glosseme anzusehen. Dtjes spricht im Gegensatz zu v. 2 von der Vergebung der Sünde 40 2 44 22.

b) **3—8** Die Darlegung der Sünden. **3** Für die Unform נְגֹאֲלוּ, die die Wahl zwischen Niph. und Pu. (גֹּאֲלוּ) lassen wollte, l. das Niph. נִגְאֲלוּ (Luzzatto u. a.) von גָּאַל = älterem גָּעַל. Zu v. 3ᵃ vgl. 1 15. **4** קֹרֵא bedeutet hier nicht: *aussagen,* sondern: *vor Gericht fordern,* absol. wie Hi 5 1 13 22, *Niemand fordert mit Recht vor Gericht* d. h. die Anklage erfolgt, ohne dass man Recht hat, *Und keiner processiert* vgl. 43 26 *in Ehrlichkeit,* vgl. 29 21. Das Distichon v. 4ᵇ zeigt, worauf man sich bei seinen unehrlichen Processen verlässt, auf die Künste der Advokaten, und welche Absichten man hat: Mühsal und Unheil hervorzubringen, vgl. zu הָרוֹ וגו' Hi 15 35, wo יָלוֹד *gebären* für הוֹלִיד *zeugen* steht.

5—8 sind ein Zusatz, der wohl einem beliebten Buche moralischen Inhalts oder einem sehr späten Psalm entnommen ist. Denn sie schildern im Gegensatz zu v. 3 4, wo ein bestimmter Vorwurf gegen die Juden erhoben ist, in allgemeinerer und schärferer Weise die Sünden, sodass man den Eindruck empfängt, v. 5–8 gehe auf die Gottlosen und nicht auf die gesamte Gemeinde. Ferner schliesst sich v. 9 besser an v. 4 an: Wegen der Ungerechtigkeit ist Jahwes Recht und Heil uns fern, wegen des Vertrauens auf Leeres und Nichtiges unsere Hoffnung auf Glück vergeblich. Endlich ist in v. 5–8 auch an die Stelle der Anrede (vgl. v. 2 3) die Schilderung in der dritten Person getreten. Ähnliche Einfügungen vgl. Prv 1 16 (= Jes 59 7ᵃ) und Ps 14 3 (LXX und Rm 3 10–18 vgl. Jes 59 7 8). So Duhm, Cheyne.

5ᵃ Zwei Bilder: das erste um die Schädlichkeit, das zweite um die Nutzlosigkeit des Thuns der Gottlosen zu zeichnen. Zu צִפְעוֹנִי s. 11 8, zu בִּקֵּעוּ, *aushecken,* 34 15. **5ᵇ** Die Exposition des ersten Bildes: Die Frage, ob Eier eines צִפְעוֹנִי überhaupt jemals gegessen wurden, ist unserm Autor gleichgiltig; er will nur sagen: wenn man sich mit den Gottlosen einlässt, bringt es den Tod, und will man sich wider ihre Pläne wehren (l. הַזּוּרָה, *das zerdrückte* scil. Ei *spaltet sich zu einer Otter* 30 6, für הַזּוּרֶה, das eine Mischform von הַזּוּרָה, viell. = συντρίψας LXX in Parallele zu הָאֹכֵל gefasst, und הַזּוּרָה, Part. pass. *zerdrückt,* darstellt, wie נְגֹאֲלוּ v. 3, vgl. König Lehrgeb. der hebr. Spr. II, 427, Cheyne). **6** Die Ausführung des zweiten Bildes: מַעֲשֵׂיהֶם bleibt in v. 6ᵃ noch im Bilde = ihr Gewebe, in v. 6ᵇ ist es dagegen = ihre Thaten. **7** Beachte die Allitteration der drei ר zu Anfang und die von שֹׁד וָשֶׁבֶר (auch 51 19 60 18) am Ende. Wegen בִּמְסִלּוֹתָם ist nicht anzunehmen, dass die Gottlosen ein besonderes Quartier beherrschten, vgl. Prv 16 17. **8** דֶּרֶךְ שָׁלוֹם וגו' vgl. 57 20. *Sie haben sich krumm gemacht* scil. mit Absicht, vgl. Prv 2 15 10 9. בָּהּ ist neutrisch: *Jeder, der darauf tritt* scil. auf ihre Wege, d. h. wer mit ihnen gemeinsame Sache macht, ihrer Partei folgt.

c) **9—15** Das Bekenntnis der eigenen Schuld an dem Ausbleiben des herbeigesehnten Heils. Der Prophet spricht nun im Namen der Angeredeten, zählt somit auch sich selber zu den Angeklagten. **9** מִשְׁפָּט und צְדָקָה, *das*

Recht und *die Gerechtigkeit*, d. h. das von Jahwes Einschreiten erwartete Heil vgl. v. 11 und 56 1ᵇ, ist noch fern, die Hoffnung auf *Licht* (58 8 10) und *Lichtstrahlen* (ἅπ. λεγ.), d. h. auf das Glück der verheissenen Herrlichkeitszeit, noch nicht erfüllt. הִשִּׂיג wie 35 10. **10** Ergreifende Schilderung der dem Verzweifeln nahen Lage der Judenschaft. Dtjes hatte den Anbruch des Heils mit der Rückkehr verheissen; es kam nicht und man hoffte, dass die Vollendung des Tempelbaus und die neue damalige Bewegung unter den Völkern des Perserreichs die Erfüllung brächte; auch da wurde man bitter enttäuscht. Was sollten die Juden nun mit den Verheissungen machen? „Sie haben sich die Augen ausgesehen nach dem Licht, das nicht kommen will, und sind jetzt blind, wissen nicht aus noch ein“ Duhm. Für נְגַשְׁשָׁה, das nur hier vorkommt, wird jedenfalls das einemal (viell. sogar beidemal, da selbst Targ. נמשמש bietet) נְמַשְׁשָׁה *wir müssen tasten* nach Dtn 28 29 zu lesen sein. Im letzten Stichos fehlt ein Verb; aber auch בָּאַשְׁמַנִּים, das man gewöhnlich = „unter den Fetten“ erklärt, ist unverständlich. Thr 3 6 liess Cheyne zuerst etwa vermuten: וְנֵשֵׁב בְּמַחֲשַׁכִּים כְּמֵתִים (vgl. נֶשְׁכַּב) *Und wir wohnen in der Finsternis wie die Toten;* jetzt aber liest er trotz der Tiere v. 11 kaum besser für v. 10ᵇ; נִמְשַׁלְנוּ בַּצָּהֳרַיִם כַּיַּנְשֹׁף וּלְתִנְשֶׁמֶת דָּמִינוּ *Wir gleichen am Mittag der Nachteule Und sind ähnlich dem Uhu.* **11** In ihrem vergeblichen Sehnen klagen sie und ihre Seufzer werden mit dem Brummen oder Stöhnen des hungernden (ob des gefangenen, ist fraglich) Bären und dem schmachtenden Girren der Taube (38 14) verglichen. Das Distichon v. 11ᵇ lenkt zu v. 9 zurück. **12** beginnt das eigentliche Bekenntnis der Sünde. נֶגְדֶּךָ gehört nicht zu פְּשָׁעֵינוּ, sondern zu רַבּוּ = liegen in ihrer grossen Menge *offen vor dir* (Ps 90 8); zu עָנָה בְּ s. 3 9, zum Sing. עָנְתָה bei Subj. im Plur. s. 34 13. Das zweite Distichon (vgl. dazu Ps 51 5) ist mit כִּי, das rhetorisch das erste כִּי wieder aufnimmt, = וְ *und ebenso* eingeleitet; zu אִתָּנוּ *uns wohl bewusst* vgl. Hi 12 3. **13** Die Infinitive abs. zählen die Sünden auf, wie v. 4; hier sind sie die Exposition zu עֲוֹנֹתֵינוּ (v. 12). Dass der Abfall von Jahwe Götzendienst meine, ist nirgends angedeutet; es sind hier sittliche Vergehen genannt vgl. v. 13ᵇ 14f. (s. zu den Ausdrücken auch 1 2–4). Statt עֹשֶׁק, Bedrückung, l. עִקֵּשׁ *Verkehrtes* wie 30 12; סָרָה bedeutet Abweichung vom rechten Wege der Wahrheit und des Rechts. Im letzten Stichos ist הֹרוֹ, das man als Inf. Hiph. von יָרָה = *lehren* fasste, ein unkorrigierter Fehler für das folgende הֹגוֹ (Inf. Po. von הָגָה oder Inf. Hiph. von יָגָה), das aber besser als Inf. Kal הָגוֹ *sprechen, äussern* (vgl. v. 3) zu lesen ist: *aus seinem Innern Lügenworte aussprechend* vgl. Cheyne, Duhm (letzterer denkt allerdings an הָגָה Prv 25 4 = *wegschaffen, hervorstossen*). **14** verhält sich zu v. 4, wie v. 13 zu v. 3; das Bekenntnis folgt der Anklage v. 3f. מִשְׁפָּט und צְדָקָה, אֱמֶת und נְכֹחָה sind personificiert. Die bürgerlichen Tugenden: Recht und Gerechtigkeit bleiben in der Ferne, sind von ihrem Platze, den sie im Gerichte einnehmen sollten, weggedrängt, und die Wahrheit und Geradheit sind auf dem Gerichtsplatz (Jer 5 1) zu Fall gekommen oder haben gar keinen Einlass gefunden; vgl. Ps 55 10–12. **15** Zum ersten Stichos, der die Wahrheit und zwar mit Artikel noch einmal nennt, passt der zweite nicht gut, wenn man סָר מֵרָע „wer Böses meidet“ als dem Abstraktum הָאֱמֶת parallel und als Subj.

ansieht und מְשְׁתּוֹלֵל = *geplündert* oder unter Vergleichung von Rt 2 16 = *ausgezogen* (scil. einer, der sich entfernt) fasst. Der Parallelismus von Abstraktum und Konkretum widerrät auch die Konjektur von KLOSTERMANN, CHEYNE מִשְׁתַּכֵּל = einer, der sich selbst als kinderlos angiebt, resp. im Register sich als solchen aufschreiben lässt, wie die Wahrheit im Bürgerregister vermisst wird. Man hat vielmehr סָר als parallel dem Prädikat נֶעְדֶּרֶת im ersten Stichos zu betrachten und nach LXX τοῦ συνιέναι als Subjekt הַשְׂכֵּל (event. הִשְׂתַּכֵּל vgl. Dan 7 8 oder הַשֵּׂכֶל) = *die Einsicht, das richtige fromme Handeln,* zu vermuten. Für den Rest des Stichos, מרע מ, bietet sich leicht מֵרֹעִים *von den Führern* (vgl. Jer 3 15, wo auch הַשְׂכֵּל sich findet, und die Glosse רֹעִים zu צֹפַי in 56 11), wenn nicht in מֵעִיר *aus der Stadt* oder מִשַּׁעַר *aus dem Thore* zu ändern ist. Die beiden Stichen besagen demnach: *Und so ist die Wahrheit vermisst Und gewichen aus der Stadt* (resp. *vom Gerichtsplatz* oder *von den Führern*) *die Einsicht.* 15[b] ist verstümmelt; es fehlt zu dem zweiten Stichos כִּי־אֵין מִשְׁפָּט ein Verbum, CHEYNE vermutet den Ausfall von וַיֵּדַע *und er erkannte* vor כִּי; GUNKEL stellt bloss וַיֵּרַע בְּעֵינָיו um, letzteres als וַיֵּדַע (wie CHEYNE) an den Anfang des zweiten Stichos setzend, wodurch der erste jedoch etwas inhaltsleer (Sehen mit Augen!) wird. CHEYNE lässt hier einen selbständigen am Anfang verstümmelten Abschnitt beginnen, der die Befreiung Israels aus dem rechtlosen Zustand und aus der Bedrückung (אֵין מִשְׁפָּט vgl. Hi 19 7) schildert. Diese Auffassung muss Verstümmelung von v. 1–15[a] am Schluss und von v. 15[b]–21 am Anfang voraussetzen; daher scheint es geratener, zu versuchen ohne Bruch auszukommen, zumal v. 15[b] auch metrisch das Doppeldistichon v. 15 abschliesst. Vielleicht ist nicht וַיֵּדַע, sondern וַיֶּאֱנַף (ähnlich בְּעֵינָיו) *und er zürnte* vor כִּי ausgefallen; offenbar aber leitet v. 15 von dem Sündenbekenntnis v. 9–14 hinüber auf

d) **16–20** die Weissagung von Jahwes Einschreiten zur Strafe seiner Gegner und zur Rettung seiner Getreuen. In diesem Abschnitt bieten v. 16f. grosse Schwierigkeiten, da sie 63 1–6 sehr ähnlich sind vgl. bes. v. 16 mit 63 5, und da v. 16 unschön mit demselben Verb, wie v. 15[b], anfängt. Man wird aber kaum v. 16 als aus 63 5 hier eingesetzt ansehen dürfen, sondern einfach annehmen müssen, dass der Verf. selber sich wiederholt. Im Übrigen ist der Gedanke von v. 16[a] der von Hes 22 30: Jahwe ist erstaunt, dass keiner da ist, welcher gegen die Missstände auftritt; מַפְגִּיעַ steht hier in anderem Sinn als 53 12. Diese Worte sind offenbar vor Nehemias Eingreifen, zu einer Zeit, da die Leiter der Gemeinde waren, wie 56 10–12 sie schildert, geschrieben. Der Verf. hat kaum bei מַפְגִּיעַ einen Seitenhieb auf Artaxerxes (LITTMANN) im Sinn. Jahwe hat keine Verbündeten ausser *seinem Arm* (40 10) und *seiner Gerechtigkeit,* wofür 63 5 *sein Grimm* steht, vgl. auch dort סָמָךְ. **17** Die Ausrüstung Jahwes. Jahwe ist oft als Krieger genannt vgl. z. B. in Dtjes 42 13 49 24f. 52 10 und bes. 51 9f., aber nirgends im AT wird seine Ausrüstung so ausführlich wie hier geschildert, vgl. 11 5. Weiter ausgebildet ist die Darstellung Sap 5 17–23, wo auch die Waffen nicht fehlen, und Nachahmung hat sie gefunden im NT, wo des Christen Waffenrüstung beschrieben wird Eph 6 14–17 I Th 5 8. תִּלְבֹּשֶׁת ist ἅπ. λεγ., fehlt in LXX und Vulg. und ist für das Metrum störend, für den Sinn unnötig, so dass es mit LOWTH, DUHM, CHEYNE als Verderbnis eines

fälschlich für וַיַּעַט geschriebenen und nicht durchgestrichenen וַיִּלְבַּשׁ zu entfernen ist. Über קִנְאָה vgl. zu 9 7. **18—20** Die Folgen von Jahwes Zorn und Einschreiten. **18** Das zweite כְּעַל ist schwerlich zu halten; auf jeden Fall müsste man יְשַׁלֵּם in das Subst. שִׁלֻּם (Duhm, Gunkel) ändern. Doch auch so ist כְּעַל . . . . כְּעַל im Sinne von: „wie der Betrag (eigentl. die Höhe[?] des Betrags), so der Betrag" sehr zweifelhaft, und durch die Glosse v. 18ᵇ wird יְשַׁלֵּם bestätigt. Man hat daher כְּעַל einfach wie 63 7 zu fassen = *in Gemässheit des Gebührenden, wie es angemessen ist* und mit Cheyne, Kittel für das zweite כְּעַל nach Targ. und Glosse v. 18ᵇ גְּמוּל zu lesen: *Gemäss den Thaten übt er Vergeltung: Zorn seinen Gegnern, Schmach seinen Feinden.* Nach LXX ὄνειδος liest Gunkel חָמָס *Gewalt* für חֵמָה, während Cheyne darnach besser כְּלִמָּה *Schmach* für גְּמוּל vermutet. לָאִיִּים ist Glosse zu לְאֹיְבָיו, welche die inneren Feinde, um die es sich hier in erster Linie handelt, als äussere erklärt (vgl. Jo 4 4 f.), גְּמוּל יְשַׁלֵּם wurde dann aus dem ersten Stichos dazu wiederholt; v. 18ᵇ fehlt auch in LXX. **19** An dem Gericht über die abtrünnigen Juden wird Jahwes Name und Ruhm in aller Welt offenbar werden (vgl. 66 14–19). Nicht an die Überwindung des Gog und Magog ist gedacht, sondern an das Gericht über die Gegner Jahwes in seinem eigenen Volk; daran erkennt die Welt Jahwes Herrlichkeit. L. וְיִרְאוּ ohne Metheg von רָאָה, *sie werden sehen* mit Knobel u. a.; zu שֵׁם und כָּבוֹד vgl. 30 27 66 18. Das zweite Distichon (v. 19ᵇ) wird durch 30 28 erklärt, Subj. zu יָבֹא und וּבָא (v. 20) ist Jahwes שֵׁם resp. כָּבוֹד, in v. 19ᵇ ist die Wirkung seines Kommens für die Sünder beschrieben: *Denn es wird kommen wie ein eingeengter Strom* l. כַּנָּהָר, *Den Jahwes Hauch vor sich hertreibt;* צָר ist Pausa für צַר = *eng, beengt* wie Prv 24 10, oder = *drängend* von צוּר, jedenfalls aber nicht = *Feind* (Gunkel, der an Gog und Magog erinnert), da dann statt יָבֹא dastehen müsste: er zieht davon vgl. נֹסְסָה בוֹ, ebensowenig ist Cheynes כִּנְהַר מִצּוֹר „wie der Strom Ägyptens" hier am Platze. In eingeengtem Bette von Jahwes Hauch getrieben kommt das Gericht rasend schnell heran über die Sünder; das Pil. נוֹסֵס hat ähnlichen Sinn, wie das Hiph.: vor sich hertreiben, die Änderung in נָשְׁבָה בוֹ nach 40 7 (Grätz, Cheyne) erleichtert den Stichos nicht, auch nicht, wenn es sich um die Nilüberschwemmung handeln soll (Cheyne). **20** *Für Zion,* wofür nicht wegen LXX und Rm 11 26 מִצִּיּוֹן, aus Zion, zu lesen ist, *kommt es* (scil. שֵׁם resp. כָּבוֹד wie v. 19) *als Erlöser Und für die von der Sünde Abgekehrten in Jakob;* zu שָׁבֵי פֶשַׁע vgl. zu 1 27, mit diesen Worten wird Zion präcisiert: für die, welche dem Abfall abgekehrt sind, für die Getreuen in Zion, die soviel zu leiden haben und hatten (vgl. 57 1), kommt Jahwe als ein Rächer, als ein Erlöser. Jahwes Tag hat zwei Seiten: Gericht über die Sünder, Heil für die Getreuen. Das in LXX fehlende, das Metrum störende נְאֻם יְהוָה ist nicht ursprünglich (Duhm, Cheyne).

Um in **21** zwei Doppeldisticha in annähernd gleichem Metrum zu finden, müsste man zu אָמַר יְהוָה noch eine Hebung ergänzen und dafür das zweite אָמַר יְהוָה entfernen (so Duhm), aber auch so klänge der Vers noch sehr prosaisch. Kommt nun dazu, dass er am Anfang Gen 9 9 17 4 (Priestercodex) sehr ähnlich erscheint, ferner, dass der Übergang von v. 20 zu v. 21 abrupt ist, was auch den merkwürdigen Wechsel der Person (3. Pers. Plur. in אוֹתָם = אִתָּם s. 54 15, und 2. Pers. Sing. im Folgenden, beide von der Gemeinde der Erlösten gemeint) nach sich gezogen hat, so wird man mit Cheyne den Vers für späteren

Zusatz halten müssen, der die Gemeinde beschreibt, welche das Gesetz angenommen hat, dessen Worte die Frommen beständig im Munde haben und Tag und Nacht bedenken. Zu dem *Geiste* vgl. Neh 9 20, zu *den Worten, die sie im Munde haben*, 51 6 Dtn 6 6 f. Ps 1 2. Zwischen dem Bunde Dtjes's 54 10 und dem unserer Stelle muss die Einführung des Gesetzes liegen.

Die von Stade (Gesch. Isr. II, 81), Kosters, Cheyne, Gressmann, Littmann angenommene Abtrennung von v. 15^b^–20 (21) sieht in diesem letzten Stück eine Verheissung des Gerichts über die Heiden, über die Fremden, als die Feinde Jahwes (worüber die Juden sich freuen, wie die Ägypter über das Steigen des Nils Cheyne), dann allerdings fehlt eine direkte Verbindung mit v. 1–15^a^; jedoch ist dieses Verständnis vom Texte nicht gefordert, die שָׁבֵי פֶשַׁע (v. 20) zeigen, dass das Heil nur einem Teil der Juden zu gute kommt, und dann liegt hier die Fassung näher, welche die Sünder und Gottlosen unter der jüdischen Bevölkerung des Landes vom Gerichte betroffen werden lässt. Das Gericht ist doch auch 56 9—57 13 und 66 14–17 den Gottlosen unter Israel gedroht. Zu den Schwierigkeiten der Abtrennung vgl. auch zu v. 15. Das Cap. ist daher ein Stück, die Beichtenden bekennen (v. 9–14) weniger ihre eigenen Sünden, als die Sünden der ganzen Judenschaft, deren Teil sie sind. Die קִנְאָה Jahwes (vgl. v. 17) ist hier allein für die Frommen wirksam gedacht. Das Volk schrumpft zu einer Gemeinde der Frommen zusammen.

6) 60 1—22 Die Herrlichkeit des künftigen Jerusalems.

Das Capitel ist die Parallele zu ähnlichen Stellen Dtjes's (vgl. 49 14–21 52 1 f. 54 1–17); es beginnt mit einer prächtigen Schilderung des herrlichen Glückes von Jerusalem, aber die Fortsetzung, die sich nicht auf der gleichen poetischen Höhe zu halten vermag, erinnert daran, dass der Verf. nicht die originale Kraft Dtjes's besitzt, sondern sein Nachahmer ist. Das Gedicht zerfällt in zehn Strophen, die je aus vier Doppelzeilen bestehen.

1—3 Die einführende Strophe: Mitten in der Dunkelheit der übrigen Welt wird Jerusalem von dem aufgehenden Lichte der Herrlichkeit Jahwes überstrahlt, es erscheint wie eine von den ersten Strahlen der Morgensonne vergoldete Stadt und bildet den Anziehungspunkt der ganzen Welt. Der Name „Jerusalem" wird von LXX, Targ. und Vulg. ohne Not beigefügt, vgl. 54 1. 1 Der Dichter versetzt sich in die Zeit der Erfüllung, daher die Perff. בָּא und זָרַח; der Impera. אוֹרִי nach dem vorangehenden קוּמִי drückt die bestimmte Versicherung aus: *du wirst licht* d. h. voll Glück und Heil, denn jetzt kommt das längst ersehnte Licht des verheissenen Heiles vgl. 58 8 10 59 9. 2 3 Dunkel liegt auf der Welt, allein in Zion leuchtet Jahwes Herrlichkeit; das Heil erscheint nur den Juden, wer daran teil haben will, muss aus der Welt dorthin pilgern. Der Artikel von הַחֹשֶׁךְ scheint wegen der Artikellosigkeit der übrigen Nomina Dittographie des vorangehenden ה zu sein; das Nomen זֶרַח kommt nur hier vor, לְ steht im Sinne von אֶל־.

4—9 Die drei folgenden Strophen: Das Zusammenströmen der Juden der Diaspora und der Heiden samt dem von ihnen gebrachten Reichtum der Welt in Jerusalem. 4^a^ ist wörtlich aus 49 18 entlehnt; das Subjekt nennt erst v. 4^b^: Zions Kinder, Söhne und Töchter, werden von den Heiden zurückgebracht mit all der Sorgfalt, mit welcher Wärterinnen die Kinder zu behandeln pflegen vgl. 49 22 66 12. Zu der Aufhebung der Verdoppelung in נ von תֵּאָמַנָה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51 m. 5 Wenn Zion das *sieht* (l. mit Bär, Ginsburg תִּרְאִי ohne Metheg von רָאָה), wird es vor Freude *strahlen* (vgl.

Ps 34 6) und sein Herz vor Entzücken *zittern* (vgl. Jer 33 9) und *weit werden* (רָחַב, Gegensatz zu Angst und Beklemmung vgl. z. B. צַר רוּחַ, Seelenangst, Hi 7 11; das von einigen MSS gebotene רָהַב in der fraglichen Bedeutung „pochen" ist nicht mit CHEYNE vorzuziehen). Der Grund zu solchem Entzücken wird noch besonders v. 5ᵇ ff. genannt: Mit der Diaspora kommt *der Reichtum* (הָמוֹן, wie Ps 37 16 Koh 5 9) *des Meeres* d. h. der Reichtum der seebefahrenden und am Meer wohnenden Nationen vgl. Dtn 33 19 Sach 9 3 und *das Vermögen der Völker*. Wenn CHEYNE dafür הֲמוֹן עַמִּים und קְהַל גּוֹיִם, die Menge der Völker und die Versammlung der Nationen, liest, so schwächt er den Gedanken ab; denn nicht nur das Kommen der Völker, sondern der Zusammenfluss ihrer Reichtümer in Jerusalem war die Hoffnung der Späteren, vgl. schon Hag 2 7, dann zu Jes 23 18. **6—9** Die Ausführung der Verheissung von v. 5 schildert, wie der Tribut der Welt von Osten und Westen nach dem zwischen der Wüste und dem Meer gelegenen Jerusalem strömt. Von Osten (v. 6 f.) kommen ganze Züge von Kamelen und Herden. Zu שִׁפְעַת גְּ׳ תְּכַסֵּךְ vgl. Hes 26 10; das dem בִּכְרֵי (ἅπ. λεγ.) entsprechende arab. Wort bezeichnet ein junges Kamel bis zu einem Alter von höchstens neun Jahren. Hier sind *die Midianiter* (vgl. auch Jdc 6 5) als Kamelbeduinen genannt, anders Ex 2 16; *ʿEpha* ist nach Gen 25 4 ein midianitischer Stamm. כֻּלָּם *sie alle* weist nicht zurück, da die am Golf von Akaba wohnenden Midianiter nicht *aus Scheba,* dem im Südwesten Arabiens gelegenen Jemen kommen, sondern setzt neu ein und meint die Sabäer: Einst *werden sie alle,* nicht nur ihre Königin (vgl. I Reg 10), *kommen und froh die Ruhmesthaten Jahwes* an Jerusalem, das dann noch höheren Ruhmes wert ist als zu Salomos Zeiten (vgl. 63 7 I Reg 10 6-9), *verkündigen.* Da der Prophet hier sonst dem Leser selber überlässt, sich auszumalen, welche Schätze die herzuströmenden Völker bringen, wird das Sätzchen ז׳ ול׳ יִשָּׂאוּ, das zudem die Strophe um einen Stichos zu lang macht, mit DUHM und CHEYNE einem Glossator zuzuschreiben sein, der nach I Reg 10 2 Hes 27 22 Jer 6 20 dem Verständnis meinte nachhelfen zu müssen; wie wenig er damit den Spätern genügte, zeigen Codd. Alex. und Sin. der LXX, die zu dem Golde und Weihrauch noch die Edelsteine (I Reg 10 2 Hes 27 22) beifügen. **7** Neben den *Kedarenern* (vgl. 21 16) erscheinen auch hier, wie Gen 25 13, in den Keilinschriften (vgl. KAT² 147) und nachmals bei PLINIUS (Cedrei et Nabataei), die נְבָיוֹת, nordarabische Nomaden, deren Abkömmlinge höchstwahrscheinlich in der griechisch-römischen Zeit von Alexander dem Grossen bis auf Trajan im Süden und Osten Palästinas das nabatäische Reich bildeten (vgl. SCHÜRER Das jüd. Volk I² 609—622). Ihre Herden, an denen sie reich sind Jer 49 32 Hes 27 21, *versammeln sich zu dir und suchen dich* (l. mit KLOSTERMANN, CHEYNE יְשַׁחֲרוּנָךְ für das nach v. 10 hier verdorbene und das folgende יַעֲלוּ וגו׳ vorwegnehmende יְשָׁרְתוּנֶךָ, zu der Form vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 60 e). Asyndetisch folgt nun gut der Zweck: *sie steigen zum Wohlgefallen auf meinen Altar* l. יַעֲ׳ לְרָצוֹן עַל־מ׳ vgl. 56 7 und LXX (GRÄTZ, CHEYNE); der Gedanke, dass die Tiere freiwillig zum Opfer sich darbieten, liegt aber hier fern (dagegen vgl. Gen 22 13 I Sam 6 14 und W. R. SMITH Rel. of Sem.² 309). Diese Opfer der Völker dienen zur Verherrlichung des Tempels *meines Bethauses* (vgl. 56 7);

nach LXX ist mit Hitzig u. a. תְּפִלָּתִי für das nach dem folgenden אֲפָאֵר verdorbene תִּפְאַרְתִּי zu lesen, da der Tempel nicht Jahwes, sondern Israels Zier ist 64 10 und vielmehr Israel Jahwes Ruhm ausmacht 44 23 49 3 60 21 61 3 63 14 (Cheyne). Ebenso wird LXX im Recht sein, dass sie 3. Pers. יְפֹאַר, = *und mein Bethaus wird geziert werden,* liest (Duhm). Die Annahme, dass hier von dem noch nicht vorhandenen Tempel die Rede sein könne, ist unnatürlich. 8 Von Westen kommen Diaspora und Schätze der Welt auf Schiffen, die wie Wolken daherfliegen, und so schnell wie Tauben, die ihren Schlägen zueilen. Die Frage der Verwunderung von v. 8 erhält **9** ihre Erklärung und Antwort zugleich; es ist aber für das aus Reminiscenz an 42 4 51 5 entstandene, die Gedankenfolge störende כִּי־לִי אִיִּים יְקַוּוּ „denn auf mich werden die Inseln harren“ mit Duhm u. a. (vgl. Luzzatto, Geiger, Oort) zu lesen: כִּי־לִי צִיִּים יִקָּווּ *denn zu mir sammeln sich die Seefahrer* (zu צִיִּים vgl. 23 13, zu יִקָּווּ vgl. Jer 3 17). So wird auch erst בָּרִאשֹׁנָה verständlich: *und die Tarsisschiffe* (s. 2 16) *voran.* Die Seefahrer bringen die Zioniten und zugleich das Silber und Gold der Heiden; das zeigt die Huldigung aller Welt vor Jahwe und dient zu seinem Ruhme, zu לְשֵׁם vgl. Jer 3 17 und zu v. $9^{b\beta}$ vgl. 55 5 60 7.

10—16 Die drei folgenden Strophen: Durch die Arbeit und die Gaben der Völker werden Zions Mauern aufgebaut und wird Zion zur glücklichen Beherrscherin ihrer früheren Bedrücker erhoben. **10** Jerusalem besteht, aber ihm fehlen noch die Mauern; erst Nehemia hat sie gebaut, der Dichter erwartet ihren Aufbau durch die Fremden. In solchem *Dienst* (zu יְשָׁרְתוּנֶךְ vgl. zu v. 7) der früheren Herren offenbart sich am deutlichsten der Umschlag in Gottes Gesinnung: sein Erbarmen im Gegensatz zu dem früheren Zorne (49 23, vgl. auch 54 7 8 57 17 18). **11** פִּתְּחוּ hat kein Subj., da es nicht „sich öffnen“ bedeutet (vgl. 48 8); l. daher mit den Versionen, Grätz, Siegfried-Stade, Cheyne וְנִפְתְּחוּ. Die Mitte des Distichons ist hinter תָּמִיד; man darf יוֹמָם nicht von וָלַיְלָה trennen. Zu חֵיל גּוֹיִם s. v. 5. Da die Könige doch nicht von den Völkern, auch nicht von sonst jemand (vgl. 11 6) „geführt“ werden, ist für נְהוּגִים mit Duhm, Grätz, Cheyne, Kittel zu lesen: נוֹהֲגִים *führend,* also hat man das schliessende Umstandssätzchen zu übersetzen: *unter Anführung ihrer Könige* d. h. die Könige sind die Führer, wenn die Völker ihre Reichtümer bringen.

12 unterbricht den Gedankengang, trägt prosaischen Charakter und hat unrhythmische Form. Das alles erweist ihn, samt seinem Inhalt, als Glosse eines Lesers zu v. 10f., bes. zu גּוֹיִם וּמַלְכֵיהֶם v. 11^b, auf Grund von Sach 14 16–19 (Duhm, Cheyne). הַמַּמְלָכָה ist hier = *das Königshaus, die Dynastie,* wie wahrscheinlich auch Ex 19 6. הַגּוֹיִם, das zu *veröden* nicht gut passt, steht für הָאֲרָצוֹת *die Länder* (Duhm vgl. dazu 37 18) oder für הָאִיִּים (Grätz, Cheyne).

13 Das Holz der schönsten Libanonbäume, die schon 41 19 genannt sind, wird den Tempel, der sehr einfach gebaut war (vgl. Hag 2 3 7), zieren. Der Tempel heisst *die Stätte meines Heiligtums, die Stätte meiner Füsse* vgl. bei Hes 43 7: die Stätte der Sohlen meiner Füsse; dort berührt gleichsam der hohe und erhabene Gott die Erde vgl. 57 15. **14** Die Folge der Verherrlichung des Heiligtums ist die Ehre, welche die Nachkommen der früheren Bedrücker Zion bezeugen. שְׁחוֹחַ, als Inf. constr. punktiert, beschreibt den Zustand: *in tiefer Beugung = tiefgebückt;* besser liest man Inf. abs. שָׁחוֹחַ vgl. Ges.-Kautzsch[26]

§ 113 h. Nach LXX sind dem Texte ursprünglich fremd הִשְׁתַּחֲווּ עַל־כַּפּוֹת רַגְלַיִךְ כָּל־; erst so wird der Rhythmus des Distichons v. 14ᵃ befriedigend: *Und tiefgebückt ziehen zu dir Die Söhne deiner Bedrücker und Verhöhner* (DUHM, CHEYNE). Jetzt ist es auch im Munde der Heiden ein Ehrenname Jerusalems, dass es heisst: *Jahwes Stadt, Zion des Heiligen Israels;* zu der Stat.-constr.-Verbindung mit übergeordnetem Eigennamen צִיּוֹן, der weder mit KLOSTERMANN in רְצוֹן zu ändern, noch mit BUDDE ZATW 1891, 241 zu entfernen ist, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 125 h. **15** f. Jerusalem, bis jetzt und jetzt noch den Völkern verhasst und abseits vom Verkehr (34 10), soll die Wonne aller Welt und von den Heiden aufs beste versorgt werden (vgl. v. 10 f.). Die Mitte des ersten Distichons ist zwischen עֲזוּבָה und וּשְׂנוּאָה; zu dieser Beschreibung Jerusalems vgl. bes. 54 6 11 und 62 4 12, ferner Neh 2 17. **16** Das Bild von v. 16ᵃ ist eine unglückliche Nachahmung von 49 23, statt שֹׁד wird mit GEIGER u. a. שַׁד zu punktieren sein, ebenso 66 11 Hi 24 9. Über v. 16ᵇ s. zu 49 26.

17—22 Die letzten drei Strophen: Dem Ansehen Jerusalems vor der Welt entspricht ein herrliches Glück im Innern. **17** f. Der glänzende Wohlstand und die sichere bürgerliche Ordnung in Jerusalem: Reichtum, Frieden und vollkommene Sicherheit statt Krieg und Gewaltthat. Jerusalem blüht auf, an Stelle von Erz und Eisen kommen Silber und Gold vgl. 9 9 I Reg 10 21 27; das Gegenteil hat Jerusalem wohl nicht nur einmal (I Reg 14 26 f.) erfahren. Ein Zeichen des Aufblühens ist es dagegen nicht, wenn Erz und Eisen Holz und Steine ersetzen, zudem widerspricht dieser Angabe v. 13 auf das Bestimmteste, daher ist v. 17ᵃᵝ (von וְתַחַת עֵצִים bis בַּרְזֶל) eine Glosse (DUHM, CHEYNE), die obendarein die Strophe überfüllt. שָׁלוֹם und צְדָקָה sind personificiert: *der Frieden* ist *die Obrigkeit* (פְּקֻדָּה abstr. pro concr. = פְּקִידִים), und *die Gerechtigkeit* tritt an die Stelle der *Herren* in Jerusalem d. h. der persischen Beamten und der bösen Späher (56 10); zu נֹגְשַׂיִךְ vgl. 3 12. **18** Gewaltthaten und Vergewaltigungen erfährt man dann nicht mehr, wie jetzt von den Nachbarn und von den Bewohnern selber (vgl. 58 4). Zu שֹׁד וָשֶׁבֶר vgl. 51 19 59 7. Jerusalems Mauern heissen *„Heil“*, weil sie vollkommenen Schutz bieten, und seine Thore *„Ruhm“*, weil sie den Heiden Einlass gewähren, die mit ihren Gaben den Ruhm der Stadt bezeugen. **19** f. Jahwe selber wird das ewige Licht sein für Jerusalem an Stelle von Sonne und Mond, die von Jahwes Lichtglanz überstrahlt werden, aber deswegen noch nicht zu existieren aufhören müssen, vgl. 24 23 Apk Joh 21 23 22 5 und s. Hes 43 2 Jes 4 5 30 26. Im Vergleich mit dem Glanze über Jerusalem liegt Dunkelheit auf der übrigen Welt vgl. v. 2. Zu dem unnötigen יוֹמָם hat LXX noch ein וָלַיְלָה gefügt, aber beides ist nicht ursprünglich, und וּלְנֹגַהּ beginnt einfach als Parallele zu לְאוֹר den zweiten Stichos des ersten Distichons: *Und zur Helle wird der Mond dir nicht scheinen* (DUHM, CHEYNE). Zu תִּפְאַרְתֵּךְ vgl. v. 7 9 13. **20** Bei Jahwe ist keine παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα (Jak 1 17). Zu den *Tagen deiner Trauer* vgl. 57 18 61 2. **21** f. Die Bewohner sind Gerechte, sie besitzen das Land für immer und werden zu einem zahlreichen Volke. Zu den צַדִּיקִים der Zukunft vgl. das Schwinden derselben in der Gegenwart 57 1; zum

Besitzen des Landes vgl. 57 13 65 9. Statt מטעו, wofür Kĕrē, Targ., Pesch., Vulg. מַטָּעַי voraussetzen und LXX nur מַטָּע bietet, wird mit DUHM, CHEYNE מַטַּע י׳ d. h. מַטַּע יְהוָה zu lesen sein: *Der Spross* (11 1 14 19) *der Pflanzung Jahwes* vgl. 61 3, *das Werk seiner Hand, um sich zu verherrlichen* (l. mit LXX und CHEYNE auch יָדָיו für יָדַי). **22** An glücklichem Wachstum wird es einer solchen Jahwepflanzung nicht fehlen und so ein besonders in späterer Zeit häufig ausgesprochener Wunsch nach Zunahme der Bevölkerung sich erfüllen. אֶלֶף bedeutet hier, in Parallele zu גּוֹי, *Stamm*; zu einem solchen wird der Kleinste, der jetzt nur wenige oder auch noch keine Angehörige zählt. Das schliessende Distichon v. 22[b] ist zu kurz, man wird daher mit DUHM, CHEYNE den Ausfall einer Beifügung zu יְהוָה anzunehmen haben: *Ich Jahwe ...... Zu seiner Zeit werde ich es,* scil. alles im Capitel Verheissene, *beschleunigen* (5 19). Die rechte Zeit des Heils war für Dtjes die Gegenwart; für den Verf. unseres Capitels war die Zeit dazu noch nicht gekommen.

Das Cap. gehört in die gleiche Zeit, wie die Capp. 56—59: Der Tempel besteht (v. 7 13), Jerusalem ist gebaut, aber noch in wenig blühendem Zustande (v. 15), insbesondere fehlen ihm die Mauern (v. 10). Alles spricht für die Entstehung unseres Cap. vor dem Mauerbau Nehemias. Bei den מְנַאֲצָיִךְ (v. 14) wird nicht speciell an die Samaritaner zu denken sein und auch die Kedarener und Nabatäer werden v. 7 nicht wegen des Arabers Geschem, der die Juden verhöhnte (Neh 6 1 6), genannt sein, wie LITTMANN vermutet; s. vielmehr o. zu v. 7. Auf die von den Nachbarn bereiteten Schwierigkeiten ist viel eher v. 18 angespielt. Cap. 60 ist kurz vor der Ankunft Nehemias in Jerusalem entstanden.

7) 61 1—62 12 Das kommende Gnadenjahr, freudig und unablässig vom Propheten verkündigt.

Das Thema ist dasselbe wie in Cap. 60; neu aber ist, dass der Prophet hier selber hervortritt und es als seine Aufgabe ausspricht, das Heil zu verkündigen. Dass diese Aufgabe die Rüge der Sünden des Volkes nicht ausschliesst, wozu er 58 1 aufgefordert wird, zeigt sich auch hier in dem Parallelismus von שְׁנַת־רָצוֹן לַיהוָה und יוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ (61 2): Die Kehrseite des Heils ist das Gericht. Wenn der Verf. hier besonders die Ebed-Jahwe-Gedichte nachahmt, so will er sich schwerlich als den Ebed-Jahwe von Cap. 40—55 einführen, noch weniger aber soll man in den Versen mit der ersten Person ein Selbstgespräch des Ebed-Jahwe sehen. Unser Sprecher ist im Unterschied vom Ebed-Jahwe nur der frohe Bote, aber nicht der Mittler des Heils, und zwar des Heils für Zion, nicht für die ganze Welt. Dass Jesus die Worte auf sich selber und seine Aufgabe bezieht (Lk 4 18), entscheidet nicht zu Gunsten der Annahme, dass der Ebed-Jahwe hier spreche.

Die beiden Capitel umfassen drei durch die Verschiedenheit des Metrums gekennzeichnete Stücke: a) 61 1—62 3, b) 62 4–9 und c) 62 10–12.

a) **61 1—62 3 Der Prophet, der frohe Bote des kommenden Heils.** Sechs Strophen aus je vier Doppelzeilen.

1 2[a] Die erste Strophe. *Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir* ist 42 1 nachgebildet. Der Grund dieses bleibenden Besitzes ist die Salbung, hier offenbar im übertragenen Sinn = *die Weihe durch Jahwe,* ohne dass an eine wörtliche Salbung mit Öl zu denken ist. לְבַשֵּׂר beginnt die neue Doppelzeile und damit die Explication des מָשַׁח: *Er hat mich gesandt* (שְׁלָחַנִי gehört zum Vorangehenden) *den Elenden frohe Botschaft zu bringen* u. s. w., alle folgenden Inff. mit לְ bis v. 2[a] sind von שְׁלָחַנִי abhängig. בַּשֵּׂר ist bei Dtjes 40 9 52 7 = die frohe Botschaft von einem bereits eingetroffenen glücklichen Er-

eignis bringen, hier = ein frohes Ereignis vorausverkündigen; der Verf. „verwechselt den Evangelisten mit dem Propheten“ (Duhm). Die עֲנָוִים und נִשְׁבְּרֵי־לֵב sind die Frommen, die unter der bösen Behandlung durch die gewaltthätigen Volksgenossen leiden, sich aber darein aus Religiosität ergeben vgl. 57 1 f. 15. חָבַשׁ (vgl. 1 6) hier mit לְ, wie Hes 34 4 16, = *Verband anlegen* d. h. *Heilung verschaffen.* Die *Gefangenen* und *Gebundenen* sind schwerlich die Juden im Exil, sondern die bei Juden und Heiden in Schuldhaft Geratenen vgl. Neh 5 5–8 (Duhm); jedenfalls ist aber nicht mit LXX (τυφλοῖς ἀνάβλεψιν) וְלָעִוְרִים „den Blinden“ für וְלַאֲסוּרִים zu lesen, da פְּקַחְקוֹחַ (so, in einem Wort, zu schreiben s. Ges.-Kautzsch[26] § 84 bn, wenn nicht eher einfach פְּקַח ursprünglich ist) nicht nur Aufthun der Augen, sondern ebensowohl *Öffnen der Bande, Entfesselung* bedeuten kann. Also hat der Prophet den Gefangenen und Gefesselten *die Freiheit* zu verkündigen. Mit דְּרוֹר ist auf die Institution der Freilassung im siebenten Jahre angespielt vgl. Jer 34 8 15 17 Hes 46 17; dass dagegen an das Jobeljahr (Lev 25 10) gedacht sei, ist nicht sicher. 2a Das Freijahr heisst hier *ein Jahr der Huld Jahwes* (vgl. 49 8), für die Gottlosen, d. h. sowohl die Feinde und Bedrücker der Israeliten (63 4), als auch die Sünder in Israel (57 12 13 59 16–20), aber ist es *ein Tag der göttlichen Rache* (vgl. 63 4 34 8).

2b—4a, die zweite Strophe, beginnt die Schilderung der Gnadenzeit; das לְ und die Suff. sind nicht mehr von שְׁלָחַנִי (v. 1) abhängig, sondern Explikation zu שְׁנַת רָצוֹן, die nachher im Verbum finitum fortgeführt wird. Zu v. 2b: נַחֵם und אֲבֵלִים vgl. 57 18. 3 לַאֲבֵלֵי צִיּוֹן לָתֵת ist ein sekundärer Bestandteil des Textes, der entweder eine Variante oder eine Korrektur zu כָּל־אֲבֵלִים לָשׂוּם ausmacht (Duhm, Cheyne); dass v. 2b nur die Trauernden Zions meint, ist ohne die Glosse klar. *Ihnen zu geben* פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר, ein Wortspiel: *Putz* (oder *Schmuck*) *statt Schmutz*, eigentlich Kopfbund, wie ihn der Glückliche trägt vgl. v. 10, statt Asche, die der Trauernde und Unglückliche auf sein Haupt streut vgl. II Sam 13 19 Hes 27 30. *Öl der Freude statt Trauerhülle;* l. mit Umstellung der beiden Wörter מַעֲטֵה אֵבֶל (Bickell, Cheyne, Oort, Duhm, Kittel), da das ἅπ. λεγ. מַעֲטֵה weder zu תְּהִלָּה noch zur Parallele רוּחַ כֵּהָה passt. Mit Öl salbt man sich am festlichen und fröhlichen Tage vgl. Am 6 6 Ps 45 8 23 5 Lk 7 46, s. auch Jes 57 9. *Lobpreis* d. h. fröhlicher Lobgesang *statt verzagten Geistes* d. h. trüber düsterer Stimmung; zu כֵּהָה, eigentlich verlöschend, vgl. 42 3. Die Benennung der Bewohner Zions in der glücklichen Zukunft als *Terebinthen* oder *Eichen* d. h. immergrüne, starke Bäume *der Gerechtigkeit* wird sich doch nach dem aus 60 21 aufgenommenen folgenden Parallelgliede halten lassen (vgl. auch das gleiche Bild Jer 17 8 Ps 1 3 92 13 f.), sodass weder Änderung von אֵילֵי in יַלְדֵי („Kinder der Gerechtigkeit“ de Lagarde vgl. 57 4), noch in שְׁתִלֵי („Setzlinge“ vgl. Ps 128 3 Cheyne) angezeigt ist. 4a Der Gerechtigkeit der Juden und der Verherrlichung Zions entspricht, was das Gnadenjahr bringt: das Wiedererstehen der seit Alters in Trümmer liegenden Bauten, vgl. 49 8 58 12.

4b—6 die dritte Strophe: die privilegierte Stellung der Juden in der Welt; den Heiden gegenüber stehen sie wie die Priester den Laien gegenüber.

Wohl sind nicht alle Juden wirklich Priester (vgl. 66 21), aber sie alle bilden wegen ihrer engen Beziehung zu Jahwe die priesterliche Dynastie der ganzen Welt (Ex 19 6 vgl. I Pt 2 9) und führen als solche ein herrliches Leben: die Heiden sind ihre Knechte und der Reichtum der Welt steht zu ihrer Verfügung; vgl. schon 49 22 f., dann 60 5–16 62 11 f., ferner Hag 2 7 f. Sach 8 23. 4[b] nimmt variierend v. 4[a] auf. **5** וְעָמְדוּ *sie stehen da* wie die Diener angesichts ihrer Herren und ihres Befehls gewärtig. בְּנֵי נֵכָר vgl. 60 10. **6** Zu מְשָׁרְתֵי *Diener* vgl. 60 7 10, hier ist es parallel zu כֹּהֲנֵי schon vom priesterlichen Dienst gebraucht wie Jo 1 9 2 17 Jer 33 21. Zu חֵיל גּוֹיִם s. 60 5 11. Das singuläre תִּתְיַמָּרוּ leitet man von ימר = מור (vgl. das fragliche Hiph. הֵימִיר Jer 2 11) ab: ihr vertauscht euch = *ihr werdet eintreten in* (בְּ) *ihre Herrlichkeit*; Grätz u. a. lesen nach Ps 94 4 תִּתְאַמְּרוּ *ihr spielt die Herren* (Emire) *mit ihrer Herrlichkeit*, doch erscheint Cheynes Änderung nach Prv 25 6 (vgl. mit Jes 63 1) in תִּתְהַדָּרוּ *ihr werdet euch schmücken mit ihrer Herrlichkeit* (= mit ihrem Reichtum) noch besser, da diese Konjektur durch die Vergleichung des θαυμασθήσεσθε der LXX mit θαυμάσεις für תֶּהְדַּר in Lev 19 15 (LXX) empfohlen wird.

7 8 die vierte Strophe: Das Glück der Zukunft eine zwiefache Vergeltung der in Vergangenheit und Gegenwart erlittenen Schmach. **7** Der Text von v. 7[a] ist kaum in Ordnung, s. Ryssel bei Kautzsch. Mit leichten Änderungen erhält man folgenden annehmbaren, wenn auch nicht völlig befriedigenden Text: *Weil ihnen Schmach in doppeltem Masse wurde* l. תַּחַת כִּי בָּשְׁתָּם מִשְׁנֶה *Und Spott und Hohn* (l. וָרֹק für יָרֹנּוּ nach 50 6 mit Klostermann, Cheyne) *ihr Teil war, Darum* u. s. w. Aus בְּאַרְצָם *in ihrem Lande* ist nicht zu folgern, dass alle Juden noch fern von ihrer Heimat sind, sondern dass die Vergeltung dort ihnen zu teil wird; es handelt sich um die ungerechte Beraubung, die sie in der Fremde und im Lande einst und jetzt erdulden mussten. Doppelt soll dafür die Entschädigung sein. Zu dieser Anschauung vgl. Sach 2 12; zu שִׂמְחַת עוֹלָם s. 35 10 51 11. **8** zeigt, dass v. 7 mit seinen Suffixen in der 3. Pers. Plur. schon Jahwes Rede war. Jahwes Gerechtigkeit manifestiert sich in dieser Vergeltung (v. 7–8[b]). Für בְּעוֹלָה („Raub am Brandopfer") l. בְּעַוְלָה 59 3; dem frevelhaften Raub, den die Völker an den Juden übten, setzt Jahwe *ihren Lohn* (vgl. 40 10 62 11), den er *redlich* (בֶּאֱמֶת) bezahlt, und *den ewigen Bund* (59 21) gegenüber, den er ihnen gewährt (vgl. 55 3).

9—11 (ausgenommen v. 10) die fünfte Strophe: Die von Jahwe gesegneten Juden erregen die Bewunderung der Welt. וְנוֹדַע ist hier soviel als *berühmt sein* vgl. 12 5 und יַכִּירוּם soviel als *ihnen die Anerkennung zollen*, das Suff. nimmt das Subj. des folgenden Satzes vorauf vgl. Ex 2 2[b] Gen 1 4 u. s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 h.

10 ein Jubelruf über das erfahrene Heil, den nicht der Prophet, sondern das Volk (resp. Zion) spricht, zu vergleichen mit jenem Danklied 12 1 2. Er unterbricht den Zusammenhang von v. 9 und 11 und ist daher demselben fremd (Duhm, Cheyne). Stammen die drei Distichen vom Dichter von Cap. 61 f., so dürfte ihr ursprünglicher Platz hinter 62 12 sein (Cheyne), doch können sie ebensogut ein von einem Spätern an den Rand gesetztes Citat sein. Zu dem Bilde des Anziehens der Kleider des Heils vgl. v. 3 59 17 Ps 132 9 16. צְדָקָה ist hier synonym mit dem parallelen יֶשַׁע = *Heil.* Da das Verb יעט nicht vorkommt, ist יַעְטֵנִי, Imperf. Hiph. von עָטָה, *er hüllt mich ein* zu punktieren (vgl.

Ps 84 7 und s. bei Kautzsch). Möglich ist es auch, dass das י von עטני mit dem ה von יכהן, die bei Stichenschreibung am Rande untereinander zu stehen kamen, den Platz zu wechseln hat, sodass wir das für die erfahrene Rettung besser passende Perf. הֶעֱטָנִי bekommen. Für das unmögliche יְכַהֵן, das nur „Priesterdienste verrichten" bedeutet, ist ohnehin יָכִין (= *der herrichtet* den Kopfbund) längst als notwendig erkannt (s. Ryssel bei Kautzsch). Zu כֵּלֶיהָ, dem *Brautstaat*, vgl. Gen 24 53 Dtn 22 5.

11 der Grund von v. 9: Denn Jahwe lässt, damit Israel berühmt werde (v. 9), *Gerechtigkeit* (vgl. v. 3, nicht = Heil wie in v. 10) und *Ruhm* (v. 3) so sicher und so reichlich sprossen, wie die Erde ihre Gewächse. נֶגֶד כָּל־הַגּוֹיִם *vor allen Völkern* erinnert deutlich an בַּגּוֹיִם, בְּתוֹךְ הָעַמִּים und כָּל־רֹאֵיהֶם in v. 9 und zeigt, dass v. 11 ursprünglich v. 10 nicht vor sich hatte.

62 1–3 die sechste Strophe: Unablässig will der Prophet seine Stimme erheben, bis die Zeit des Heiles kommt. Dass Jahwe hier spreche, ist aus dem Verb אֶחֱשֶׁה, das sonst öfter von Jahwe gebraucht ist (42 14 57 11 64 11 65 6), nicht zu erschliessen; denn v. 2 f. ist von Jahwe in der 3. Pers. die Rede und die Stellen 57 11 64 11 sagen ja ein Schweigen Jahwes in der Gegenwart aus, womit dann 62 1, von Jahwe verstanden, im Widerspruch wäre. Der Redende ist der Prophet; er schweigt nicht, tröstet die Trauernden mit der nahen Gnadenzeit, droht den Gottlosen mit dem Tag der Rache und erinnert Jahwe an seine Verheissungen. **1** Der Grund seines unablässigen Redens ist Zion, dessen Herrlichkeit das Ziel all seiner Wünsche, und die Gewissheit, dass das Heil sicher kommt. צִדְקָהּ, Zions *Recht*, d. i. das ihm gebührende Recht, das jetzt verdunkelt ist, aber sich glänzend offenbaren muss, also sein Heil, ähnlich wie 41 2. **2**ᵃ וְרָאוּ wörtlich: *sodass dann sehen* giebt die Folge des Aufgangs des Heils, führt also v. 1ᵇ aus. Zur Sache vgl. 60 3 61 9.

2ᵇ ist eine Glosse (Duhm, Cheyne). Einmal fehlt der Parallelismus der Glieder, dann nennt der Prophet nachher v. 4 im Widerspruch mit v. 2ᵇ selber den neuen Namen; v. 2ᵇ wird daher als Glosse zu v. 4 gehören, um zu sagen, dass v. 4 nicht buchstäblich zu nehmen sei und der Name des neuen Jerusalems weder חֶפְצִי־בָהּ v. 4, noch יַהְוֶה שָׁמָּה Hes 48 35 sein, sondern, jetzt noch ein Geheimnis, einst von Jahwe selber *bestimmt* (נָקַב vgl. Gen 30 28) werde; vgl. Apk Joh 2 17 3 12.

3 setzt v. 2ᵃ fort: die Völker sehen Zions Herrlichkeit, es ist eine *Prachtkrone* und ein *Königsturban* (l. צְנִיף mit Ḳĕrē) *in Jahwes Hand,* nicht etwa, wie sich bisweilen auf dem Kopfe heidnischer Gottheiten die Mauerkronen ihrer Städte abgebildet finden, auf seinem Haupte. Jerusalem dient Jahwe zum Ruhm (60 21 61 3) und ist die Residenzstadt seiner Königsherrschaft über die Welt.

b) 62 4–9 Die Gewissheit des Kommens des Heils. Drei Strophen zu je fünf Langzeilen im sog. Ḳīnametrum; vgl. auch Budde ZATW 1891, 241.

4 5 Die erste Strophe: Jahwe wird Jerusalem wieder annehmen und sich über dasselbe freuen, wie ein Bräutigam über seine Braut; vgl. 49 14–21 54 1–8, welche Stellen hier nachgeahmt sind. **4** Der zweite Teil der ersten Langzeile (bis שְׁמָמָה) ist zu lang, daher mit Budde, Duhm, Cheyne לֹא־יֵאָמֵר עוֹד als unnötige und falsche Wiederholung zu entfernen; ferner ist mit Lowth u. a. nach 54 1 שֹׁמֵמָה = *Einsame* (d. h. von der Bevölkerung verlassene) statt שְׁמָמָה „Wüstenei" zu punktieren, wie der Gegensatz בְּעוּלָה (s. dazu ebenfalls 54 1)

deutlich zeigt. עֲזוּבָה und חֶפְצִי־בָהּ kommen als wirkliche Eigennamen vor I Reg 22 42 II 21 1, hier sollen sie nur, wie bei den Namen für das Land, den Gegensatz zwischen jetzt und dereinst scharf hervorheben. In v. 4^b^ wird v. 4^a^ wiederholt, wie in 60 20 der Inhalt von 60 19. **5** Obschon es möglich ist, Komparativsätze einfach nebeneinander zu stellen (s. Ges.-Kautzsch[26] § 161 a), bleibt es sehr fraglich, ob hier v. 5^a^ ein solcher Fall vorliegt, da die entsprechende Zeile v. 5^b^ ganz anders gebaut ist. Am einfachsten sieht man י von יבעל als Dittographie des vorangehenden י an und liest parallel zu וּמְשׂוֹשׂ den Infin. constr. בְּעֹל; die von de Lagarde, Ryssel davorgesetzte Vergleichungspartikel כְּ ist durchaus unnötig (vgl. v. 5^b^), der Infin. mit den beiden darauffolgenden Nomina (= Subj. und Objekt, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 115 h) beschreibt schon die Art des Verb. fin., sodass „in der Art, wie" soviel ist als: *Wie der Jüngling die Jungfrau freit.* Da die Söhne doch nicht die Mutter freien, ist für יִבְעָלוּךְ בָּנָיִךְ zu lesen: יִבְעָלֵךְ בֹּנֵךְ = *freit dich dein Erbauer,* vgl. Ps 147 2 (Oort, Duhm, Cheyne, s. auch Ryssel bei Kautzsch).

6 7 Die zweite Strophe: Der Prophet fordert die von Jahwe über Zions Mauern bestellten Wächter auf, sich keine Ruhe zu gönnen und auch Jahwe unaufhörlich daran zu erinnern, dass er Jerusalem verherrliche. Zum Gedanken vgl. 49 16 und Sach 1 12–17, Stellen, die hinter dem Verf. unserer Verse liegen. **6^a^** redet Jahwe, auch hier fehlt die Einführung wie 61 7 f. Die *Wächter,* die er *über die Mauern* Jerusalems bestellt hat, d. h. denen er den Auftrag erteilt hat, immer und immer wieder vor ihm das Postulat des Aufbaues der jetzt in Trümmern liegenden Mauern zu erheben, nennt dann der Prophet in der dritten Zeile (v. 6^b^) מַזְכִּירִים אֶת־יַהְוֶה *Erinnerer Jahwes.* Unter diesen sind nicht Propheten, also Genossen des Propheten, die Jahwe als „Wächter über die Mauern" bestellt hätte und denen unser Prophet Ratschläge erteilte, sondern himmlische Wesen, Engel aus der Umgebung Gottes, himmlische Beamte zu verstehen. Wie ein irdischer König von einem Hofstaat umgeben war, so war es im Himmel (vgl. I Reg 22 19–23); aber zu der Unterscheidung bestimmter Beamtungen unter den Himmlischen kam es erst mit dem Exil vgl. den מַזְכִּיר עָוֺן Hes 29 16 und הַשָּׂטָן Sach 3 1 f. So hat nach unserer Stelle Jahwe bestimmte Beamte beauftragt, ihn an die Mauern Jerusalems zu erinnern, wie jener Perserkönig einen Sklaven hatte, der ihm täglich zurufen musste: Gedenke der Athener!; sie sollen die fürbittenden Schutzengel für die Mauern Jerusalems sein, wie es bald solche Schutzengel der einzelnen Völker (z. B. Dan 10 13 21) und Personen (vgl. z. B. Hi 33 23, Raphael im Buch Tob, Mt 18 10) gab, s. Duhm zu d. St. und m. Gesch. d. isr. Rel.[3] § 66, S. 287. אַל ohne Verb, wie II Sam 1 21 und Ps 83 2 (in ganz gleicher Formel), s. Ges.-Kautzsch[26] § 152 g. **7** Die erste Zeile schliesst mit יְכוֹנֵן. Das letzte Ziel ist: Jerusalem, der Ruhm Jahwes auf Erden. Bemerkenswert ist, wie Duhm hervorhebt, der Unterschied im Verhalten Jahwes gegen das Volk nach Dtjes und nach unserem Propheten: dort Jahwes brennender Eifer, das Heil sofort zu bringen, und die gleichgiltigen Zweifel der Exulanten, hier der sehnsüchtige Ausblick des Volkes nach dem Heil und die ruhige Zurückhaltung Jahwes, da seine Zeit noch nicht gekommen ist.

8 9 Die dritte Strophe: dass das Heil aber kommen wird, dafür bürgt Jahwes Schwur, fortan Jerusalem vor räuberischen Überfällen durch seine Feinde zu schützen. 8 Die *Feinde* Jerusalems und *die Fremden* sind die Jerusalem feindlichen Nachbarn, die Samaritaner und ihre Genossen, die ganz oder halb Nichtisraeliten waren (vgl. Neh 4 9). *Bei seinem starken Arme,* d. h. so wahr er die Kraft zu helfen hat, *schwört* Jahwe, vgl. 45 23 54 9. Zu אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ vgl. 47 15. 9 Nur die Schreibung מְאַסְפָיו, Partic. Pi., ist richtig; das Suff. in v. 9a bezieht sich auf דָּגָן (v. 8a), in v. 9b auf יַיִן (v. 8b). Das *Jahwe-Preisen* und *In meinen heiligen Vorhöfen* setzt den Bestand des Tempels voraus und spricht von den Festfeiern im Tempel, an denen man vor Jahwe sich freute, für die neuen Gaben ihm dankend, vgl. Dtn 12 17 f. 14 22–26 16 9–17.

c) 62 10–12 Aufforderung an die Bewohner Jerusalems, den Weg zu bereiten für die Heimkehr der ganzen Diaspora.

Das Gedicht ist in den gleichen Langzeilen, wie v. 4–9, abgefasst; aber die beiden Strophen sind vierzeilig. Die Menge der Reminiscenzen und Citate aus Dtjes (vgl. 40 3 9 10 49 22 48 20) schadet der Klarheit. So viel man sehen kann, sollen die Jerusalemer, die noch in geringer Zahl sind, selber den Weg für die heimkehrenden Exulanten bereiten und kommt mit diesen Zions Heil, d. h. seine herrliche Glanzzeit. Bei Dtjes dagegen sollen ganz andere den Weg bereiten (40 3) und erhebt Jahwe den Völkern das Panier (49 22), wie er auch selber an der Spitze seines Volkes durch die Wüste nach Jerusalem zieht (40 10). Nach unserem Verf. ist der Tempel schon da und zwar als Jahwes Sitz (60 13 66 6), wenn ihm auch noch die Verherrlichung durch Jahwes sichtbare Gegenwart fehlt (vgl. 57 15 und 60 19f.).

10 Die *Thore,* durch welche die Angeredeten ziehen sollen, sind nicht die Thore Babels, sondern Jerusalems. Dort und vor der Stadt sollen die Jerusalemer die Wege zum Empfang des Volkes in Stand stellen; zu v. 10bα vgl. auch 57 14. Zu der dritten Zeile v. 10bβ fehlt der Schluss (Budde, Duhm, Cheyne); man könnte etwa ergänzen: dass sie den Sammelpunkt finden. 11aα הִשְׁמִיעַ ist absolut: Jahwe hat bis ans Ende der Welt eine Meldung ergehen lassen, scil. die Verkündigung von dem Anbruch des Heils und den Aufruf zur Heimkehr nach Zion.

Mit 11aβ beginnt die neue Strophe, die aber nicht den Inhalt der Meldung von v. 11aα giebt, sondern mit neuer Aufforderung (wie v. 10) anfängt. Trotzdem Zions *Heil,* nicht Jahwe, kommt, sagt doch v. 11b *sein,* nämlich Jahwes, *Lohn,* genau nach 40 10 citierend; man darf aber deshalb nicht מוֹשִׁיעֵךְ, dein Heiland, lesen. 12 Wiederum die so beliebte Namengebung (vgl. v. 4). לָהֶם scil. den Heimkehrenden sagt man *„das heilige Volk“* vgl. zu 61 6, *„die Erlösten Jahwes“* vgl. 35 10 51 10 und s. 48 20; Zion aber, das hier wieder angeredet ist (לָךְ), heisst: *„Gesuchte, nicht verlassene Stadt“* (vgl. v. 4), d. h. Stadt mit reichem Verkehr im Gegensatz zur Gegenwart (60 15). נֶעֱזָבָה ist 3. Pers. fem. Perf. in der Pausa, also לֹא 'נ ein Relativsatz, s. Ges.-Kautzsch26 § 152 a N. 2.

Dass Capp. 61 f. in die Zeit vor dem Mauerbau Nehemias gehören, ergiebt sich deutlich aus 62 6 (vgl. 61 4). Dass aber der Tempel Serubbabels bereits besteht, beweisen die heiligen Vorhöfe, in denen die Juden ihre Feste feiern (62 9). Übrigens führen die Citate aus Cap. 40—55 und die Nachklänge aus Sacharja, sowie die Bemerkung über Getreide- und Weinernte und die räuberischen Überfälle (62 8f.) von selbst in die Zeit, da, die Landschaft Juda von den Zurückgekehrten wieder, wenn auch noch spärlich (62 4 12)

besiedelt war. Gerade die Schwierigkeiten und Anfeindungen, denen die Bewohner ausgesetzt sind, lassen sich am besten aus der schwierigen Lage verstehen, in welcher sich Jerusalem vor der Ankunft Nehemias befand. Auch Capp. 61 f. stammen daher aus der Mitte des fünften Jahrh. v. Chr.

8) 63 1–6 Der Tag der Rache Jahwes.

Dieser Abschnitt ist nicht etwa ein isoliertes Stück, sondern schliesst sich eng an die beiden vorangehenden Capitel an, die das Glück Zions in der kommenden Gnadenzeit schildern. Die Kehrseite davon ist nämlich das Gericht über die Völker, die Rache an den Feinden Zions (vgl. 61 2). Die dramatisch lebendige Darstellung (vgl. dazu Ps 24 8 10) setzt in dem Moment ein, wo Jahwe als Sieger nach vollzogenem Gerichte in Jerusalem einzieht: Der Prophet erblickt eine einzelne majestätische Gestalt in von Blut gerötetem Gewande daherschreiten; auf die in der Verwunderung seinen Lippen entschlüpfte Frage: wer das wohl sei? wird ihm die kurze Antwort, dass es Jahwe, der mächtige Retter, ist. Jetzt wagt der Prophet direkt die Frage nach der Ursache der blutigen Färbung des Gewandes zu stellen und erhält darauf die Erklärung (v. 3–6): Der Tag der Rache, die notwendige Voraussetzung der Errettung, ist gekommen und nun vorüber, die Feinde Jerusalems sind vernichtet.

In 63 1–6 liegt somit ein Seitenstück vor zu Hes 38 f. Jo 4 11^b–16, bes. v. 13, Jes 10 5–34 (vgl. dazu oben Schlussbem. S. 110) u. s. w., und der Verf. verbindet mit der Anschauung seines Meisters Dtjes, dem er in Cap. 61 f. vor allem folgte, der aber nicht von einer Zertretung der Völker durch Jahwe, sondern von einer Bekehrung derselben zu Jahwe geredet hat, mit derjenigen Hesekiels.

An diesem Verständnis darf der Text von v. 1 mit den Namen *Edom* und *Boṣra* nicht hindern; denn obschon er offenbar schon lange so, wie er jetzt lautet, gelesen wurde (s. 34 6–8), kann er auf Richtigkeit nicht Anspruch erheben. Zur Emendation zwingt nicht blos das Ganze des Abschnittes, der so sichtlich das Gericht über die Völker überhaupt (und nicht über Edom allein) geben will, dass Cheyne zu der Erklärung gegriffen hat, Edom sei als Typus der Feinde Israels zu fassen, sondern auch schon die einfache Betrachtung des Wortlautes von v. $1^{a\alpha}$ (s. die Erklärung). Zu allem kommt noch hinzu, dass die Änderung eine überaus leichte ist, und dass man sich ohne dieselbe fragen müsste, warum das Gericht nicht über die viel näher gelegenen Edomiter ergehe, da diese seit Sacharjas Zeit im Negeb, im Süden Judas, eingedrungen sind (vgl. Sach 7 7 und C. C. Torrey The Edomites in Southern Juda im Journal of Bibl. Literat. 1898, 16—20).

Das Metrum ist das der Doppelzeilen, wie zuletzt in 61 1—62 3; eine besondere Gruppierung in Strophen tritt nicht hervor, sicher aber fehlt am Ende ein Stichos.

1^a *Wer ist's, der da daher kommt gerötet, Röter die Kleider als ein Winzer, Wer ist's, majestätisch in seinem Gewande, Einherschreitend in der Fülle seiner Kraft?* Mit de Lagarde, Oort, Duhm, Gunning (vgl. auch Kuenen Hist.-krit. Einl. § 49, Anm. 5) ist מְאָדָּם (Na 2 4) und מִבֹּצֵר zu lesen, da man einem Unbekannten in Jerusalem nicht sofort ansieht, dass er von Boṣra kommt, oder da, wer schon weiss, woher Jahwe kommt, schwerlich noch die Frage von v. 2 an ihn zu stellen hat. Übrigens ist auch nachher nicht von Edom, sondern nur von den Völkern (v. 3 6) die Rede. Die neuerdings von Gressmann und Littmann gegen diese Emendation wieder erhobenen Einwände wiegen zu leicht; denn dass ein Wortspiel von אֱדוֹם und אָדֹם, von בָּצְרָה und Weinkeltern „sicher beabsichtigt“ sei, wäre erst zu beweisen, und wenn man zu gleicher Zeit sagt, statt בֹּצֵר *Winzer* erwartete man v. 1 דֹּרֵךְ *Kelterer,* so muss dies Wortspiel überhaupt sehr weit her sein. בֹּצֵר, ursprünglich nur den Traubenlesenden bedeutend, hat den allgemeinen Sinn von *Winzer* bekommen,

und der Winzer besorgt auch das Keltern. Bei הָדוּר denkt DUHM an die Grundbedeutung des Wortes: geschwellt, und erklärt: mit aufgeschwelltem, durch den Luftzug bei rascher Bewegung aufgeblähtem Mantel. Das erscheint etwas gesucht, obschon die gewöhnliche Deutung: *pomphaft, herrlich*, etwa mit gehobener Brust im Gefühl des Sieges, auch ihre Schwierigkeiten hat. Für das unhaltbare צֹעֶה (= *sich krümmend* 51 14) ist צֹעֵד *einherschreitend* (Jdc 5 4 II Sam 5 24) zu lesen (so die meisten Ausleger seit LOWTH, vgl. SYMMACHUS βαίνων, Vulg. gradiens). 1b Die Antwort des gewaltigen Kriegers fällt durch das בְּ vor צְדָקָה und die Kürze des zweiten Stichos auf; lässt man בְּ nach LXX aus, so kann man übersetzen: *Ich bins, der Gerechtigkeit* (vielleicht im Sinne von *Heil*) *verheisst* (vgl. 45 19: דֹּבֵר צֶדֶק), *Der Macht hat, zu helfen;* noch besser entspricht dem Zusammenhang CHEYNES Konjektur נֶהְדָּר für מְדַבֵּר und die Einsetzung von כֹּחַ nach רַב: *Ich bins, der sich herrlich erweist in* (Übung der) *Gerechtigkeit* vgl. 5 16b, *Der grosse Macht hat, zu helfen.* In der neuen Frage 2 ist für לִלְבוּשֶׁךָ, dessen לְ in den Versionen nicht wiedergegeben ist und אָדֹם neutrisch zu nehmen zwingt, entweder nur לְבוּשֶׁךָ (ל ist zweimal geschrieben, DUHM, GRÄTZ) oder מַלְבוּשֶׁךָ (s. v. 3, מ ist in ל verdorben, HOUBIGANT, LOWTH, CHEYNE) zu lesen: *Warum ist rot dein Gewand Und deine Kleider wie die eines Keltertreters?* 3 beginnt die Antwort Jahwes, die schildert, was er gethan hat; daher sind die Imperfekte überall, wie die abgekürzte Form וַיֵּז zeigt, mit Waw consec. zu lesen (v. 3 5 6). פּוּרָה, *Kelter, Kufe*, kommt noch Hag 2 16 vor; zu dem Bilde vgl. Thr 1 15 Jo 4 13. לְבַדִּי *allein* hat Jahwe das Gericht gehalten, wie v. 5 dann genauer ausführt; kein Cyrus war jetzt dabei und kein Volk hat eingegriffen, wie etwa früher die Assyrer und Chaldäer seine Werkzeuge waren; das Endgericht vollstreckt Jahwe allein und das Objekt sind die Völker (עַמִּים vgl. v. 6). Für die Unform אֶגְאָלְתִּי l. גֵּאַלְתִּי (Mal 1 7); das א verdankt seinen Ursprung der gleichen Auffassung, wie die Punktation der Imperff. mit blossem וְ, nämlich der Deutung auf die Zukunft, nach welcher man אֶגְאַל lesen sollte (s. GES.-KAUTZSCH[26] § 53p N. 1). 4 Nähere Erklärung des Thuns Jahwes: er nahm die längst beschlossene Rache (61 2) und brachte die Erlösung; die Rache dauert einen Tag, das Heil ein Jahr, das kein Ende nimmt. גְּאוּלַי leitet man besser von dem Abstraktum גְּאוּלִים *Erlösung*, als von dem Partic. pass. גָּאוּל ab. Zu dem *Erlösungsjahr* vgl. die Bestimmungen über das Jobeljahr Lev 25 28-34 47-55. 5 fügt, wie v. 6, die Auslegung von v. 3 an; diese Wiederholung zeigt, dass sich auch hier (vgl. Vorbem. zu Cap. 60) der Verf. nicht auf der Höhe seines dramatischen Anfanges zu halten weiss. Die genaue Parallele zu 59 16 könnte der Grund sein, dass einige MSS und Ausgaben für וַחֲמָתִי auch hier וְצִדְקָתִי haben; doch ist es auch möglich, da חֲמָתִי schon zweimal (v. 3 und v. 6) erscheint, dass וְצִדְקָתִי das ursprüngliche ist (DÖDERLEIN, CHEYNE). 6 Für אֲשַׁכְּרֵם l. אֲשַׁבְּרֵם mit ב, wie die babylonische Lesart ist; so auch manche Handschriften, LXX etc. נִצְחָם hat denselben Sinn wie in v. 3: *ihren Saft* scil. ihr Blut. Das Stück ist unvollständig, da der Parallelstichos zu v. 6b fehlt.

Die enge Zusammengehörigkeit von 63 1-6 mit Cap. 61 f. (s. die Vorbem. zu 63 1-6) schliesst eine andere Entstehungszeit als die von Cap. 61 f. aus. Die Vermutung GRESS-

MANNS, 63 1–6 könnte selbst erst dem zweiten Jahrh. angehören. ist daher durchaus zurückzuweisen, sie beruft sich auch zumeist auf die unhaltbare Lesung der Mas. in 63 1aα. Zu 63 1–6 vgl. auch WINCKLER Altorient. Forsch. I, 344—346.

9) 63 7—64 11 Bitte an Jahwe um Erweis seiner früher so herrlich bewährten Liebe zu Israel.

Die Verschiedenheit des Metrums zerlegt das inhaltlich zusammengehörige Stück in zwei Teile: 63 7–14 und 63 15—64 11; die von DUHM und CHEYNE vorgeschlagene Abgrenzung der beiden Stücke zwischen 63 16 und 63 17 hat gegen sich, dass nur mit Schwierigkeiten auch 63 15f. dem Metrum von 63 7–14 gleichförmig gemacht werden kann (s. zu 63 15 f.). Über die Herkunft des Stückes s. Schlussbem.

a) **63 7–14 Wehmütiger Lobpreis Jahwes für die einst dem Volke erwiesenen Wohlthaten, an denen es jetzt der Sünde des Volkes wegen fehlt.** Vier Strophen, bestehend aus je fünf Langzeilen; für v. 7–12a vgl. schon BUDDE ZATW 1891, 241 f.

7—9aα (bis צָרָתָם) die erste Strophe. Danksagung für Jahwes Gnadenerweisungen an Israel findet sich sehr häufig in alttestamentlichen Gebeten, vgl. z. B. Neh 9 5–31. 7 *Die Gnaden Jahwes will ich preisen, Die Ruhmesthaten Jahwes* (vgl. 60 6), *Gemäss* (zu כְּעַל s. 59 18) *allem, was uns erwiesen hat Jahwe gross von Güte, Was er uns erwiesen nach seiner Barmherzigkeit Und der Fülle seiner Gnaden.* Nach LXX ist mit DUHM, CHEYNE das וְ vor רַב־טוּב zu tilgen; ebenso ist לְבֵית יִשְׂרָאֵל eine das Metrum störende Glosse, die zu רַב־טוּב nach dessen Abtrennung von יהוה hinzugefügt wurde (BUDDE, DUHM, CHEYNE); die Folge dieser Glosse war dann auch die Schreibung גְּמָלָם für ursprüngliches, noch von LXX bezeugtes גְּמָלָנוּ. 8 Mit וַיֹּאמֶר wird גְּמָלָנוּ fortgesetzt und exponiert: diese Darlegung der Wohlthaten Jahwes beginnt mit der Entstehung des Volkes. *Er sprach: Sicherlich* (אַךְ = in jedem Fall, d. h. mindestens dies ist wahr, wenn alles andere in Zweifel gezogen werden kann, vgl. auch 14 15), *mein Volk sind sie, Söhne, die nicht treulos* (שִׁקֵּר absol. = die Treue brechen) *werden.* Zu dieser sicheren Erwartung Jahwes vgl. aber 1 2–4 30 9. Zu 8b = *Und wurde ihnen zum Retter* gehört als zweites kleineres Glied der letzten Zeile der Anfang von 9: *Aus aller ihrer Drangsal,* vgl. LXX, nach der auch מִכָּל־צ׳ für בְּכָל־צ׳ zu lesen sein wird (DUHM, CHEYNE). Nur so wird auch das Folgende verständlich.

9a (von לֹא an) —10 die zweite Strophe: Da Israel trotz aller Liebe und Hilfe, die es erfuhr, gegen Jahwe widerspenstig war, wurde Jahwe aus seinem Freunde sein Feind. 9 Nach LXX ist צִר resp. צִיר (s. 57 9 vgl. 18 2) für צָר und וּמַלְאָךְ im stat. abs. zu lesen und לֹא nicht mit Ḳerē in לוֹ zu verwandeln (so schon HORSLEY [† 1793], dann OORT, BUDDE, DUHM, CHEYNE): *Nicht ein Bote oder Engel, Sein Angesicht rettete sie* (dem Pluralsubj. פָּנָיו konform, wird auch mit BUDDE und CHEYNE הוֹשִׁיעָם zu punktieren sein). Nicht bloss einen Boten und Stellvertreter sandte Jahwe, sein Angesicht, womit in v. 9aβ הוּא *er selber* in Parallele steht, war ihnen gegenwärtig. Diese Gegenüberstellung von Bote und Engel einerseits und Jahwes Angesicht andrerseits zeigt, dass מלאך י׳ nicht mehr wie früher (vgl. z. B. Ex 23 20f.) die Repräsentation Jahwes, sondern einen Stellvertreter und dass Jahwes Angesicht soviel wie Jahwe selber be-

deutet; immerhin wird man 'פְּנֵי י und יְהוָה nicht durchaus als identisch verstehen dürfen, aber irgendwie drückt es doch seine persönliche Gegenwart aus, vgl. zu 59 2 und s. Ex 33 14, welche Stelle dem Verf. vorschwebt. Bestätigt wird die Richtigkeit dieser Lesung und Erklärung sowohl durch die folgende Parallelzeile: *In seiner Liebe und Erbarmung Erlöste er selber sie,* als durch die Unhaltbarkeit jeder andern Übersetzung („es war nicht Not, der Engel seines Angesichts half ihnen" oder „in aller ihrer Not war ihm [לוֹ] Not etc.") und die Unmöglichkeit der Verbindung מַלְאַךְ פָּנָיו, da wohl מַלְאַךְ יְהוָה und 'פְּנֵי י, aber nicht 'מַלְאַךְ פְּנֵי י vorkommt. 9[b] *Er hob sie empor und trug sie Alle Tage der Vorzeit* vgl. Dtn 32 11. 10 *Der heilige Geist* (so nur noch v. 11 und Ps 51 13), dem man *widerstreben* (vgl. Act 7 51) und den man selbst *betrüben* (Eph 4 30) kann, ist hier als ein selbständiges Wesen, als eine Art Hypostase gedacht, wohl fast zusammenfallend mit 'פְּנֵי י (v. 9); er that sich dem Volke Israel kund in der Leitung durch Mose und in dem Weissagen andrer Gemeindeleiter (vgl. Num 11 25-30 Dtn 34 9). Damals schon, in der ersten Zeit, begann des Volkes Widerspenstigkeit und wandelte sich Jahwe in ihren Feind, der gegen sie kämpfen musste (vgl. 43 27 f. 57 17 Dtn 32 19-26).

11 12 die dritte Strophe: Das längst entschwundene Glück der Zeiten Moses. 11 Von der ersten Langzeile v. 11[a] fehlen in LXX die beiden Wörter מֹשֶׁה עַמּוֹ, die jedenfalls nebeneinander im Satze unmöglich sind, aber auch einzeln durch ihre Stellung Bedenken erregen. Offenbar sind beide nicht ursprünglich, מֹשֶׁה ist Glosse zu רֹעֵה und עַמּוֹ zu צֹאנוֹ in v. 11[b]. Somit fehlt der zweite Teil der ersten Zeile; dass ein Subjektexplicitum weggefallen sei, kann man nicht annehmen, da die Stellung desselben keine richtige wäre, eher darf man mit Cheyne nach Dtn 32 7 etwa שְׁנוֹת דֹּר־וָדֹר einsetzen. Subjekt zu וַיִּזְכֹּר kann nur Israel sein; vielleicht ist aber die dritte Person erst durch die Glosse veranlasst und die erste Sing. oder Plur. (vgl. v. 7 oder v. 16) ursprünglich: *Da dachte es* (oder: *darum denke ich,* resp. *denken wir*) *der Tage der Vorzeit, Der Jahre der vergangenen Geschlechter* (vgl. Dtn 32 7). Die Fragen, welche diese Erinnerung nahelegte, giebt das Folgende: *Wo ist, der herauszog aus dem Meer Den Hirten seiner Herde?* scil. Mose aus dem יָם d. h. Nil (18 2 19 5) rettete. Für das schon grammatikalisch (Artikel und Suffix!) bedenkliche und sachlich unhaltbare הַמַּעֲלֵם l. nach LXX mit Oort u. a. הַמַּעֲלֶה, ebenso ist רֹעֵה nach LXX und Targ. trotz dem von der Mas. geforderten רֹעֵי (Hirten, wohl: Mose und Aaron, vgl. Ps 77 21) das Richtige; zu der Bedeutung von הַמַּעֲלֶה vgl. Gen 37 28. Den heiligen Geist brachte er unter die Israeliten (das Suff. von בְּקִרְבּוֹ bezieht sich auf צֹאנוֹ: in das Innere seines Volkes) durch die Sendung Moses zu ihnen, vgl. zu v. 10. 12 Die erste Zeile erinnert an die Ausrüstung Moses mit Wundermacht (vgl. den Gottesstab z. B. Ex 7 20 17 9) und die zweite an die Zerteilung der Wasser des Roten Meeres zum Durchzug der Israeliten (vgl. Ex 14 16 21 Ps 78 13). עוֹלָם macht den Vers zu lang und ist nach 55 13 entbehrlich, darum mit Duhm für sekundär anzusehen.

13 14 die vierte Strophe: Der Abschluss des Rückblicks auf die mosaische Wunderzeit. Der Text ist in Unordnung und lückenhaft und lässt sich nicht mehr sicher herstellen. Vermutlich lauteten die zwei ersten Zeilen mit Ver-

setzung von בַּמִּדְבָּר כַּסּוּס hinter תֵּרֵד (so Haupt, Cheyne) und mit der Verbesserung von לֹא in וְלֹא (nach LXX Duhm u. a.): *Der sie gehen liess durch Meerestiefen, Ohne dass sie strauchelten, Rindern gleich, die ins Thal hinabsteigen, Gleich einem Pferd in der Steppe.* Die תְּהֹמוֹת sind hier wie Ps 77 16 106 9 die Wasserfluten des Roten Meeres (über תְּהוֹם vgl. zu 51 9–11); die beiden Bilder vergleichen den Hinabstieg in das tiefgedachte Bett des Roten Meeres und den Heraufstieg aus demselben mit dem sicheren Auf- und Abstieg der Rinder zu höher und niederer gelegenen Weideplätzen und mit der freien Leichtigkeit, mit welcher das Pferd im Weideland sich bewegt; vgl. den ähnlichen Vergleich Ps 106 9. Mit רוּחַ beginnen die Trümmer der drei letzten Zeilen. Das Wort, auf welches sich das Suff. in תְּנִיחֶנּוּ bezieht, fehlt; es musste vorher von Israel die Rede sein. Ob תְּנִיחֶנּוּ in תַּנְחֶנּוּ zu ändern ist, lässt sich nicht mehr entscheiden: das erstere ist auf das *Bringen zur Ruhe* scil. in die מְנוּחָה d. h. gemäss Ex 33 14 Dtn 12 9 nach Palästina, das letztere auf *die Leitung durch den Geist Jahwes* (vgl. v. 10f.) zu deuten. Auch die Verteilung der Reste auf die drei Zeilen lässt sich nicht mit Sicherheit durchführen. Soviel aber sieht man, dass mit כֵּן die Zusammenfassung der vorangehenden Schilderung der Thaten Jahwes und zwar in direkter Anrede an Jahwe beginnt.

b) 63 15–64 11 Dringende und flehentliche Anrufung des göttlichen Erbarmens um sofortige Hilfe. Sieben (resp. sechs, s. zu 64 9–11) Strophen, bestehend je aus vier gewöhnlichen Distichen.

15 16 die erste Strophe: Die Bitte an Jahwe, seine Fürsorge seinem Volke doch nicht länger zu entziehen. **15** Die erste Zeile (= v. 15ᵃ; וְתִפְאַרְתֶּךָ ist nicht mit Duhm, Cheyne zu entfernen, um auch hier das Metrum von v. 7–14 zu lesen): *Blicke vom Himmel herab und schaue Von deiner heiligen und herrlichen Wohnung!* Jahwe hat sich in seine Wohnung zurückgezogen, die Sünden verhüllen ja gleichsam seinen Ausblick (vgl. 59 2) und darum geht ihm die Not des Volkes nicht zu Herzen, ist sein früheres Mitgefühl und sein Eifer nicht mehr wirksam (vgl. v. 15ᵇ). Die Wohnung Gottes זְבוּל, noch I Reg 8 13 II Chr 6 2, ist im Himmel (vgl. zu 57 15), wo man sie sich jedenfalls später als Palast nach dem Urbild des Zionstempels vorstellte (s. zu Ps 29 1 2). *Wo ist dein Eifer* (s. 59 17 9 7 37 32) *und deine Wunderkraft* (l. mit den alten Versionen und einigen MSS dem parallelen Singular gemäss וּגְבוּרָתְךָ statt des gewöhnlichen וּגְבוּרֹתֶיךָ *deine Krafterweisungen*), *Die Regung deines Mitleids* (vgl. 16 11) *und dein Erbarmen?* Die beiden letzten Worte des Verses schiessen über das Metrum hinaus, ebenso erhält man die beiden letzten Distichen und den Abschluss der Strophe in **16** ohne die Anfangsworte כִּי אַתָּה אָבִינוּ. Duhm und Cheyne haben nun diese beiden in das Metrum sich nicht schickenden Stücke als fünfte Langzeile (ersterer mit Hinzunahme von וְרַחֲמֶיךָ) betrachtet, zugleich die jedenfalls notwendige und von LXX an die Hand gegebene Verbesserung אַל־נָא תִּתְאַפָּק = *Halte dich doch nicht zurück,* d. h. dränge doch nicht gewaltsam dein Erbarmen zurück!, vornehmend. Aber auf diese Weise entsteht weder eine gute Langzeile, noch ein guter Zusammenhang; die beiden כִּי v. 16 sind störend und אַתָּה אָבִינוּ kehrt v. 16ᵇ (und 64 7) wieder. Da auch תִּתְאַפָּק 64 11 nochmals erscheint, ist die Annahme nicht gewagt, dass die Schluss-

worte von v. 15 samt dem Anfang von v. 16 die den Inhalt der Strophe in einen kurzen Seufzer zusammenfassende Glosse eines Lesers bilden, die in den Text geriet. Die beiden letzten Zeilen (כִּי אַבְרָהָם וגו׳) gehören zusammen und begründen die an Jahwe gerichtete Bitte um Erbarmen, das כִּי gehört zu beiden. Die Begründung stellt die Patriarchen und den wahren Vater Israels, Jahwe, einander gegenüber; von den ersteren erwarteten offenbar manche unter den Zeitgenossen des Verf. Hilfe, wahrscheinlich weil sie in diesen Ahnen halbgöttliche Wesen sahen und sie als solche verehrten, vgl. übrigens Mt 3 9: πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ, und die talmudische Lehre von dem Verdienste der Väter (זְכוּת אָבוֹת vgl. WEBER Jüd. Theol.[2] 292—297). Diesem Ahnenkult und dieser Antecipation der Lehre vom Thesaurus operum supererogationis gegenüber betont der Prophet, dass Jahwe allein der Vater des Volkes ist (vgl. v. 8), er allein also, im Gegensatz zu den nichts von den Nachkommen wissenden Ahnen, *ein Herz* für seine Not *haben* und *sein Erlöser* (41 14) sein kann (statt des Perf. יְדָעָנוּ ist das Imperf. יֵדָעֵנוּ zu lesen und das Suff. in יכירנו mit dem regelmässigen ֵ— [יַכִּירֵנוּ] zu punktieren; zu ָ— vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 60d).

17—19[a] die zweite Strophe: Klage über die Härte der Bestrafung durch Jahwe, die das Volk dazu treibt, irre zu werden, und ihm genaue Erfüllung der religiösen Pflichten und wahre Frömmigkeit fast unmöglich macht (vgl. 57 16[b] 64 5 7 und bes. Mal 3 14). **17** Das Imperf. in תַּתְעֵנוּ und תַּקְשִׁיחַ (nur noch Hi 39 16) ist zu beachten: *Warum lässest du uns abirren, Jahwe, von deinen Wegen* (vgl. 58 2), *Verhärtest unser Herz, dich nicht zu fürchten?* d. h. warum willst du, dass wir irre werden und unser Herz sich verhärte? שׁוּב absol. (vgl. Ps 90 13) = *Kehre um* d. h. schlage ein andres Verfahren ein *um deiner Knechte willen, Und der Stämme deines Erbes willen,* vor שִׁבְטֵי ist mit LXX des Metrums wegen לְמַעַן zu wiederholen (DUHM, CHEYNE). Die Israeliten sind eben doch Jahwes Diener und Eigentum, vgl. v. 8 47 6. **18** Der Text von v. 18[a] ist sicher verdorben; denn bleibt man beim jetzigen Wortlaut, so fehlt dem Verbum entweder das Subjekt oder das Objekt, je nachdem man עַם־קָדְשֶׁךָ auffasst: „dein heiliges Volk besass“ (was?) oder „sie (wer?) besassen dein heiliges Volk“. Die Änderung nach LXX: יָרַשְׁנוּ הַר־ק׳, = „wir besassen deinen heiligen Berg“, hilft wenig, da לְמִצְעָר, = „auf eine kleine Weile“, sehr unsicher ist. Man hat vielmehr mit GES.-BUHL[13] (s. v. מִצְעָר, wo aber צָעֲדוּ *einherschreiten, betreten* vorgeschlagen wird) die Wörter anders abzuteilen: לָמָּה צִעֲרוּ רְשָׁעִים קָדְשֶׁךָ *Warum verachten* (verkleinern, beschimpfen) *die Gottlosen deinen Tempel?* Zu לָמָּה vgl. v. 17, zu Pi. צִעֲרוּ vgl. das Aram. und das Kal צָעַר *gering sein* z. B. Jer 30 19, zu den רְשָׁעִים vgl. 57 20 und zu קֹדֶשׁ *Heiligtum* z. B. Ps 20 3, zum Inhalt aber bes. Mal 1 10–13. Ähnlich, doch sich weiter vom überlieferten Texte entfernend, liest CHEYNE: לָמָּה יִרְמְסוּ רְשָׁעִים מִשְׁכְּנֹתֶיךָ = Warum zertreten Gottlose deine Wohnungen? Nun entspricht v. 18[b] dem ersten Stichos (v. 18[a]) aufs beste; לָמָּה wirkt auch hier nach wie v. 16: *Warum zertreten* d. h. behandeln mit Geringschätzung (Jer 12 10 vgl. καταπατεῖν τὰ ἅγια I Mak 3 45 51 Mt 7 6) *unsere Widersacher dein Heiligtum?* Die *Widersacher der Frommen* sind auch Jahwes צָרִים vgl. 59 18 64 1. Nicht von Zerstörung, sondern von Verachtung des Tempels spricht der Vers, die „Gottlosen“, die die Frommen bedrücken

und vergewaltigen (57 1 58 3 4), ehren nicht in rechter Weise den Tempel und kümmern sich wenig um den Gottesdienst. Die „Gottlosen“ sind die den Gesetzestreuen feindliche, samaritanische „Partei“ mit ihren Anhängern in Jerusalem und der Nachbarschaft. Die Schlüsse, die man aus dem unverbesserten Texte für die Entstehungszeit von 63 7—64 11 gezogen hat, fallen dahin, s. Schlussbem. **19**[a] Dem Gebaren der „Gottlosen“ gegenüber stehen die Frommen da, als ob sie Jahwe ganz fremd wären und ihn nicht das Geringste angingen: *Wir sind solche geworden, über welche du von jeher* eig.: seit unabsehbarer Zeit *nicht herrschtest, Über welchen dein Name nie genannt war.* Die beiden Sätzchen von מֵעוֹלָם (wofür nicht mit Klostermann, Cheyne כְּמֵעוֹלָם zu lesen ist) an sind das Prädikat zu הָיִינוּ, zum zweiten vgl. Dtn 28 10 Jer 14 9.

63 19[b]**—64 3**[aα] die dritte Strophe: Sehnsüchtiges Verlangen nach Jahwes Erscheinen zum Gericht. **19**[b] לוּא (= לוּ wie 48 18) mit Perf., zum Ausdruck des Wunsches, das von der Zukunft Erhoffte möchte bereits eingetreten sein, zeichnet hier trefflich die ungeduldige Sehnsucht des Proph., der auch die Asyndese der Verba entspricht. Zum *Zerreissen des Himmels* vgl. 51 6. נָזֹלּוּ (noch abhängig von לוּא) ist jedenfalls Niph. von זָלַל, = *ins Wanken geraten;* in der Grundstelle Jdc 5 5 ist dagegen נָזְלוּ von נָזַל *zerrinnen* (viell. mit Recht, s. dort) punktiert. **1** die Fortsetzung des Wunsches, beschreibt zuerst die Art, dann den Zweck der Theophanie. Die beiden Stichen der ersten Zeile scheinen sich auf die beiden entsprechenden Stichen von v. 19[b] zu verteilen (Duhm): *Wie Feuer Reishaufen in Flammen setzt* scil. mögest du den Himmel zerreissen, *[Wie] Wasser, welches Feuer zum Aufwallen bringt* scil. mögen die Berge auf- und abschwanken. הֲמָסִים ist allerdings ἅπ. λεγ. und für תִּבְעֶה setzen LXX, Theodotion תִּבְעַר *brennen* voraus; gleichwohl wird es unnötig sein, mit Klostermann, Cheyne zu lesen: כְּקֹ' אֵשׁ חֲשָׁשׁ מִשָּׁמַיִם תִּבְעַר אֵשׁ = Dass wie ein Reisigfeuer auflodert, So vom Himmel Feuer brenne. Der Zweck ist: *Um seinen Widersachern* (63 18) *deinen Namen kund zu thun* d. h. sie erfahren zu lassen, wer du bist, *Dass vor dir Völker zittern,* natürlich beim Gericht, das über alle Feinde Jahwes ergeht. **2** ist immer noch Fortsetzung: *Wenn du Furchtbares* (Imposantes, vgl. z. B. Dtn 10 21) *thätest, das wir nicht erhofften* d. h. in einer Weise, die noch all unser Hoffen übersteigt. **2**[b] ist eine irrtümliche Wiederholung aus 63 19; den Abschluss der Strophe und des ganzen Wunschsatzes giebt **3**[aα]: מֵעוֹלָם לֹא־שָׁמְעוּ *Und das sie* (scil. = גּוֹיִם und צָרֶיךָ v. 1 oder = *man*) *von Alters her nicht* (= noch nie) *gehört haben* d. h. unerhörte Thaten vgl. 52 15. Diese Strophenabteilung haben auch Duhm und Cheyne.

3[aβ]**—4** die vierte Strophe: Bis jetzt hat man nichts von dem Eintreten Jahwes für seine Getreuen gesehen. **3**[aβb] = zwei kurze Distichen. Im ersten Stichos (v. 3[aβ]) ist aus Versehen האזנ nur einmal statt zweimal geschrieben, ursprünglich war zu lesen: לֹא הֶאֱזִינָה אֹזֶן, das ו gehört vor עַיִן zu dem zweiten Stichos (vgl. I Kor 2 9); also lautet das erste Distichon: *Kein Ohr hat gehört Und gesehen hat kein Auge* vgl. Hi 13 1 Prv 20 12 (ähnlich Duhm, Cheyne). Das Objekt erwartet man im zweiten Distichon, aber „einen Gott ausser dir“

schickt sich schwer als solches, auch setzt LXX, wo ursprünglich nur stand: καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις, anderes voraus und ebenso drücken die gleichlautenden Citate unserer Stelle in I Kor 2 9 und in patristischen Schriften, die auf eine gemeinsame, 64 3 benutzende Quelle zurückgehen werden (s. Vollmer, Alttest. Citate bei Paulus S. 44—48), einen ganz andern Gedanken aus: Es handelt sich um Jahwes Werke. Daher ist nach LXX mit Benutzung des masor. Textes, der offenbar eine verwischte Stelle vermutungsweise herstellt, wahrscheinlich zu lesen: מַעֲשֶׂיךָ וּגְבוּרֹתֶיךָ *Deine Werke und Wunderthaten* (so Cheyne). Im letzten Stichos ist dann weiter nach LXX תַּעֲשֶׂה לִמְחַכֵּי und ausserdem mit Cheyne לְךָ für לוֹ, das als לוּ an den Anfang von v. 4 gehört, in v. 3 hinübergenommen aber לְךָ verdrängt hat, zu setzen = *Die du thun willst für die, die auf dich harren.* 4 Die zwei letzten Distichen: Wäre Gott doch den Seinen entgegengekommen! Aber sein Zorn hat ihre Sündhaftigkeit nur verschlimmert (vgl. 63 17). *O dass* (l. לוּ vor פָּגַעְתָּ Grätz, Cheyne, s. zu v. 3) *du dich deren angenommen hättest, die recht thun Und an deine Wege gedenken* scil. die Wege, die du haben willst vgl. 58 2. אֶת־שָׂשׂ וְ, = den sich freuenden und, fehlt mit Recht in LXX (vgl. Grätz, Duhm, Cheyne), שש ו ist ein vom Schreiber unkorrigierter Fehler für das richtig nachher gesetzte עשה resp. עֹשֵׂי, wie mit LXX, Pesch. zu lesen ist. Endlich ist auch וּדְרָכֶיךָ יִזְכְּרוּ für בד׳ יזכרוך zu lesen (so nach LXX Oort, Duhm, Cheyne). פָּגַע bedeutet *begegnen,* hier aber nicht in feindlichem, sondern in dem allgemeineren Sinn von „eine Begegnung mit jmd. haben" vgl. Ex 5 20, d. i. soviel als: sich um seine Angelegenheiten kümmern. Dies hat aber Jahwe nicht gethan; im Gegenteil: *Siehe, du zürntest, und wir sündigten, Über unser Treiben, und wir wurden schuldig;* l. בְּמַעֲלָלֵינוּ וַנִּרְשָׁע, vgl. zu בְּמַעֲלָלֵינוּ Sach 1 4 6; das von Wellh., Ryssel, Cheyne vorgezogene בְּמַעֲלֵנוּ „über unsern Treubruch" scheint zu stark, wie das für נִוָּשֵׁעַ ebenfalls vorgeschlagene וַנִּפְשַׁע „und wir wurden abtrünnig". Die Anschauung ist dieselbe wie 63 17: Jahwes wohl berechtigter, aber in seiner Schärfe und Dauer unverständlicher Zorn bringt die Frommen in Zweifel und so in Vergessen der göttlichen Gebote d. h. in Sünde; diesen Zusammenhang von Zorn und Sünde drückt das ו consec. aus, vgl. auch v. 5f.

5f. die fünfte Strophe: Infolge des göttlichen Zorns ist die Versunkenheit in Sünde immer grösser geworden und das religiöse Leben fast ganz erstorben. 5 טָמֵא, hier nicht = *ein Fremder* wie 52 1, sondern im eigentlichen Sinn mit der Nebenbedeutung des levitisch Unreinen; parallel steht dazu im folgenden Stichos בֶּגֶד עִדִּים, עִדִּים bezeichnet die Zeiten scil. die Perioden der monatlichen Reinigung der Frauen. Für וַנָּבֶל, das man formell als Hiph. von בָּלַל erklären kann, aber keinen hier passenden Sinn giebt, ist zu lesen וַנִּבֹּל von נָבֵל = *wir verwelkten* (Duhm, Klostermann, Cheyne, Ges.-Buhl). עֲוֹנֵנוּ ist ohne י vor dem Suff. als Sing. zu fassen (so auch v. 6) und demgemäss auch der Sing. ישאנו zu punktieren: *Wir verwelkten alle wie Laub Und unsre Schuld trug wie Wind uns davon,* vgl. 57 13 Hi 27 21 30 22. Es ist Herbst geworden mit ihnen und dem völligen Absterben und Verwehtwerden sind sie nahe. 6 *Keiner ist da, der dich anruft* (vgl. 59 4 Gen 4 26), *Der sich aufrafft* (vgl. 51 17), *an dir festzuhalten* (56 2). Der Grund ist Jahwes Zorn v. 6b; für וַתְּמוּגֵנוּ (von dem in-

trans. מוג *wanken*) l. mit den alten Versionen וַתְּמַגְּנֵנוּ *du gabst uns preis* vgl. Hos 11 8, ferner ist auch hier wie v. 5 der Sing. עֲוֹנֵנוּ zu lesen.

7f. die sechste Strophe: Demütiges Flehen um Nachlassen des göttlichen Zornes. וְעַתָּה dient zur Überleitung auf das Neue, worum gebeten wird, vgl. 43 1. Zu dem ersten Stichos v. 7ª fehlt die Parallele, am besten nimmt man mit Haupt, Cheyne die letzten drei Wörter des Verses herauf und lässt den Rest von v. 7ᵇ die beiden kurzen Stichen des zweiten Distichons sein: *Und nun, Jahwe, du bist unser Vater* (vgl. 63 16) *Und das Werk deiner Hände sind wir alle, Wir sind der Thon Und du bist unser Bildner* vgl. Hi 10 9: das Gebilde, das Jahwe mit Sorgfalt und Kunst geschaffen, kann er doch nicht wieder vernichten; in andrer Anwendung findet sich das Bild 29 16 45 9. 8 Die schlimme Lage des Volkes und das Ausbleiben der verheissenen Heilszeit (vgl. Dtjes, Sach) beweisen, dass Jahwe immer noch der Schuld gedenkt (vgl. Sach 1 2 12) und die „Wendung" (63 17) noch immer nicht vollzogen hat; vgl. auch Ps 79 8. Darum richtet der Prophet noch einmal an Jahwe die Bitte: *Siehe, blicke doch her* d. h. sieh doch unsere Not an und lass sie dir zu Herzen gehen vgl. zu 63 15, *Denn* (כִּי wird nach LXX mit Duhm, Cheyne einzusetzen sein; die Stichen entsprechen in ihrer Kürze denen von v. 7ᵇᵅ) *dein Volk sind wir alle* (vgl. נַחֲלָתֶךָ 63 17). Mit dieser Bitte kehrt der Prophet zum Anfang 63 15 zurück, das Gebet ist damit gut abgeschlossen; aber es folgt noch

9—11 eine siebente Strophe: der augenfälligste Beweis des Missfallens Jahwes ist die Verwüstung des Tempels und der heiligen Stätten, aber diese sollte zugleich auch der kräftigste Ansporn zum Eingreifen Jahwes zu Gunsten seines Volkes sein. Es fehlt jedoch der Strophe, auch wenn man mit Duhm und Cheyne צִיּוֹן מִדְבָּר הָיָתָה als blosse Variante von v. 9ª anzusehen hat, der in 63 15—64 8 durchgeführte regelmässige Parallelismus, und endlich besteht eine gewisse Inkongruenz zwischen v. 9 f., wo über die Zerstörung des Tempels geklagt wird, und 63 18, wornach doch ein solcher existiert. Es ist daher schwer der Versuchung zu widerstehen, in v. 9–11 einen Zusatz zu erkennen. Vgl. weiter die Schlussbem. zu 63 7—64 11. **9** Die Städte des heiligen Landes (Sach 2 16) können *heilige Städte* heissen, jede einzelne Stadt würde man deshalb noch nicht heilig genannt haben. Nach LXX ist mit Duhm, Cheyne לִקְלָלָה *zum Fluche* (vgl. Sach 8 13) zu lesen für שְׁמָמָה, das die Mas. an Stelle des ihr zu stark erscheinenden Ausdrucks setzte (vgl. 49 7). **10** *Unser heiliger und herrlicher Tempel, Wo* (אֲשֶׁר = אֲשֶׁר שָׁם) *unsere Väter dich lobten*, konnte jedenfalls im Anfang seines Bestehens der ärmliche Tempel Serubbabels (vgl. Hag 2 3 Esr 3 12) nicht genannt werden; zudem ist er nach 63 18 nicht verbrannt (s. u. Schlussbem.). Die dritte Zeile enthält 1) das Prädikat: *Geworden ist er ein Raub der Flammen*, und 2) die neue Klage: *Und alle unsere werten Stätten liegen in Trümmern;* wie Thr 1 10 sind מַחֲמַדֵּינוּ (der Plural ist zu lesen und הָיָה als eingeschoben zu entfernen Cheyne) die Heiligtümer, d. h. heilige durch Kultus oder auch bloss durch alte Erinnerungen geweihte Stätten in Jerusalem und Juda. Zu v. 9 f. vgl. II Chr 36 19. Die Frage **11** ist nur recht verständlich, wenn die Nachwirkungen der Verbrennung und Verwüstung des Tempels nicht durch einen neuen Tempelbau unterbrochen sind, resp. wenn die jetzige Notlage mit dem genannten Unglück in direktem Zusammenhang gedacht werden kann. Jedenfalls aber ist mit v. 11 eine andre Zeitlage vorausgesetzt als die von 42 14, wo man Jahwe nicht anzuflehen hatte, er möchte doch nicht länger *an sich halten* und *in Schweigen verharren;* zu תִתְאַפַּק vgl. auch 63 15, zu הַעַל אֵלֶּה 57 6.

Über die Entstehungszeit von 63 7—64 11 werden sehr verschiedene Ansichten vertreten. Ley, Gressmann und Littmann denken an die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil und vor dem Beginn des Tempelbaus durch Serubbabel, also an die Jahre zwischen 538 und 520. Sie deuten nämlich 64 9 f. auf die Ereignisse aus dem Jahre 586 d. h. auf

die Zerstörung des salomonischen Tempels und 63 18 auf die Lage der Zurückgekehrten, die nach kurzem Besitz der Heimat nun wieder von Feinden bedrängt seien, jedenfalls aber einen neuen Tempel noch nicht erbaut haben. SELLIN und CHEYNE dagegen beziehen beide Stellen auf ein Ereignis, das dem zweiten Tempel die Zerstörung gebracht habe; der erstere glaubt ein solches etwa für 515/500 v. Chr. annehmen zu dürfen, da es sich nicht anders denken lasse, als dass eine grosse Katastrophe den auf Serubbabel gesetzten messianischen Hoffnungen ein jähes Ende bereitet habe; der zweite nimmt eine solche Zerstörung unter der Regierung des grausamen Artaxerxes Ochus (359—338) an, weil diesem König eine derartige Züchtigung der aufständischen Juden wohl zuzutrauen sei. Aber SELLIN kann sich für seine Vermutung auf kein direktes Zeugnis berufen, was für eine solche Katastrophe, von der man erzählt haben müsste, doch sicher zu fordern wäre, und CHEYNE kann blos auf Andeutungen bei JOSEPHUS Antiq. XI 7 1 und SOLINUS 35 4 verweisen, die jedoch nur von einer Entheiligung des Tempels, einer Einnahme von Jericho(?) und einer Deportation von Juden nach Hyrkanien, nicht von einer Zerstörung des Tempels sprechen, und die auch an und für sich so unsicher sind, dass REINACH am Orientalisten-Kongress zu Genf die Ansicht vertreten hat, SOLINUS meine mit Artaxerxes vielmehr Ardaschir I., den Gründer der Sasanidendynastie (226—240 n. Chr.), vgl. Actes du X. Congrès des Orient. 1894, I S. 100 und s. ferner auch GUTHE Gesch. Isr. 268f.

Gegen alle diese Datierungen, sowohl die, welche den Tempel Serubbabels als noch nicht gebaut, als auch die, welche ihn als schon wieder zerstört annehmen, spricht aber 63 18 in seinem ursprünglichen Wortlaut, der die Existenz eines Tempels voraussetzt, wenn von einer Geringschätzung desselben durch die Gottlosen und Widersacher der Juden die Rede ist. Ohne Frage handelt es sich in 63 18 um den Tempel Serubbabels und der Verf. muss zur Zeit des Bestandes dieses Heiligtums gelebt haben. Mit Recht setzen daher DUHM und KOSTERS den Abschnitt in dieselbe Zeit, wie die vorangehenden Capp. 56ff.; wenn sie aber auch 64 9–11 für diese Zeit festhalten, indem sie *in dem herrlichen Tempel der Väter*, der verbrannt ist, den salomonischen Tempel wiederfinden, so ist dies schwerlich richtig. Denn nach dem korrigierten Texte von 63 18 kann der bestehende Serubbabelsche Tempel nicht ignoriert werden, wie es 64 9f. geschieht. Man muss daher 64 9–11 als späteren Zusatz abtrennen (s. o. die Erklärung).

Ursprünglich ist somit 63 7—64 8 (mit Ausnahme der Glosse in 63 15f., s. z. der Stelle). Dieses Stück, „das Beste, was Tritojes. geschrieben hat" (DUHM), einem besonderen Verf. zuzuteilen, liegt kein Grund vor; es zeigt, wie die vorangehenden Capp. und Maleachi, die Situation der Gemeinde zu Jerusalem, bevor Nehemia Hilfe brachte, die Verachtung und Geringschätzung des Tempels und des Gottesdienstes, die Verzagtheit und Verzweiflung der Frommen. Die neuerdings von LITTMANN dagegen geltend gemachten sprachlichen Eigentümlichkeiten sind äusserst dürftig und besagen nicht das Geringste, da ihnen viel mehr und wichtigere Übereinstimmungen gegenüberstehen, vgl. z. B. nur תְּהִלּוֹת יַהְוֶה 63 7 und 60 6, כְּעַל 63 7 und 59 18, צִיר 63 9 und 57 9, פְּנֵי יַהְוֶה 63 9 und פָּנִים 59 2, רְשָׁעִים 63 18 und 57 20, צָרִים 63 18 64 1 und 59 18, הֶחֱזִיק 64 6 und 56 2.

Die Glosse in 63 15f. und die Zusatzstrophe 64 9–11 rühren von derselben Hand her (vgl. תִּתְאַפַּק); sie sind am ehesten hinzugefügt in der Zeit, an die GROTIUS und HOUBIGANT für die Entstehung des ganzen Abschnitts gedacht haben, in der Not der syrischen Verfolgung, als der Tempel wenigstens zum Teil verbrannt und die Landschaft verwüstet war (vgl. I Mak 4 38). Damals konnte der in der Zwischenzeit reichlich ausgeschmückte Tempel schon *ein herrlicher Bau* (64 10) genannt werden; damals, und nicht unter Artaxerxes Ochus, ist auch ein Psalm wie Ps 74 entstanden.

10) 65 1—66 24 Die Strafe der Abtrünnigen und das Glück der Getreuen.

Diese beiden Capp. sind aus einer Anzahl kleinerer Stücke zusammengesetzt, die sämtlich das genannte Thema behandeln, bald die eine, bald die andre Seite besonders hervorhebend.

a) **65 1–7 Drohrede gegen die Abtrünnigen.** Aus dem Abschnitt ergiebt

sich, dass die aus dem Exil Heimgekehrten nicht von Anfang an die in der Heimat vorgefundenen Reste der früheren Bevölkerung ausschliessen wollten, dass diese aber sich nicht dazu bereit fanden, von ihren alten, in den Augen der Zurückgekehrten götzendienerischen Gebräuchen zu lassen und sich unter das Gesetz, wie es die Gola verstand, zu beugen. So drängte alles auf ein Schisma hin und es fehlte nur noch die eigentliche Konstituierung der Schismatiker. Die Rede ist in den gewöhnlichen Doppeldistichen abgefasst; es sind deren sieben, wenn nicht v. 7ª (s. dort) als fremde Zuthat auszuscheiden ist.

1 *Ich war zu erfragen für die, die mich nicht fragten* (l. nach LXX mit Lowth u. a. שְׁאֵלוּנִי; das Suff. war vor dem folgenden נ leicht zu übersehen), *Zu finden für die, die mich nicht suchten,* d. h. ich war bereit, mich erfragen und finden zu lassen (zu dem tolerativen Niph. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51c), so gut als בְּנֵי הַנֵּכָר und סָרִיסִים Aufnahme in die Gemeinde finden können 56 1-8; aber die im Lande gebliebenen Reste wollten nicht Proselyten werden, sie kümmerten sich, wie es dem gesetzestreuen Verf. erscheint, im Grunde gar nicht um Jahwe, waren, wie er v. 1ᵇ sagt, gar nicht seine Verehrer. Zu לְלֹא = לַאֲשֶׁר לֹא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 155n; für קֹרָא, das dem Parallelismus widerspricht und aus der im Lande gebliebenen Bevölkerung Nichtjuden und Nichtisraeliten macht (wie auch Paulus v. 1 auf die Heiden bezieht Rm 10 20), ist mit den alten Versionen und den meisten neuern Auslegern קָרָא oder קֹרָא zu lesen, vgl. 64 6. 2 ist v. 1 parallel und schildert die Widerspenstigkeit der „Schismatiker" noch deutlicher. Zu סוֹרֵר ist nach LXX (vgl. Rm 10 21) mit Duhm, Klostermann, Cheyne וּמוֹרֶה hinzuzufügen: *zu widerspenstigen und ungehorsamen Leuten,* s. Dtn 21 18 20 Jer 5 23 Ps 78 8. Zu der Litotes לֹא־טוֹב (ohne Artikel wegen לֹא) vgl. Prv 16 29 Ps 36 5; anstatt den guten Weg des Gesetzes zu gehen, folgen sie *ihren Gedanken,* ihrem eigenen Willen und Kopfe vgl. 55 7. 3—5ª vernimmt man näheres, das aber leider nicht überall verständlich ist, über ihr skandalöses Treiben, mit dem sie Jahwe *ärgern* (הִכְעִים Dtn 32 16 u. o.) עַל־פָּנַי תָּמִיד *in einem fort ins Gesicht* d. h. frech in seiner unmittelbaren Nähe, in Palästina selber. Sie *opfern in den Gärten,* vgl. 66 17 und s. zu 1 29, und *räuchern auf den Ziegelsteinen.* Was für einen Brauch letzteres meint, ist unbekannt; warum die Ziegelsteine für die Dächer der Häuser (Zph 1 5 Jer 19 13) stehen sollten, ist ebensowenig einzusehen, wie dass sie die primitiven Höhenaltäre nach Ex 20 24f. repräsentieren sollten. Wenn nicht עַל es verböte, könnte man an einen Plural von לִבְנֶה *Weisspappel (?)* denken, was nach v. 3ᵇᵅ wie nach Hos 4 13 sehr wohl passte. 4 Das *Sitzen in den Gräbern* und *Übernachten in verborgenen Örtern* d. h. wohl in geheimnisvollen, mysteriösen Räumen (LXX: σπήλαια; man wird auch hier nicht mit Cheyne ובבצורים zu lesen haben vgl. 48 6) geschah nicht sowohl um den Toten zu opfern, als um von ihnen durch Beschwörung, Inkubation und dgl. allerlei Aufschlüsse zu erhalten. Zu diesem mystischen und superstitiösen Treiben gehört auch der Genuss von *Schweinefleisch* und von anderer unreiner greuelhafter Nahrung, die im Kĕtīb פְּרַק פ׳ *Eingebrocktes, Brocken* und im Ḳĕrē מְרַק פ׳ *Brühe von unreinem Fleisch* (zu פִּגֻּלִים vgl. Lev 7 18 19 7 Hes 4 14) heisst und entweder aus Fleisch von den 66 17 erwähnten Tieren: Mäuse u. dgl. (Duhm) oder aus

mit Blut zubereitetem Fleische (vgl. 66 3 Sach 9 6 W. R. Smith Rel. of Sem.[2] 343) bestand. Bei den geheimnisvollen Feiern scheint gerade das als gewöhnliche Nahrung Verbotene für heilig und wirksam zur Vereinigung mit der Gottheit gegolten zu haben; möglich ist aber auch, dass es nur die üble Nachrede war, die solches den gehassten Gegnern vorwarf (Duhm). Wenn man nicht mit Cheyne בִּכְלֵיהֶם *in ihren Gefässen* lesen will, so ist für die kühne Konstruktion: *Greuelbrocken* resp. *-brühe sind ihre Gefässe* an 5 12 zu erinnern, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 141 d. Zum ganzen Vers vgl. Mk 5 3 5 12–16. 5 *Sie sagen: Bleib mir ferne* wörtlich: nähere dich zu dir d. h. hüte dich vor jedem Kontakt mit mir, *Komme mir nicht nahe, denn ich heilige dich!* Für das unmögliche Ḳal mit Suff. קְדַשְׁתִּיךָ l. mit Geiger u. a. das Pi. קִדַּשְׁתִּיךָ. Die durch die geheimnisvollen Feiern Geweihten warnen ihre Angehörigen, ihnen nicht zu nahe zu kommen, da sie durch ihre Berührung ebenfalls geheiligt d. h. verhindert würden, die profanen Geschäfte, die tägliche Arbeit zu verrichten. Die Berührung des Heiligen schliesst vom profanen Leben aus und selbst den Kleidern eines solchen Mysten wohnt ein gefährlicher Grad von Heiligkeit inne, vgl. Hes 44 19 II Reg 2 8–14 Mk 5 28–30 u. s. m. Gesch. der isr. Rel.[3] 32. In diesen Worten drückt sich also in keiner Weise ein pharisäischer Dünkel höherer Tugendhaftigkeit aus. Wenn wir sonst nichts von solchen mystischen Gesellschaften in Palästina hören, so ist daran zu erinnern, dass gerade beim Zusammenbruch der nationalen Religion die wohl bis dahin im Dunkeln fortgeführten primitiven, superstitiösen Gebräuche sich wieder hervorwagten und dann weiterlebten. Auf etwas Ähnliches weist doch Hes 8 7–13, wo nicht nur an ausländische Einflüsse zu denken ist. *Diese* d. h. die eben beschriebenen „Mystiker" (für אֵלֶּה ist in keinem Fall mit Oort עֹלָה zu lesen) *sind* geradezu *ein Rauch in meiner Nase, Ein Feuer, das immerdar lodert* vgl. Jer 17 4 Dtn 32 22. 6 f. das Urteil über diese ruchlosen Leute. *Siehe, aufgeschrieben ist es vor mir* scil. dieses abscheuliche Treiben, so dass es unvergessen ist und die Strafe nicht ausbleibt. Zu dem himmlischen Merkbuch s. zu 4 3; im Himmel fehlt es sowenig wie bei den Königen auf Erden an Mitteln, etwas vor Vergessenheit zu bewahren vgl. 62 6 Est 6 1 f. *Ich werde nicht schweigen* (hier = *ruhen*, s. auch 62 1 64 11), *bis* (כִּי אִם wie Gen 32 27) *ich Vergeltung geübt habe.* Das Folgende ist in offenbarer Unordnung; auch wenn man mit Duhm, Cheyne וְשִׁלַּמְתִּי עַל־חֵיקָם an den Schluss von v. 7 versetzt, vor יְהוָה ein אֲדֹנָי einfügt (v. 7) und mit LXX die Suff. der 2. Pers. Plur. in die 3. Pers. Plur. ändert, so stört die nachträgliche Erwähnung der Sünden der Väter (deren Höhendienst zwar die Nachdeuteronomiker als Götzendienst betrachteten) sowohl inhaltlich als syntaktisch, sie verwirrt die Schilderung durch die Einmischung der Väter und die Konstruktion durch ein zwei Distichen langes, von אמר יהוה unterbrochenes Objekt v. 7[a]. Darum wird die Parenthese v. 7[a] eine in den Text geratene Randbemerkung sein, die nach Ex 20 5 Jer 32 18 daran erinnern sollte, dass zugleich auch die Sünde der Väter die bösen Nachkommen treffe. Nach Ausschaltung von v. 7[a] bleiben die doppelten שִׁלַּמְתִּי und עַל־חֵיקָם, sowie רִאשֹׁנָה auffallend; letzteres fehlt in LXX und kann aus Jer 16 18 eingetragen sein, wenn es nicht Verderbnis für בְּרֹאשָׁם ist. Vermutungsweise dürfte der

Schluss ursprünglich nach dem ersten שִׁלַּמְתִּי gelautet haben: וַהֲשִׁיבוֹתִי גְמוּלָם בְּרֹאשָׁם וּמַדֹּתִי פְּעֻלָּתָם אֶל־חֵיקָם *Und vergelten werde ich ihnen ihr Treiben auf den Kopf* (vgl. Jo 4 7 Ob v. 15) *Und messen ihren Lohn in den Busen.*

b) 65 8–12 Die Getreuen werden bewahrt im Gericht, das über die Sünder ergeht. Die Verse, die nach Abzug von v. 10^b u. 12^b fünf Doppeldistichen im gleichen Metrum wie v. 1–7 ausmachen, bilden die Fortsetzung des vorangehenden Abschnitts, sie zeigen, dass die „Schismatiker" noch nicht völlig ausgeschieden sind. Jahwe wird die Scheidung vornehmen, sie bringt den Abtrünnigen den Untergang, den Getreuen den alleinigen Besitz des Landes. **8** drei Distichen, das zweite beginnt mit וְאָמַר *Und man* (scil. הָאֹמֵר) *sagt.* Die Zahl der getreuen Juden ist im Vergleich zu den „Schismatikern" so gering, wie die der guten Beeren in einer verdorbenen Traube, aber in jeder Traube findet sich doch immer etwas Most; wie deshalb der Winzer die Gottesgabe nicht wegwirft, so wird auch Jahwe um seiner Knechte willen nicht *das Ganze,* die gesamte Bevölkerung, vernichten. In אַל־תַּשְׁחִיתֵהוּ liegt vielleicht eine Anspielung an ein Winzerlied vor, vgl. Ps 57 1 58 1 59 1 75 1 und W. R. Smith das Alte Test. 195. **9** Durch die Scheidung werden die Getreuen die alleinigen Besitzer von Jahwes Bergen, vgl. 57 13 14 25. Statt des Suff. הָ ist viell. als Obj. zu וְיָרֵשׁוּ zu lesen: אַרְצִי *mein Land* oder עִירִי *meine Stadt,* das als Homoioteleuton mit בחירי leicht übersehen werden konnte (s. 60 21 und vgl. Duhm). Jedenfalls aber beweist das rückbezügliche שָׁמָּה *daselbst* nicht, dass der Verf. ausserhalb Judäas wohnte. **10** *Saron* (33 9 35 2) im Westen und *das Thal Achor* im Osten, an der Nordgrenze Judas bei Jericho gelegen (vgl. Jos 7 24 15 7 Hos 2 15), aber nicht sicher zu identificieren, werden genannt als die beiden Endpunkte des Landes, das die Frommen besitzen werden. Aus metrischen Gründen ist der überschüssige und vereinzelte Stichos v. 10^b als Glosse zu betrachten (Duhm, Cheyne).

11 Mit וְאַתֶּם wendet sich der Verf. (wie 57 3) an die Abtrünnigen, um ihnen ihr Schicksal anzukündigen. Hier nennt er sie עֹזְבֵי יְהוָה (s. 1 28), solche, die *Jahwe verlassen* und seinen *heiligen Berg vergessen,* also um seinen Tempel sich nicht kümmern, anderswo (vgl. v. 3 4) ihren Kultus üben, vielleicht auch schon mit der Frage umgehen, ob sie sich nicht irgendwo einen eigenen Tempel bauen sollen (vgl. 66 1 2), die ferner *Gad den Tisch decken* und *Meni den Mischtrank einschenken,* also diesen beiden Gottheiten Lectisternien veranstalten vgl. Jer 7 18 19 13 44 17, Brief Jer v. 26–28, Bel und der Drache v. 11, s. auch I Kor 10 21 (τράπεζα δαιμονίων) und לֶחֶם פָּנִים Ex 25 30, לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת Neh 10 34. Die beiden Gottheiten sind bis jetzt nirgends als babylonisch nachgewiesen; dagegen haben sich ihre Spuren auf westsemitischem Gebiete erhalten, wo sie daher auch heimisch sein werden. *Gad* findet sich nicht nur als israelitischer Stammname, sondern auch in alten Ortsnamen wie בַּעַל־גָּד Jos 11 17 12 7 13 5 und מִגְדַּל־גָּד Jos 15 37, sowie öfters in hebräischen, phönizischen und palmyrenischen Personennamen und ist noch in später Zeit als syrische Gottheit gekannt. גַּד *Glück* (s. Gen 30 11) ist = τύχη, also ein Glücksgott, später wurde er mit dem Planeten Jupiter, der bei den Arabern „das grosse Glück" heisst, identificiert. Weniger Spuren hat מְנִי hinterlassen; aber man wird mit dem

Gott *Meni* die Göttin der vormohammedanischen Araber Manāt zu vergleichen (Korān Sur. 53 20) und in Meni (vgl. מָנָה *zuteilen*) einen גַּד verwandten Schicksalsgott zu sehen haben. Meni-Manāt hat man mit dem Planeten Venus „dem kleinen Glück" zusammengebracht. Wie der Stamm Gad nach גַּד genannt ist, so vielleicht Benjamin nach מְנִי (בנימין = בְּנֵי־מְנִי vgl. KERBER hebr. Eigenn. 67 f.). Vgl. auch die merkwürdige Verbindung beider Namen auf der Inschrift des Altars von Vaison in der Provence: ... Belus Fortunae rector Menisque magister ... MORDTMANN ZDGM 1885, 44—46, und s. über גַּד bes. BÄTHGEN Beiträge zur Sem. Rel.-Gesch. 76—80, über Manāt WELLH. Arab. Heident. 25. **12** מָנִיתִי bildet ein Wortspiel mit מְנִי; um ein solches auch mit גַּד zu erhalten, wird man nicht mit OORT תִּכְרְעוּ in תִּגָּדְעוּ ändern dürfen. Das zweite Distichon v. 12aβ schlägt auf v. 1 2 zurück und beweist so, dass die hier Apostrophierten mit denen identisch sind, von denen v. 1–7 die Rede ist. Das letzte Distichon v. 12b scheint nach 66 4b hier hinzugefügt (DUHM).

c) **65 13–20 Das Glück der Getreuen im Gegensatz zu dem Geschicke der Abtrünnigen und zu der Not der Gegenwart.** Fünf Tetrasticha in Langzeilen (wie zuletzt 63 7–14).

Die erste und die zweite Strophe **13—15**: Der Kontrast zwischen dem künftigen (in der Gegenwart sieht es noch anders aus 62 8 f.) Schicksal der Diener Jahwes und dem seiner Feinde; diese sind wie im vorigen Abschnitt, an den auch לָכֵן (allerdings nicht sehr gut, da dort ihnen ja der Tod gedroht ist) anknüpft, noch mit אַתֶּם angeredet. Nach der Einführungszeile beginnen die drei folgenden, wie die erste der zweiten Strophe (v. 14a), mit הִנֵּה *siehe* = es wird so kommen, sich demnächst zeigen. **14** Zu טוּב לֵב vgl. Dtn 28 47, zu שֵׁבֶר רוּחַ s. 61 3. Für תְּיֵלִילוּ, das vielleicht Zusatz eines Abschreibers und daher mit DUHM zu entfernen ist, l. תְּילִילוּ s. zu 15 2. **15** Die beiden Zeilen sind sehr ungleich lang; aber der Text erweckt Bedenken, einmal durch den Wechsel der Person des Suff. in לבחירי und לַעֲבָדָיו, und dann durch die unvollständige Fluchformel וֶהֱמִיתְךָ אֲדֹנָי יְהוִה; die beiden Unebenheiten hangen zusammen: die Einführung der Fluchformel vom Rande in den Text hat die Änderung des Suff. in v. 15b nach sich gezogen. Ursprünglich lauteten somit die beiden Langzeilen: *Und werdet hinterlassen* (als eine Art Erbschaft vgl. Ps 17 14) *zum Fluchwort* d. h. zur Nennung bei einer Verwünschung *euren Namen Meinen Auserwählten* (v. 9), *Aber siehe meine Knechte werden bekommen Einen andren Namen* (l. וְהִנֵּה לַעֲבָדַי יִקָּרֵא וגו׳; יהוה ist Verderbnis für וְהִנֵּה, für das Übrige vgl. LXX). Eine vollständige Verwünschung s. Jer 29 22; das Perf. ist für das ursprüngliche Imperf. יְמִיתְךָ erst gesetzt, als die Verwünschung in den laufenden Text kam und das die Glosse einleitende וְ, = „nämlich", zum וְ consec. wurde; denn das Hebräische kennt das im Arab. gebräuchliche sogenannte prekative Perf. nicht, vgl. GES.-KAUTZSCH26 § 106 u N. 2. Mit dem *andern Namen* ist nicht gemeint, dass die Knechte Jahwes nicht mehr Israel heissen sollten, sondern allgemein, dass ihre Lage eine ganz andere werden solle, an Stelle des Unglücks tritt das Glück, an Stelle der Geringschätzung Ansehen und Hochachtung.

Die drei letzten Strophen **16—20**: Der Kontrast zwischen der Zukunft

und der Gegenwart. **16** אֲשֶׁר ist prosaische Glosse wie Dtn 33 29 (Duhm, Cheyne); man darf es auch nicht mit *so dass* übersetzen, was eine höchst unpoetische Periode voraussetzte. *Wer sich segnet im Lande,* das dann die Auserwählten allein besitzen (v. 9), *segnet sich Mit dem Gott der Treue* (l. mit Weir u. a. אֹמֶן, Treue, Wahrheit, 25 1 für das künstliche liturgische אָמֵן = Gott des Amens), also: wer sich oder andern Segen wünscht, wird das dann thun unter Anrufung Jahwes, der sich durch die Erfüllung seiner Drohungen und seiner Verheissungen als Gott der Treue, als die Quelle alles Segens, erwiesen hat. Zum *Schwören bei Jahwe* vgl. 48 1. Den Schluss der Strophe bilden die beiden zusammengehörenden Langzeilen v. 16[b] und v. 17[a]: die früheren Nöte sind vergessen (54 4 Apk Joh 21 4 f.), denn Jahwe schafft alles neu. נִסְתְּרוּ מֵעֵינָי (wie Hos 13 14) hat parallel zu נִשְׁכְּחוּ den Sinn: ich will nichts mehr von ihnen sehen. **17[a]** Unter der *Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde* d. h. eines neuen Kosmos denkt sich der Verf. nach dem Folgenden mehr eine gründliche Umgestaltung der Verhältnisse, als eine eigentliche Neuschöpfung, welche die Späteren darin gesehen haben (Apk Joh 21 1 II Pt 3 13). Damit bleibt er in der Linie jener zahlreichen Stellen, die von einer Umgestaltung der Natur und der Ordnung auf Erden sprechen (11 6–9 29 17 32 15–20 35 1–10), und reicht nicht an die Höhe des Wortes Dtjes's 51 6 hinan, das ihm vielleicht seine Hoffnung erweckt hat. **17[b]** beginnt die vierte Strophe (v. 17[b]–19[a]). *Das Frühere* d. h. die früheren Verhältnisse mit all ihren Nöten (v. 16) *kommen keinem mehr in den Sinn,* zu diesem jeremianischen Ausdruck vgl. Jer 3 16 7 31. **18** Die Imperative sind unverständlich, es sind ja v. 13 ff. die Gegner angeredet; daher ist mit Duhm, Grätz, Cheyne das Imperf. zu lesen: יָשִׂישׂוּ וְיָגִילוּ (vgl. auch die alten Versionen) = *Sondern man frohlockt und jubelt auf immer Über das* (l. עַל־אֲשֶׁר für אֲשֶׁר, עַל ist nach עַד ausgefallen Grätz, Cheyne), *was ich schaffe.* Jerusalem soll ja zum Jubel und seine Einwohnerschaft zum Frohlocken werden d. h. so herrlich, dass man darüber jubeln und frohlocken kann (60 15), und **19[a]** Jahwe will selber sich über die neue Stadt und die neue Bewohnerschaft freuen (62 5). Die letzte Strophe **19[b] 20**: Alle Trauer ist verschwunden, denn zu den wichtigsten Segnungen gehört eine wunderbare Ausdehnung des menschlichen Lebens auf eine Höhe, die an die Lebensjahre der Patriarchen der Urzeit bei PC erinnert. Bei v. 19[b] schwebt dem Verf. wieder (wie v. 17[b]) ein Wort Jeremias vor vgl. Jer 7 34 16 9 25 10 33 11, bei v. 20 dagegen offenbar die Stelle Sach 8 4. An Unsterblichkeit (s. 25 8) denkt er in keiner Weise, vgl. die ganz ähnliche Auffassung im Buche Henoch 5 9 10 17 25 6 und die jüdische Kombination von Jes 25 8 als den Juden und Jes 65 20 als den Heiden im messianischen Reiche geltend bei Weber Jüd. Theol.[2] 381. **20** Mit *dort* (rückbezüglich wie שָׁמָּה v. 9, s. dort) ist Jerusalem gemeint. *Ein Säugling von* יָמִים d. h. *wenigen Tagen* vgl. z. B. Gen 24 55. Zu מַלֵּא אֶת־יָמָיו vgl. Ex 23 26 מ' מִסְפַּר י' = die Zahl der Lebenstage vollmachen. In der letzten Langzeile v. 20[b] stört das zweite בֶּן־מֵאָה שָׁנָה sowohl das Metrum, als auch den Sinn: חוֹטֶא (mit ֶ nach Analogie der Verba ל"ה Ges.-Kautzsch[26] § 75 oo) ist nicht ein „unverbesserlicher Sünder", wie חַטָּא oder רָשָׁע, sondern einer, der sich einmal verfehlt, und der könnte sich auch

erst nach hundert Jahren verfehlen (Duhm). Es ist daher unerlässlich, mit Duhm, Cheyne das störende בֶּן־מֵאָה שָׁנָה, das wohl sagen wollte, dass schon ein Sterben im hundertsten Jahr als Fluch gelten werde, zu tilgen und in וְהַחוֹטֶא יְקֻלָּל eine Erinnerung des Verf. an Sach 5 1–4 zu sehen, dass jeder, der sich etwa eine Verfehlung zu schulden kommen lasse, vom Fluche getroffen werde (vgl. auch 11 4). Möglich ist es immerhin, dass das ganze Sätzchen eine Glosse ist (so Haupt bei Cheyne). Durch ihre Einfügung in den Text wäre dann aber die letzte Langzeile verstümmelt, die vom Sterben des Jüngsten im hundertsten Jahre spricht; denn dann fehlt zu יָמוּת ein Wort für das zweite Glied der Zeile.

d) 65 21–25 **Das herrliche Glück der Zukunft**, Fortsetzung von v. 13–20, aber in anderem Metrum, nämlich in (vier) Doppeldistichen, wie zuletzt v. 8–12. **21 22a** das erste Doppeldistichon: Jeder soll die Früchte seiner Arbeit selber zu geniessen haben, vgl. das Gegenteil Dtn 28 30. **22b 23a** das zweite Doppeldistichon: Zu diesem vollen Genuss ihrer Arbeit hilft den Frommen die lange Lebensdauer; der Gedanke von 62 8 f. liegt hier fern, Feinde giebt es in der Zeit des Heiles nicht. כִּימֵי הָעֵץ *wie die Tage des Baumes* mit dem generellen Artikel = *der Bäume;* Änderung in אֶרֶז (Cheyne) ist unnötig. Für die Lebenskraft der Bäume vgl. Hi 14 8 f., zu יְבַלּוּ *aufbrauchen* s. Hi 21 13. עַמִּי, parallel mit בְּחִירַי (vgl. v. 9 15) meint: die einzelnen Glieder meines Volkes, meine Anhänger, Diener. **23a** Wo man lange lebt, da müht man sich nicht umsonst, sterben auch nicht die Kinder durch ein jähes Verhängnis (vgl. Jer 15 8 Ps 78 33) weg; für יֵלְדוּ wird man, wenn man überhaupt ändern will, lieber mit Cheyne יְגַדְּלוּ (*aufziehen* 1 2 Hos 12 8), als mit Perles יִלְאוּ (*sich abmühen*) lesen. **23b 24** das dritte Doppeldistichon: Reich von Jahwe sind sie gesegnet, viele Generationen sehen sie nachwachsen (vgl. 61 9 Hi 21 8), und alle ihre Bitten werden erhört, noch ehe sie ausgesprochen sind (vgl. 58 9 Jer 29 12 Dan 9 21). **25** das vierte Doppeldistichon: Auch in der Tierwelt herrscht dann Frieden auf der neuen Erde. Das erste Distichon (v. 25a bis תֶּבֶן) beruht, z. T. wörtlich, auf 11 6–8; כְּאֶחָד ist dem aram. כַּחֲדָה (Dan 2 35) ähnlich, = *beisammen* vgl. Esr 2 64 Koh 11 6. *Die Schlange — Staub ist ihre Nahrung* ist eine Glosse, die das Metrum stört und die Schlange von der allgemeinen Umgestaltung ausdrücklich ausnimmt, damit der Fluch Gen 3 14 wirksam bleibe (Duhm, Cheyne). Zu dem letzten Distichon (v. 25b), das nachträglich auch hinter 11 1–8 versetzt wurde, s. dort zu 11 9; zu dem כָּל־הַר קָדְשִׁי vgl. die v. 10a genannten Grenzpunkte im Osten und Westen.

e) 66 1–4 **Gegen den Plan der „Schismatiker“, einen eigenen Jahwetempel zu bauen.** Fünf gewöhnliche Doppeldistichen.

Die Gründe, welche der Verf. in seiner Polemik verwendet, sind derart, dass sie sich nicht nur gegen jeden neuen Bau eines Tempels ausserhalb von Jerusalem, sondern auch gegen einen bereits bestehenden, sowie gegen jeglichen Opferdienst zu richten scheinen. Man hat darum in dem Abschnitt auch schon eine Verwerfung jedes χειροποίητος οἶκος (vgl. Act 7 48–50 17 24), ja die Antecipation jenes Wortes Jesu von dem nicht nur in Jerusalem oder auf Garizim möglichen προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Joh 4 21–24) sehen wollen. Aber man geht dabei über den Sinn des Verf.s hinaus und übersieht die Andeutungen, die auch in unserer Stelle liegen und aus denen sich ergiebt, dass der Tempel

auf Zion ausser Frage steht und es sich nur um die Opposition gegen jeden Konkurrenztempel handelt (s. v. 2). Das Stück ist daher nicht mit Gressmann in die Zeit kurz vor dem Tempelbau zu verlegen und als Bekämpfung des von Haggai und Sacharja empfohlenen Tempelbaues zu verstehen; aber ebensowenig darf man mit Kosters v. 1^b 2^a als Einschub entfernen, um den Gedankengang und die Argumentation einfacher und klarer zu machen.

1 Jahwe, der seinen Thron im Himmel hat (s. zu 57 15^a) und dessen Fussschemel die Erde ist (60 13), fragt die „Schismatiker“: *Was für ein Haus ist es, das ihr mir bauen wollt, Und was für ein Ort ist meine Wohnstatt?* Der Sinn dieser Doppelfrage ist: Ein von euren Händen gebautes Haus brauche ich nicht und eine von euch mir angewiesene Wohnstatt will ich nicht. Ob man אֵי־זֶה mit *was für ein?* oder mit *wo?* (vgl. 50 1) wiedergiebt, kommt so ziemlich auf dasselbe hinaus. **2** Den beiden Gliedern der Doppelfrage (v. 1^b) entsprechen die beiden Distichen: einerseits hat ja *meine Hand dies alles gemacht,* und andrerseits ist die Wahl schon getroffen, nach wem ich blicke d.h. wo ich wohne (vgl. 57 15^b). וַיִּהְיוּ hebt nach יָדִי עָשָׂתָה noch besonders hervor: *und so kam es zu stande,* d. i. hat es nun festen Bestand; man wird daher nicht mit Klostermann, Cheyne nach LXX וְלִי הָיוּ *und mein ist es* zu lesen haben. Was כָּל־אֵלֶּה bedeute, ist die grosse Frage: Gewöhnlich bezieht man es auf *Himmel* und *Erde* in v. 1, auf die ganze Schöpfung, was den guten Sinn ergäbe: Ein von Menschenhänden erbautes Heiligtum brauche ich nicht, der ich das All erschaffen habe (vgl. schon Act 7 48–50). Aber *Himmel* und *Erde* liegen fern (v. 1), und das parallele זֶה, das auf die in Jerusalem wohnenden Frommen weist, zwingt dazu, in כָּל־אֵלֶּה auch etwas in der Nähe, in Jerusalem befindliches zu suchen. Es ist daher mit Duhm כָּל־אֵלֶּה auf den „Bestand der neujüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Kultus“ zu deuten: *Dies alles hier* ist durch Jahwes Hand zustande gekommen; einen Bau von den Händen der „Schismatiker“ braucht er nicht. Weniger gut übersetzt Sellin כָּל־אֵלֶּה maskulinisch: diese alle, nämlich die Frommen, die aber schwerlich Objekt von עָשָׂה sein und dem בַּיִת (v. 1^b) gegenübergestellt werden können. Andererseits hängt es nicht nur am Ort, sondern an der Art der Verehrer. Dieser Gedanke macht die Argumentation und ihr Verständnis kompliziert; aber für den Verf. sind die Verehrer, wie sie Jahwe haben will, auch nur am rechten Orte zu finden. *Nach diesen blickt* Jahwe, *bei diesen* wohnt er *bei den Elenden Und denen, die zerschlagenen Geistes sind* (l. נְכֵאֵה für נְכֵה mit de Lagarde, Cheyne nach Ps 109 16, vgl. Prv 15 12) *und hinzittern zu* (l. אֶל־) *meinem Wort* d.h. heilige Ehrfurcht vor meinem Gesetze haben und ihm gehorsam sind vgl. v. 5 Esr 9 4 10 3. **3** Wie sehr es auf die Art ankommt, zeigen auch die drei Distichen, in denen der Verf. die „Schismatiker“ schildert. Dabei verlässt er die Anrede und spricht in der dritten Person von ihnen, um so vor jedermann ihre schöne Art zu zeichnen und zu beweisen, warum Jahwe von solchen nichts erwarten kann. Die vier Stichen v. 3^a geben ebenso viele gleichgebaute Sätzchen, die im ersten Teile legitime Opferhandlungen nennen und diesen im zweiten greuliche, von Jahwe verabscheute Riten (שִׁקּוּצִים v. 3^b) gegenüberstellen: *Der Stierschlachter, ein Menschentöter; Der Schafopferer, ein Hundewürger;* u. s. w. Das erste Glied dieser Paare ist Subj., das zweite Prädikat; aber diese einfachen Sätze sind

weder dahin zu erklären, dass sie eine Verurteilung der Opfer überhaupt (: Wer einen Stier schlachtet, ist so gut wie ein Menschentöter), noch der am geplanten Konkurrenztempel gebrachten Opfer (: Wer an einem Ort ausser Jerusalem einen Stier schlachtet, ist gleich einem Menschentöter) enthalten. Die erste Auffassung widerspricht dem, was der Verf. sonst sagt, vgl. 60 7, und für die zweite dürfte die Hervorhebung des illegitimen Ortes nicht fehlen. Die Sätze enthalten vielmehr einfache synthetische Urteile: Der Stierschlachter ist ein Menschentöter d. h. übt zugleich Menschenopfer; also: so sind diese „Schismatiker“ und so verstehen sie den Kultus, den sie natürlich dann auch am neuen Tempel üben wollen: Stieropfer und Menschenopfer u. s. w., ja der Verf. will wohl geradezu sagen: ihnen, die einen eigenen Tempel errichten wollen und sich den Anschein geben, Jahwe liege ihnen am Herzen, ist es um ganz Anderes zu thun: statt des legitimen Kultus allerlei Greuelkulte; von Jahwekult reden sie und Abgötterei treiben sie. Dieser Kontrast drückt sich sowohl in der Gegenüberstellung der genannten Handlungen, als auch in der Wahl der Ausdrücke für dieselben aus. So heisst das Menschenopfer (s. darüber zu 57 5) הִכָּה d. i. ein *Niederschlagen des Menschen.* Dem *Schafopferer* tritt der *Hundewürger* gegenüber; עָרַף bezeichnet *den Genickstoss versetzen,* das *Genick brechen* (vgl. Ex 13 13), so wird beim Hundopfer verfahren, welches somit auch in Palästina vorkam (vgl. über seine weitere Verbreitung unter den Semiten W. R. Smith Rel. of the Sem.² 291 f.). Dem legitimen *Speisopfer* setzen die Schismatiker an die Seite *die Libation von Schweineblut* (vgl. v. 17 65 4; vor דַּם־ח' gehört נֹסֵךְ *ausgiessend* in den Text) und dem *Weihrauchopfer,* eigentl. dem Darbringen einer אזכרה, eines auf dem Altar anzuzündenden Duftopfers aus Weihrauch, (הִזְכִּיר ist ein denominativer term. techn. s. Lev 2 2 24 7, schwerlich eine Ellipse für הִזְכִּיר עָוֹן עַל ל׳ „die Sünde bekennen beim Weihrauchopfer“, so Jacob ZATW 1897, 48—68) das *Grüssen, Preisen eines Abgottes* (אָוֶן, eigentl. Nichtigkeit, ist hier persönlich = ein Nichtiger, ein Nichtgott, zu verstehen vgl. 41 29). 3ᵇ fasst das Treiben der „Schismatiker“ zusammen: sie lieben Greuel; dafür soll sie die Strafe treffen 4ᵃ: גַּם korrespondiert mit גַּם v. 3ᵇ (vgl. 57 6 f.) = *gleichwie ...., so werde ich Lust haben ihnen übel mitzuspielen Und wovor ihnen graut, lasse ich über sie kommen.* Warum dies geschieht, wird noch einmal gesagt 4ᵇ: sie haben auf Jahwes Ruf nicht gehört 65 12, ihre alten Kulte sind ihnen lieber als die geistige Zucht des Gesetzes Jahwes 65 1–5.

Die Verse 1–4 sind ein wichtiges Dokument zur Beurteilung der Lage in Palästina vor der Einführung des Gesetzes. Die Bevölkerung der Landschaft wollte sich nicht mit der Form und der Art des Gottesdienstes befreunden, die die zurückgekehrte, neuerdings durch frischen Zuzug (Esra) verstärkte Gola als die einzig berechtigten gelten lassen konnte. Schon war es soweit gekommen, dass die am Alten hangende Bevölkerung, welche unter Religiosität nicht viel mehr verstand als Übung von allerhand kultischen Gebräuchen, mit der Errichtung eines eigenen Tempels drohte, um die Gegner zur Nachgiebigkeit zu zwingen. Diese Drohung konnte aber nur das Urteil, das man in den Kreisen der Gesetzestreuen über sie fällte, bestätigen (vgl. v. 3). Zugleich sieht man aber auch, dass das Deuteronomium samt seiner höheren Religionsauffassung nur bei der Gola gesiegt hat und jene josianische Reform vor hundertsiebenzig Jahren spurlos an der Landbevölkerung vorübergegangen ist. Um dem Gesetze in Jerusalem den Sieg zu verschaffen, musste der Helfer

(Nehemia) aus dem Exile kommen; aber dieser Sieg brachte das definitive Schisma und führte zu der Verwirklichung jener Drohung, zu dem Bau des Tempels auf Garizim durch die Schismatiker (vgl. Neh 13 28 f.).

f) 66 5–11 Die Erfüllung der eschatologischen Hoffnungen bleibt nicht aus.

Cheyne verbindet v. 5 noch mit v. 1–4 und lässt darauf als Fortsetzung v. 17 18aα (bis מַחְשְׁבֹתֵיהֶם) folgen. Dass v. 16–18 (s. dort) nicht alles in Ordnung ist, hat man zuzugeben; aber v. 5 ist noch viel enger mit v. 6 verbunden als mit v. 1–4 und bietet eine treffliche Über- und Einleitung zu v. 6–11, die ausführen, wie die häretischen Brüder mit ihrem Unglauben an die eschatologischen Verheissungen des Dtn's und der Propheten zu Schanden werden. Dazu kommt, dass in v. 5 dasselbe Metrum, wie in v. 6–11, nämlich das der durch Cäsur geteilten Langzeile, vorliegt, und dass v. 5–11 sich ohne Zwang in drei Sechszeiler zerlegen lässt (so Duhm).

5 6 der erste Sechszeiler: Die Bestrafung der Feinde durch Jahwe. 5 *Hört das Wort Jahwes, Die ihr hinzittert zu seinem Wort* (v. 2)! Der zweiten Zeile: *Es sagen eure Brüder, die euch hassen,* fehlt das zweite Hemistich (Duhm). Die *Brüder* sind die Volksgenossen d. h. die in Judäa und Samarien vorhandene altisraelitische Bevölkerung; der Hass hat religiöse Gründe (vgl. לְמַעַן שְׁמִי). Die Verstossung war jedenfalls eine gegenseitige, dem Verf. erscheint sie nur im Gefühl des Rechts, das die höhere Religionsauffassung seiner Partei verleiht, als bloss von den Gegnern ausgehend, die, wie das folgende zeigt, nicht nur das Gesetz nicht wollen, sondern auch an die enthusiastischen Erwartungen der Frommen nicht glauben. Spottend sagen sie ja: Mögen sich diese grossartigen Hoffnungen nur erfüllen, damit wir eure Freude sehen können (vgl. 5 19)! *Aber,* fügt der Verf. hinzu, *zu Schanden werden sie* mit ihrem Spotte *werden.* Die dritte Zeile schliesst mit יִכָּבֵד יְהוָה (wie mit LXX für יִכְבַּד zu lesen ist): *es verherrliche sich nur Jahwe!* 6 verheisst den baldigen Auszug Jahwes aus der Stadt und dem Tempel (vgl. Am 1 2 Jo 3 16), die also existieren, zum Gericht über seine Feinde und zwar nicht nur über die unter den Israeliten: *Horch! Getöse aus der Stadt, Horch! aus dem Tempel, Horch! Jahwe zahlt heim* ist im Begriff heimzuzahlen *Vergeltung seinen Feinden* (s. 59 18). Vor Jerusalem hält Jahwe Gericht über die Völker (vgl. 63 1–5 Jo 4 11–14).

7 8 der zweite Sechszeiler: Die plötzliche wunderbare Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems durch die Rückkehr der Diaspora (vgl. 49 17–21 54 1), ebenfalls, wie die Besiegung der Feinde vor Jerusalem, ein Stück der eschatologischen Hoffnung. 7 Die erste Zeile v. 7a ist sehr kurz, auch der Übergang abrupt; man wird daher des Metrums und des Parallelismus zu v. 7b wegen mit Duhm, Cheyne vorn וְהִיא und hinten בֵּן hinzufügen müssen: *Sie aber, bevor sie noch kreiste, Hat sie geboren einen Sohn.* Mit חֵבֶל erinnert v. 7b an den spätern Ausdruck חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ (die Wehen der messianischen Zeit). 8 Vor אֶרֶץ ist עַם einzusetzen (Duhm, Cheyne), das Land muss nicht erst entstehen und יוּחַל (Hoph. für das gewöhnlichere חוּלַּל) ist masc.; so wird auch dem Metrum geholfen: *Wird denn gekreist das Volk eines Landes An einem Tag?* פַּעַם אֶחָת = *auf einen Schlag.* 8b nennt den Namen und erklärt die Strophe.

9–11 der dritte Sechszeiler: Zions Glück kommt sicher; denn was Jahwe

beginnt, führt er herrlich hinaus. **9** Die erste Frage (vgl. 37 3) definiert die zweite (v. 9^{b}) näher: *Bin ichs, der gebären lässt und dann verschliesst* scil. den Mutterleib, d. h. werde ich, nachdem die kleine Gemeinde in Jerusalem aufgerichtet ist, Unfruchtbarkeit eintreten lassen, also die Verheissungen nur halb erfüllen? vgl. DUHM. Für אָמַר l. ebenfalls יֹאמַר, das י ist nach י ausgefallen. **10** L. nach LXX mit DUHM, CHEYNE שִׂמְחִי יְרוּשׁ׳ *Freue dich, Jerusalem,* vgl. das fem. Sing.-suff. in אֱלֹהָיִךְ (v. 9). Zu den *Trauernden* vgl. 57 18 61 2 3. **11** לְמַעַן macht die Teilnahme am messianischen Glück von der Freude abhängig d. h. von dem freudigen Glauben an die eschatologischen Verheissungen; von den häretischen Spöttern gilt ja v. 5: הֵם יֵבֹשׁוּ. Für שֹׁד l. שַׁד vgl. 60 16; das parallele זִיז bedeutet nicht *Fülle,* sondern offenbar *Mutterbrust,* also זִיז כְּבוֹדָהּ *ihre reiche Mutterbrust,* vgl. das vulgärarab. *zîze* = *Zitze, Euter,* und die vorgeschlagenen Änderungen בִּיז (aram. = *Brust* DE LAGARDE), יַיִן (*Wein* CHEYNE) sind unnötig. מָצַץ ist ἅπ. λεγ., = מָצָה 51 17; warum die Mas. nicht תָּמֹצּוּ punktiert, sieht man nicht ein. מִן von מִשֹּׁד und מִזִּיז ist beidemal von dem ersten im Imperf. stehenden Verb abhängig; die Perfekte geben die Folge der Imperff. an: sich satt und vergnügt saugen.

g) 66 12–18$^{a\alpha}$ Das hohe Glück der Frommen und das Gericht an den Feinden. Wie v. 12–14 die Fortsetzung von v. 11 ist, so schliesst sich v. 15–18 an v. 14$^{b\beta}$ an. Das Metrum ist jedoch wieder das der gewöhnlichen Doppeldistichen; wenigstens lässt sich dasselbe mit DUHM auf leichte Weise durch auch sonst empfohlene kleine Textänderungen herstellen. CHEYNE verzichtet hier auf metrische Gliederung.

12—14 drei Doppeldisticha (über das Glück Zions und seiner Kinder), das erste **12^{a}** (ausser וִינַקְתֶּם) redet davon, dass Gott allen Reichtum der Völker Zion *zuleitet* (Gen 39 21): *Denn so spricht Jahwe: Siehe ich lenke ihr zu Wohlfahrt wie einen flutenden Strom Und den Reichtum der Völker wie einen Bach,* שׁוֹטֵף ist wegen des Metrums mit DUHM zu כְּנָהָר in den dritten Stichos zu versetzen; zum Inhalt vgl. 60 5 61 6, zum Ausdruck noch 48 18. וִינַקְתֶּם, das als Schluss von v. 12^{a} unglaublich ist, wird noch von LXX richtig zum zweiten Doppeldistichon **12^{b} 13** gezogen und richtig gelesen: τὰ παιδία αὐτῶν d. i. = וְיֹנַקְתָּם, oder da LXX v. 12^{a} für אֵלֶיהָ εἰς αὐτούς setzt, = וְיֹנַקְתָּהּ (DUHM). יֹנֶקֶת hat Kollektivbedeutung wie מְבַשֶּׂרֶת (s. zu 40 9): *Und ihre Kinder werden auf der Hüfte getragen Und auf den Knieen geliebkost,* natürlich von den Heiden als ihren Wärtern, vgl. 60 4 (s. auch 49 22). Die Verba sind im Sing. zu lesen: תִּנָּשֵׂא, dessen ו Dittographie des folgenden ist und so den Plural im zweiten Verb nach sich gezogen hat, und תְּשָׁעֳשַׁע (sog. Pulp. von שׁעע vgl. Pilp. 11 8). **13** Das dreifache *trösten* fällt auf, auch ist ein Stichos zuviel; es ist daher אָנֹכִי אֲנַחֶמְכֶם וּ nach 51 12 49 13 15 eingesetzt, um zu sagen, wer der Tröster ist, und das Distichon lautete ursprünglich: *Wie einen seine Mutter tröstet, So sollt ihr in Jerusalem getröstet werden* (DUHM). Für בִּירוּשָׁלַם mit CHEYNE בְּרֹב שָׁלוֹם *durch die Fülle des Heils* zu lesen, ist kein Grund. **14** das dritte Doppeldistichon: das freudige Aufleben in Jerusalem unter der reichen Erfahrung der göttlichen Gnade, vgl. 60 5^{a}. Wie bei den Hebräern gerne die Gebeine als durch Krankheit in Mitleidenschaft gezogen erscheinen (vgl. z. B.

Ps 31 11 32 3), so *sprossen sie* umgekehrt auch, wenn die Lebenslust wächst und die Konstitution wieder fest wird, *wie junges Grün.* Da „die Hand Jahwes“ keinen guten Gegensatz zu „seinem Zürnen“ abgiebt, ist mit KLOSTERMANN, CHEYNE וְנוֹדַע חַסְדֵי־י׳ und, wie schon DUHM vorschlug, auch וְזַעְמוֹ zu lesen: *Und kund wird werden Jahwes Gnade an seinen Knechten Und sein Grimm an seinen Feinden.* אֶת־ ist beidemal Präposition.

15—18aα drei Doppeldisticha über das Gericht, die Exposition des letzten Stichos von v. 14: Jahwe erscheint in Feuer und Sturm, um Rache zu nehmen an seinen Feinden, vgl. 29 6 30 27 30. **15** LXX hat כָּאֵשׁ für בָּאֵשׁ, was כַּסּוּפָה entspricht und daher wohl vorzuziehen ist; jedoch vgl. z. B. Dtn 5 20–23. Der Stichos: *Wie die Windsbraut sind seine Wagen* findet sich wörtlich auch Jer 4 13 von menschlichen Feinden; zu den Wagen Gottes vgl. Hab 3 8 Ps 68 18, s. auch Hes 1 4–28, und zur Sache vgl. 17 12 f. הָשִׁיב steht, wie Dtn 32 41 43, = *vergelten.* **16** Zu dem Niph. נִשְׁפָּט אֶת־ *geht er ins Gericht mit* vgl. Hes 38 22 Jo 4 2, und zu dem *Schwert Jahwes* s. 27 1 34 5 6. Die Einsetzung von אֶת־כָּל־הָאָרֶץ am Ende des ersten Stichos hinter נִשְׁפָּט (LXX, OORT, KLOSTERMANN, CHEYNE) ist unnötig und stört das Gleichmass der Stichen, wie es den Sinn nicht verbessert. Dagegen steht v. 16b ohne parallelen Stichos verloren da, sodass man mit DUHM annehmen muss, er sei von einem Leser eingesetzt, der meinte, das Resultat von Jahwes Eingreifen noch eigens nach Jer 25 33 Zph 2 12 vermelden zu müssen. Dem Verf. ist aber das Wichtigste in dem Gericht, dass die bösen Häretiker unter der Judenschaft, jene götzendienerischen Schismatiker in Judäa und Samaria vernichtet werden. Ohne äussere Verbindung kann er daher **17** auf diese Apostaten übergehen, und man darf nicht wegen der Asyndese mit CHEYNE, KITTEL, LITTMANN v. 17 und 18aα hier herauslösen und als erst noch unvollständig bleibenden Schluss an v. 5 anfügen (dass übrigens v. 5 nicht von v. 6–11 zu trennen ist, ergab sich aus dem ganzen Abschnitt v. 5–11, s. die Erklärung). Die Apostaten werden v. 17a ähnlich, wie v. 3 65 3–5 11 gezeichnet: *Sie, die sich weihen und reinigen* statt für den Tempelkult *Für die Gärten* (vgl. 65 3) *hinter dem einen in der Mitte* d. h. folgend den Exercitien eines Hierophanten oder Mystagogen, der in der Mitte der Brüderschaft stehend die Ceremonien der Reinigung leitet. Da dies einen verständlichen Sinn ergiebt, wenn auch der Kult, der so geübt wurde, nicht näher bestimmbar ist, da ferner Hes 8 11 in einer ähnlichen Schilderung eines mysteriösen Kultus selbst noch einen solchen „in der Mitte Stehenden“ mit Namen nennt, und da endlich aus späteren gnostischen Kreisen bekannt ist, dass sie selbst von Jesus berichten, er habe, bevor er sich von den Juden ergreifen liess, die Jünger einen Kreis um sich bilden und einen sakramentalen Reigen tanzen lassen (Acta apostolorum apocrypha II, 1, Cap. 94, edd. LIPSIUS et BONNET), wird man am Texte nicht zu ändern haben und also weder mit Ḳĕrē אַחַת „hinter einer“ (scil. Priesterin oder Göttin) noch mit KLOSTERMANN, CHEYNE אַחַר אַחַר בִּתְנֻךְ „einer den andern (27 12 Hes 33 30) am Ohrzipfel“ (Ex 29 20 Lev 8 23 24 14 14 17 25 28) zu lesen haben, obschon die Weihe des Ohrzipfels durch Blutbestreichung nach diesen Stellen in Ex und Lev auch im legitimen israelitischen Ritus Aufnahme gefunden hat und besonders da, wo es Inkubationen galt (65 4), nicht abwegs

liegt. *Die essen das Fleisch des Schweines* (65 4 vgl. 66 3), *Das kleine Getier und die Maus*, l. mit Duhm הַשֶּׁרֶץ, da הַשֶּׁקֶץ zwischen Schwein und Maus zu allgemein und שֶׁקֶץ überall, wo man nicht שֶׁקֶץ zu lesen hat, zweifelhaft ist (so auch Cheyne). Die Maus muss, wie Schwein und Hund (66 3), in den mystischen Kulten als heiliges Tier betrachtet worden sein, vgl. übrigens den Personennamen עַכְבּוֹר (z. B. Gen 36 38 f. II Reg 22 12 14 und bei den Phöniziern), sowie die Abbildung von Mäusen auf einer karthagischen Votivstele (vielleicht ist auch I Sam 6 4 5 zu vergleichen) s. W. R. Smith Rel. of the Sem.[2] 293, Pietschmann Gesch. der Phöniz. 228. Als essbar gelten auch jetzt noch einzelne Species des Mäusegeschlechts bei den Arabern im nördlichen Syrien vgl. Tristram Nat. Hist.[8] 122 f.; auch das Verbot Lev 11 29 wird für die gleiche Anschauung beweisen. Da סוּף nur Ps 73 19 von Personen steht, dagegen die Nomina מַעֲשֵׂיהֶם וּמַחְשְׁבֹתֵיהֶם in v. 18ª beziehungslos stehen, aber mit ihren Suff. auf die Apostaten v. 17ª zu weisen scheinen, empfiehlt es sich als das beste, mit Duhm diese Nomina vor v. 17ᵇ zu setzen und sie mit v. 17ᵇ das letzte, passend durch נְאֻם יְהוָה abgeschlossene Distichon bilden zu lassen: *Ihre Werke und ihre Gedanken* d. h. das abgöttische Treiben (v. 17ª) und die Pläne (s. 65 2) der Schismatiker (das Suffix nimmt das v. 17ª vorangestellte Subj. auf) *Haben mit einmal ein Ende, ist Jahwes Spruch.*

h) 66 18–22 Die Verbreitung der Kunde von Jahwes Herrlichkeit zu den entferntesten Völkern, die Zurückbringung der Diaspora und der ewige Bestand des israelitischen Geschlechts. Fünf Doppeldistichen.

18 Durch das Eindringen des fremden Bestandteils מַעֲשֵׂיהֶם וּמַחְשְׁבֹתֵיהֶם (s. bei v. 17) ist der Text am Anfang verdorben. Duhm setzt die bleibenden Stücke mit der Anderung von בָּאָה in בָּא einfach zusammen: וְאָנֹכִי בָּא *und ich bin kommend;* wahrscheinlich ist die Verletzung grösser und mit Cheyne als Subj. zu בָּאָה nach Jer 51 33 הָעֵת einzufügen und in וְאָנֹכִי der Rest von כִּי הִנֵּה zu sehen, also zu lesen: כִּי הִנֵּה בָאָה הָעֵת וג' = *Denn fürwahr, es kommt die Zeit Zu sammeln die Völker und Zungen;* כָּל־ ist mit Duhm zu tilgen, da es ja immer noch Völker giebt, die sich nicht versammeln v. 19. Die Frage ist die, ob v. 18 eine Sammlung der Völker zum oder nach dem Gericht meine, also eine Ausführung von v. 15–17 enthalte oder die dem Völkergericht folgende Wallfahrt der Völker nach Jerusalem (Cap. 60) schildere. Wenn man den Ausdruck מֵהֶם פְּלֵיטִים v. 19 nicht abschwächen oder pressen will, sodass er nur besagen soll: „Auserwählte von ihnen“ oder „einige von ihnen, als von denen, die alle schon dem Gericht Entronnene sind“, so bleibt nichts anderes übrig, als den Abschnitt von der Sammlung der Völker zum Gerichte zu verstehen. Dem widerspricht auch nichts in der ganzen Schilderung. Die Aktion Jahwes vor Jerusalem ist dieselbe wie einst in Agypten, sie gilt seiner Verherrlichung (vgl. Ex 14 4 17 18 הִכָּבֵד und hier וְרָאוּ אֶת־כְּבוֹדִי) und diese wird erreicht dadurch, dass er, wie einst an den Agyptern, an den Völkern Wunderthaten verrichtet (שִׂים אוֹת בְּ v. 19ª und Ex 10 2). Das zweite Distichon (v. 18ᵇ 19ªᵅ bis אוֹת) lautet daher: *Und sie werden kommen und sehen meine Herrlichkeit,* **19** *Und ich werde ein Wunder an ihnen thun;* dabei handelt es sich aber nicht um ein Zeichen am Himmel oder durch die Umgestaltung der Konfiguration des Erd-

bodens rings um Jerusalem (wie bei Jo 4 15 16 18 Sach 14 4–10 oder bei Jes 7 11), das würde die Präposition לְ oder לִפְנֵי erfordern, sondern um eine Wunderthat wie in Ägypten, um ein gewaltiges Einschreiten Gottes, das die Völker zu fühlen (בָּהֶם) bekommen (vgl. 10 33f. 17 12–14 und Jo 4 11–14). Wie in Ägypten, so verfallen aber auch hier nicht alle dem Gericht; *einige Entronnene von ihnen* d. h. einige derjenigen von ihnen, die dem Gerichte entronnen sind (פְּלֵיטִים sind solche, die zur פְּלֵיטָה, hier der Völker, anders 4 2, gehören), *schicke ich Zu den fernsten Gestaden, Die von mir noch nie gehört* (zu שָׁמְעוּ שִׁמְעִי vgl. Gen 29 13, die naheliegende Änderung in שְׁמִי LXX ist unnötig), *Noch meine Herrlichkeit gesehen haben.*

Die Worte הגוים bis יָוָן sind später hinzugefügt, um mit Namen die fernen Völker zu nennen; der Einschub unterbricht deutlich den Fluss der Rede und das Schema des Metrums (Duhm, Cheyne). Die Namen sind sämtlich dem Buche Hes entnommen vgl. Hes 27 10 12f. 38 2 39 1. Über תַּרְשִׁישׁ s. zu 2 16; für das unbekannte פּוּל l. mit LXX פּוּט, ein libysches resp. afrikanisches Volk, wie auch לוּד ein solches ist s. Gen 10 6 13 Hes 27 10. Für „die Bogenschützen“ l. nach LXX (Μοσὸχ καὶ εἰς, offenbar verdorben aus καὶ Ῥώς) mit Duhm, Cheyne מֶשֶׁךְ וְרֹשׁ *Mesek und Ros* (ראֹשׁ), Teile des Landes Magog im Nordosten Kleinasiens s. Hes 38 2 39 1; eben dahin gehört auch תּוּבַל = die *Tibarener* s. Gen 10 2 Hes 38 2f. 39 1. Zu יָוָן, dem jonischen Kleinasien, s. Gen 10 2 4 Hes 27 13.

19$^{b\beta}$ (von וְהִגִּידוּ an) **20**$^{a\alpha}$ (bis הַגּוֹיִם) Die Kunde von Jahwes Herrlichkeit wird unter die Völker getragen und die Juden der Diaspora werden aus aller Welt zurückgebracht (vgl. 49 22 60 9 14 2). Jetzt beginnt die Wallfahrt der Völker nach Jerusalem (Cap. 60). Wegen מִכָּל־הַגּוֹיִם können nicht gut die Völker Subj. von וְהֵבִיאוּ sein; der Verf. hat aber wohl schon bei וְהִגִּידוּ das bestimmte Subjekt der פְּלֵיטִים vergessen und das unbestimmte *sie* = *man* im Sinne, also den Dank für die Rettung im Gericht bezeugen alle Entronnenen, bezeugt man in der ganzen Welt durch die Heimführung der Juden. **20**$^{a\beta b}$ *Als Opfergabe für Jahwe auf meinen heiligen Berg Nach Jerusalem, spricht Jahwe, Wie die Israeliten Opfergaben bringen In reinen Gefässen nach dem Tempel Jahwes;* die Diaspora als Opfergabe der Heiden ist Jahwe so angenehm, wie in reinen Gefässen gebrachte Opfer der Juden.

Die Transportmittel zur Heimschaffung der Diaspora, die übel genug mit den reinen Gefässen in Parallele treten, hat ein weiser Glossator nennen zu müssen geglaubt (Duhm, Cheyne). צַבִּים sind *Sänften* oder *gedeckte Wagen* cf. Num 7 3 und כִּרְכָּרוֹת *Dromedare.*

21 *Und auch von ihnen werde ich nehmen Zu Levitenpriestern, spricht Jahwe.* מֵהֶם kann sich nur auf die אֲחֵיכֶם (v. 20) beziehen, die von den Heiden als Opfergabe gebracht werden, wie die Leviten überhaupt dann in Num 8 als ein Weihegeschenk der Israeliten an Jahwe gelten; zugleich soll damit erklärt werden, dass nicht allein die schon in Jerusalem fungierenden Priester zum Priestertum berechtigt seien (Duhm, Cheyne). Die gewöhnliche Lesart לַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם beruht auf der falschen Erklärung „zu Dienern für die Priester (und) die Leviten“. Viele MSS setzen wie die alten Übersetzungen ausser Targum ein וְ dazwischen nach der späteren scharfen Scheidung zwischen Priestern und Leviten. Demnach hat das Fehlen der Verbindung als älter zu gelten und man wird hier den deuteronomischen Ausdruck (ohne Wiederholung von לְ vor לְוִיִּם) *Levitenpriester* (כֹּהֲנִים לְוִיִּם) als ursprünglich ansehen

und לְ davor ohne Artikel lesen müssen vgl. Mal 2 4–9 (KUENEN, OORT, DUHM, CHEYNE). Ein Widerspruch mit 61 6 liegt nicht vor, dort ist von der Stellung, die alle Israeliten zu der ganzen übrigen Welt einnehmen, hier von denen die Rede, die wirklich priesterliche Funktionen ausüben. **22** das letzte Doppeldistichon: Der neue Kosmos soll ewig bestehen (vgl. 65 17), so auch Israels Geschlecht und Name; vgl. Jer 31 35 f. 33 25 f., wo diese Verheissung viel besser an den bereits vorhandenen Bestand der Naturordnung geknüpft ist. Im Übrigen blickt der Verf. mit diesem Abschluss seiner Schrift deutlich auf den Anfang 56 5 zurück: In solch ewig bestehendem Gemeinwesen, das den herrlichen Mittelpunkt der ganzen Welt bildet (Cap. 60), einen Namen zu haben, muss Fremde und Eunuchen zum freudigen Anschluss ermutigen.

i) 66 23 f. ein später Zusatz: Die frommen Juden besuchen regelmässig den Tempel und weiden sich draussen vor der Stadt am Anblick der Leichen der Abtrünnigen. Als Zusatz verrät diese Verse schon zu Anfang die Lieblingsformel der Ergänzer וְהָיָה (vgl. zu 7 21); dann bedeutet hier כָּל־בָּשָׂר im Gegensatz zu v. 16 nicht die ganze Menschheit, sondern nur die Juden wie Jo 3 1, und ebenso sind הַפֹּשְׁעִים בִּי nur die von Jahwe abgefallenen Juden (1 28 46 8 59 13), an Jahwes Feinde in der ganzen Welt (v. 15 f.) ist nicht mehr gedacht; endlich kommt דֵּרָאוֹן nur noch Dan 12 2 vor, und die beste Parallele zu v. 24 bietet das Buch Henoch 27 2 f. Die Verse sind verwandt mit 50 10 f. (s. dort) und gehören allem nach am ehesten ins zweite Jahrhundert (DUHM, vgl. auch CHEYNE). **23** מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּח' wörtlich: so oft (28 19) ein Monat wiederkehrt, am Neumond desselben, und so oft eine Woche wiederkehrt, am Sabbat derselben (vgl. Num 28 10 14), also: *jeden Neumond und jeden Sabbat*; שַׁבָּת bedeutet hier, wie Num 28 10 Lev 23 15 25 8, im Aram. und im NT z. B. Mk 16 2 9, *Woche* (über שַׁבָּת s. zu Ex 20 8). **24** Der Ort draussen vor der Stadt, wo die Leichen der Abtrünnigen liegen, wird nicht genannt, ist aber ohne Frage das Thal Hinnom גֵּיא בֶן־הִנֹּם Jer 7 31 f. oder גֵּיא הִנֹּם z. B. Neh 11 30 (γέεννα) vgl. Buch Henoch 27 2 f., das Thal, in dem einst Menschenopfer geübt wurden (Jer 7 31 f.) und das Josia deshalb entweihte II Reg 23 10. An diesem unreinen verfluchten Ort werden nach dem Gericht, das die Abtrünnigen treffen wird, ihre Leichen unbegraben für immer der Fäulnis und dem Feuer anheimfallen. Wie man sich das zu denken hat, bleibt verborgen; aber der Hauptgedanke wird sein, dass ihre Pein eine unaufhörliche sein soll; die Seelen der Toten empfinden die von Wurm und Feuer ihren Leichen bereitete Misshandlung als ewige Qual und Pein vgl. 50 11 Hi 14 22, darum konnte auch aus der sichtbaren Hölle, die unsere Stelle (vgl. auch 30 33) voraussetzt, eine unsichtbare werden (vgl. Mk 9 43–48 Mt 13 42 Lk 16 24).

Den „Missklang (die Leichen der Abtrünnigen ein Gegenstand des Abscheus, aber auch der Augenweide für die Frommen), mit welchem jetzt das Buch schliesst, das mit das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen AT enthält" (DUHM), mildert die massoretische Vorschrift nur wenig, wie bei dem Dodekapropheton, bei Thr und Koh, den zweitletzten Vers 23 zu repetieren.

SACHREGISTER.



KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XII:

DAS BUCH HESEKIEL.



FREIBURG I. B.

LEIPZIG UND TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).

1897.

DAS BUCH HESEKIEL

ERKLÄRT

VON

Lic. ALFRED BERTHOLET
PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE IN BASEL.

MIT FÜNF ABBILDUNGEN.



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1897.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Einleitung.

Erklärung.

Abbildungen.

Einleitung.

I. Die Zeitumstände.

Das wichtigste Ereignis der letzten Jahrzehnte des judäischen Reiches vor seiner Vernichtung brachte ohne Zweifel das Jahr 622 mit der Einführung des Deuteronomiums. Sie bedeutete den grossartigen Versuch, auf dem Wege einer religiösen Verfassung in letzter Stunde noch das Volk zu schaffen, das heilig genug wäre, um das von den Propheten verkündete Gericht aufzuhalten oder abzulenken. Der Glaube an die Möglichkeit eines solchen Experimentes erfasste weite Kreise und hatte eine allmähliche Umwandlung der gesamten religiösen Auffassungsweise zur Folge. Man hatte jetzt in einem geschriebenen Religionsbuche (vgl. zu Hes 3 3) ein Gesetz, und darnach vermochte man ganz genau zu wissen, was gut sei und was böse: Religion wurde etwas Lernbares, man konnte sie predigen, band sie doch das Individuum an die Beobachtung gewisser Rechte und Satzungen. Ihre natürlichen Prediger, die berufenen Wächter über das neue Gesetz, waren Leute, bei denen der Glaube an seine eminent pädagogische Bedeutung mit den eigensten Interessen zusammentraf. Es waren die jerusalemischen Tempelpriester, nach ihrem Ahnen Zadokiden genannt, die sich durch das Dtn mit Einem Schlage als Diener des einzig legitimen Heiligtums sanktioniert sahen, nachdem durch dieses selbe Gesetz der fromme Zauber gebrochen war, der die ländlichen Kultstätten umgeben hatte. Für's Erste gab's freilich von der Herrlichkeit, die man sich von der Zukunft versprochen hatte, nichts zu sehen. Die unerwarteten Ereignisse der nächsten Folgezeit waren vielmehr dazu angethan, eine allmähliche Sichtung zwischen unlauterm und lauterm Glauben zu Stande zu bringen und diesen in einzelnen Männern in aller Stille reifen zu lassen. Schon dass König Josia (640—609) aus dem Kampfe bei Megiddo als Leiche nach Jerusalem zurückkehrte, war das Letzte, worauf man sich im guten Vertrauen auf seine Verdienste um das neue Gesetzbuch gefasst gemacht hatte. Vielleicht ist gerade in der allgemeinen Verwirrung und Bestürzung der Grund zu suchen, dass sein zweiter Sohn, Joahas, statt des erstgeborenen den Thron besteigen konnte. Er trat damit in ein beklagenswertes Erbe ein (vgl. Hes 19 3 f.). Auf seinem Rückzuge setzte ihn Pharao Necho zu Ribla gefangen und liess ihn nach Ägypten bringen (II Reg 23 33 f.). Dem Lande legte er eine schwere Geldbusse auf und gab ihm Josias ersten Sohn, Eljakim, als König, seinen Namen in Jojakim wandelnd zum Zeichen, dass er seine Kreatur sei. Kein Wunder, dass ihn vielleicht gewisse Leute als König kaum an-

erkannten (vgl. die Bem. zu 19 5–9), und sein Wandel war nicht darnach, ihm diese Anerkennung nachträglich einzubringen: Das ungünstige Urteil des Königsbuches über ihn (II Reg 23 37) wird bestätigt durch das, was wir aus Jer 26 erfahren. Durch die Schlacht bei Karkemisch (605) bekam er an Stelle Pharaos die Chaldäer als Oberherren. Er hielt ihnen die Treue blos drei Jahre, und das Land hatte seine Felonie zunächst mit einer Verwüstung durch Streifscharen der Chaldäer, Aramäer und Ammoniter zu büssen. Wahrscheinlich ist Jojakim in diesen Kämpfen unrühmlich gefallen (597). Als wenigstens Nebukadrezar selber gegen Jerusalem heranrückte, sass auf dem Throne sein Sohn, Jojachin, seit drei Monaten König. In der Beurteilung seines Charakters hat man sich vielleicht meist zu günstig stimmen lassen (vgl. zu Hes 19 6 f.) durch ein scheinbar berechtigtes Mitleid mit seinem unglücklichen Schicksal, hatte er doch dafür, dass er die Krone drei Monate getragen, 37 Jahre im babylonischen Kerker zu schmachten. Mit ihm führte Nebukadrezar „alle Schätze des Tempels Jahwes und die Schätze des königlichen Palastes weg und zerschlug alle goldenen Gefässe, die Salomo, der König von Israel, im Tempel Jahwes angefertigt, wie Jahwe gedroht hatte. Ganz Jerusalem aber und alle Obersten und alle wehrfähigen Männer, 10 000 führte er als Gefangene fort“ (vgl. die textkrit. Anm. bei KAUTZSCH), „dazu alle Schmiede und Schlosser. Nichts blieb zurück ausser den geringen Leuten der Landbevölkerung“ (II Reg 24 13 f. Hes 17 12). Damit teilt sich die jüdische Geschichte der nächsten Folgezeit in zwei Arme, die unter einander freilich immer wieder verbunden sind.

Die Zurückgebliebenen fügten sich in die Not und suchten aus ihr nach Kräften zu gewinnen. Die Wegziehenden hatten Haus und Habe um Schleuderpreise verkaufen müssen (7 12 f. vgl. 22 12), und so sahen sich jene plötzlich im ungeahnten Besitz grosser Grundstücke. Die niedergerissenen Häuser bauten sie auf (11 3) und für die Zukunft versahen sie sich keines weitern Unglückes. Sie fühlten sich auch schon viel besser als die, welche das Land hatten verlassen müssen; diese waren ja von Jahwe fern (11 15)! Und bei solcher Selbstzufriedenheit versteiften sie sich wohl in blindem Vertrauen auf das Dtn als einen Talisman, womit es ihnen nicht fehlen könne. Andere beurteilten die Lage skeptischer und huldigten im Schwanken der Zeit einem tollen Synkretismus, sich damit entschuldigend, dass Jahwe das Land verlassen habe (8 12). Dabei trieb man auf der einen wie auf der andern Seite den alten Sündenwandel weiter (Cap. 22), und gerade die, die der Leute Leiter hätten sein sollen, Fürsten, Priester und Propheten, gingen mit dem verderblichen Beispiele voran: keiner, der für das Volk in die Bresche getreten wäre (22 30)! Der König, dem über diese Elemente Nebukadrezar die Herrschaft in die Hand gegeben hatte, Jojachins Oheim, Zedekia (ursprünglich Mattanja geheissen) war selber der schwächste und unzuverlässigste Charakter, der je auf dem Throne von Jerusalem gesessen hat. Völlig machtlos, sich dem Einfluss seiner Grossen zu entziehen, lauschte er wohl gerne der warnenden Rede Jeremias, aber brachte es nicht über sich, ihm jemals zu folgen. Das Einzige, was Nebukadrezar von ihm verlangte, und womit er ihm keineswegs ein unglückliches Loos zu schaffen gedachte (vgl. zu 17 6), — dass er von ihm abhängig bleibe, vermochte er nicht zu halten. Boten gingen nach Ägypten, Rosse und Kriegsmannschaften zu erbitten (17 15), und, durch das schlimme Beispiel der Nachbarn (Jer 27) ermutigt, wagte Zedekia den offenen Abfall

(Hes 17). Nebukadrezar rückte in eigener Person mit einem Kriegsheere heran. Noch hoffte man in Jerusalem, sein erster Angriff gelte Ammon, das ihm ebenfalls untreu geworden war, aber vergebens (Cap. 21): die Belagerung Jerusalems nahm am 10/X des neunten Jahres Zedekias ihren Anfang (vgl. 24 1). Das Einschreiten Pharaos vermochte sie nur auf einen kleinen Augenblick aufzuheben (Jer 37 5 ff. 34 21 f.); denn Pharaos „Arm“ wurde „zerbrochen“ (Hes 30 21 f.) und über der Stadt und ihrem König erfüllte sich das furchtbare Schicksal. Ein heimlicher Fluchtversuch Zedekias (vgl. 12 12) misslang. Geblendet wurde er nach Babel geführt (12 12 f.), nachdem er mit sehenden Augen noch als Letztes die Hinschlachtung seiner Söhne in Ribla hatte schauen müssen. Die Belagerung der Stadt vollendete sich unter allen Schrecken, die eine Belagerung mit sich bringen kann (vgl. 4 1–3 9–17 5 1–4 10). Am 9/IV des elften Jahres wurde Jerusalem eingenommen (II Reg 25 2 f. Jer 39 2 52 5 f.). Die Stadtmauer wurde niedergerissen, der Tempel verbrannt, die Bevölkerung zerstreute sich nach allen Winden in selbsterwählter oder gezwungener Exilierung (Hes 5 2 12). Die Nachbarn triumphierten in gottloser Schadenfreude und gewinnsüchtigem Eigennutz (vgl. zu Cap. 25—32 35). Was im Lande zurückblieb oder sich darin wieder sammelte, illustriert zur Genüge Hes 33 23–29.

Wenn auch die Exulanten der ersten Deportation grossenteils nicht viel Grund hatten, auf die Zurückgebliebenen sonderlich gut zu sprechen zu sein, so bedeutete der Untergang der Stadt für sie doch einen furchtbaren Schlag. Sie hatten in ihr z. T., wie es scheint, Söhne und Töchter zurückgelassen (24 21) und so darf es uns nicht Wunder nehmen, dass die Beziehungen zwischen hüben und drüben sehr rege waren (vgl. Jer 29). Die eigene Lage der Exulanten war keineswegs eine verzweifelte. Sie durften sich geschlechterweise organisieren; wenigstens scheinen die Ältesten in ihre alten Rechte wieder eingetreten zu sein (Hes 8 1 14 1 20 1). Ihre Freiheit der Bewegung ging so weit, dass sie sich eigene Häuser bauen, Gärten pflanzen und sich nach Belieben besuchen durften (vgl. Jer 29 5 Hes l. c.). Aber bei alledem war die Fremde nicht die Heimat, und namentlich lag für einen antiken Menschen etwas besonders Quälendes in dem Gedanken, dass man im fremden Lande unreines Brot essen müsse, d. h. dass von Speise und Trank nichts der Gottheit gespendet werden könne (4 13): so tief wurzelte die allgemeine Auffassung von der Zusammengehörigkeit von Gott und Land. War unter solchen Umständen an eine regelrechte Kultübung nicht zu denken, so schloss man sich auf der einen Seite um so fester wenigstens um das zusammen, was man von kultischen Geboten leicht beibehalten konnte und was die Andern nicht besassen (Sabbat, Beschneidung), ohne doch vom Sehnen nach dem Tempel (24 21) zu lassen. So „erinnerte“ man sich wohl Jahwes (6 9). Aber daneben litt man doch unter dem rätselvollen Druck der göttlichen Weltregierung, dass man durch so schlimme Zeiten hindurchgehen müsse. Im besten Falle raffte man sich dazu auf, dass man wenigstens für eine ferne Zukunft die verheissenen bessern Tage erwartete (12 21 ff.). Es gab nämlich für das Unglück eine Erklärung: Man büsste für die Sünden früherer Generationen. „Die Väter haben Herlinge gegessen und den Söhnen werden die Zähne stumpf“ (Jer 31 29 Hes 18 2). Aber man empfand diesen Grundsatz als Unrecht, und es fehlte nicht an Stimmen, welche die Richtigkeit der Wege Gottes überhaupt in Frage stellten (18 25 29 33 17 20). Kein Wunder, dass auf dieser Seite der alte Götzendienst wieder im Schwange ging

(14 1 ff. 20 31) und es selbst vielleicht zu bewusster Annäherung an die heidnische Umgebung kam (vgl. zu 20 32), fanden sich doch auch hier immer wieder willige Propheten, welche ihren Hörern nach den Ohren redeten (Cap. 13, vgl. Jer 29 8 f.). Als nun aber vollends die Kunde von der Zerstörung Jerusalems bei den Exulanten eintraf, da trat an Stelle aller Niedergeschlagenheit und allen Trotzes die bare Verzweiflung: Man kam sich vor wie die verwesenden Leichname, aus denen alles Leben geschwunden sei, und in die kein Leben zurückzukehren vermöge (33 10 37 11). — Das ist die Umgebung, in der wir Hes. antreffen.

II. Die Person des Propheten.

Hesekiel oder Ezechiel? Bekanntlich sind im Deutschen beide Namen neben einander üblich, Ezechiel nach der Vulgata, Hesekiel nach Luther. Hebräisch lautet der Name unseres Propheten יְחֶזְקֵאל (jĕchezkē'l) d. h. יֶחֱזַק אֵל, Gott ist stark, oder יְחַזֵּק אֵל, Gott macht stark resp. Gott mache stark (s. zu 3 8 f. u. vgl. Benzinger Archäol. § 21 S. 151). LXX bietet dafür den Namen Ἰεζεκιήλ. Mit ihrem ι scheint sie an eine Nominalform gedacht zu haben: חִזְקִי אֵל, meine Kraft ist Gott (vgl. Ps 18 2) entsprechend חִזְקִיָּהוּ, חִזְקִיָּה (Ἐζεκίας). Doch ist diese Nominalform nicht rein wiedergegeben, wie sich denn auch gerade für den letztgenannten Namen im Hebr. die Mischformen יְחִזְקִיָּהוּ, יְחִזְקִיָּה nachweisen lassen. Die deutsche Form Hesekiel folgt dem Griechischen, und zwar wäre zu wünschen, da Hes. (Ḥés(e)ḳi-'ēl) sprachlich nicht anzufechten ist, dass sie die Unform Ezechiel aus dem Sprachgebrauch verdränge.

Hes. ist der Sohn eines gewissen Busi (1 3), in welchem blos rabbinische Fantasie Jeremia (Busi = der Verachtete) glaubte entdecken zu können. Mit Unrecht hat man gemeint, aus 1 1 einen Schluss auf sein Alter ziehen zu dürfen. Die einzige direkte Notiz, die wir darüber besitzen, ist sicher falsch. Hes. wäre nämlich nach Josephus (Archäol. X 6 3) als Knabe (παῖς ὤν) deportiert worden. Dem widerspricht aber der gesamte Eindruck, den sein Buch auf uns macht. Man hat längst beobachtet, dass es von einem Manne geschrieben sein müsse, der in reifem Alter stand. Man kann in der Weitläufigkeit des Stiles z. T. vielleicht sogar etwas Seniles entdecken (vgl. z. B. zu 11 5). Diese Beobachtung wird bestätigt durch die Thatsache: 1) dass Hes. (24 16–18) als verheiratet erscheint und sich doch schwerlich im Exil verheiratet hat; 2) dass schon im Jahre 592 die Ältesten ihn aufsuchen (8 1), was dafür spricht, dass er schon damals mit einer gewissen Autorität umkleidet war; 3) dass er sich mit allen Räumlichkeiten des jerusalemischen Tempels und den darin geübten Bräuchen in einer Weise vertraut zeigt, die sich am leichtesten erklärt, wenn er selber noch darin amtiert hat; 4) dass er Gott gegenüber reden kann von seiner Skrupulosität „von Jugend auf“ (4 14); 5) dass sich seine Schilderung des Heereszuges Gogs am Besten versteht, wenn er in seiner Jugend vom grossen Scytheneinfall selber einen Eindruck erhalten hat.

Als Priester (1 3), und zwar Zadokide, hatte Hes. in Jerusalem zu den obern 10 000 gehört. Ein aristokratischer Zug macht sich vielleicht in seinem Buche geltend (vgl. z. B. zu 7 27). Als Zadokide von ächtem Blut erweist er sich namentlich in der Beurteilung der ehemaligen Höhenpriester (44 10–14). Mit jenen 10 000 wanderte er

unter Jojachin ins Exil (33 21 40 1). Der Ort, wohin er deportiert wurde, war Tel Abib (3 15) am Flusse oder Kanale Kebar in Babylonien (1 3 3 15). Er wohnte dort in eigenem Hause, in welchem er wiederholt die Besuche der Ältesten empfing. Seine Berufungsvision (Cap. 1) datiert er in den vierten Monat des fünften Jahres der Wegführung, d. h. etwa in den Juli 593 (1 1 f.). Seine letzten Worte fallen ins 27. Jahr (29 17). Er hat also mindestens 22 Jahre als Prophet gewirkt, zwischen hinein freilich durch eine Krankheit kataleptischer Art vielfach an's Haus gebunden (vgl. zu 3 14 f. 27 4 4-8 29 21). Zum Teil stiess er auch, und namentlich Anfangs (vgl. die allg. Bem. zu 3 22), auf grossen Widerstand unter seiner Umgebung; und immer wieder steigerte das Nicht-Eintreffen einzelner Weissagungen das Misstrauen gegen ihn. Umgekehrt rechtfertigte ihn der Untergang Jerusalems zeitweilig (vgl. zu 29 21) so, dass man ihn wieder gerne aufsuchte. Er scheint kein schlechter Redner gewesen zu sein, und seine Predigt war den Exulanten ein angenehmer Ohrenkitzel (33 30-33). Aber wir erfahren nicht, dass sie mehr als Hörer seines Wortes geworden wären.

Man hat mehrfach die Frage aufgeworfen, ob Hes. überhaupt ein Prophet genannt zu werden verdiene. Man hat dabei mit Recht gesagt, das Korrelat des Propheten sei das Volk und ein Prophet müsse als Mittelsmann zwischen Gott und Volk inmitten eines Volkes leben. Aber nun ist daraus z. B. von Smend die Konsequenz gezogen worden: „Inmitten der Gola am Kebar konnte Ezechiel kein eigentlicher Prophet sein und ist es auch nie geworden“ (S. XVI; vgl. S. VI: „im Grunde ist er überhaupt kein Prophet mehr“. S. denselben auch in ThLZ 6/IV 1889). Ich möchte ihm dies nicht mit so viel Zuversichtlichkeit nachsprechen. Wirkliche Geltung hätten diese Worte doch nur für den Fall, dass Hes. allein im Exile gelebt hätte. Aber die 10 000 seiner Umgebung, der Kern des Volkes, bildeten nicht sie den Kreis, zu dem er als Prophet sprechen konnte? Oder standen sie, wenngleich sie vom Mutterboden losgelöst waren, so viel den Leuten nach, zu denen in Jerusalem Jeremia redete? Wenn es richtig ist, dass das eigentlich Prophetische darin besteht, sich beständig in den Standpunkt Gottes hineinzuversetzen und von ihm zu reden (Duhm Theol. d. Proph. 207), wenn in Einem Worte, der Prophet einfach der Mund Gottes ist (s. zu 2 4), so liegt in Hes.'s Stellung noch kein Grund, warum ihm der Name eines Propheten abzusprechen wäre. Thatsächlich hat er inmitten der Mutlosigkeit seiner Umgebung der einzig Mutige, im unerschütterlichen Glauben an Jahwe und seine Gerechtigkeit und Allmacht, ihr ebenso ungescheut ihre Sünde vorgehalten als zuversichtlich ihre herrliche Zukunft verkündet, ganz und gar getragen von dem eschatologischen Gedanken (vgl. zu 3 17 7 12 28 18 29 21 36 8 und die Schlussbemerkung zu 40—48), welcher den eigentlichen Kern der prophetischen Predigt bildet. Allerdings bleibt auch so der eben besprochene Einwurf zum Teil richtig; denn die Leute von Hes.'s Umgebung sind doch auch wieder nicht das Volk, so wie es zur Zeit der ältern Propheten gewesen war. Die Nation ist ja gebrochen, und das Volk als Volk aufgelöst. Es werden denn auch durch diese veränderten Verhältnisse Hes.'s Prophetie verschiedene charakteristische Merkmale aufgeprägt. Einerseits sieht Hes. in den Leuten seiner Umgebung, den Ältesten, die ihn besuchen (8 1 14 1 20 1), die Repräsentanten jenes Volkes, und während er zu ihnen spricht, mengt sich wie von selbst der Gedanke an jenes ein (vgl. z. B. zu 12 19): es vermischen sich beide Vorstellungen, und oft wissen wir nicht genau, auf

wen eigentlich seine Worte gehen, ob auf das Volk oder auf die Exulanten. Andererseits sucht sich Hes. jenes Volk als ein in räumlicher oder zeitlicher Ferne wohnendes gewissermassen künstlich selber zu repräsentieren. Um dies zu erreichen, muss er zum Mittel der Schrift greifen, und dieses Mittel stellt sich um so leichter ein, als er in der Schule des Dtns das „Wort Gottes" schon als geschriebenes kennen gelernt hat (vgl. zu 3 3). Das giebt seiner Prophetie die Richtung auf's Schriftstellerische hin. Bei verschiedenen Stücken seines Buches, vorab in den Cap. 40—48, haben wir unbedingt den Eindruck, sie seien bei Weitem nicht so gesprochen worden, wie sie aufgezeichnet sind, ja sie seien vielleicht schon ursprünglich gar nicht zum Zweck der Rede komponiert. Besteht das wahre Wesen der Prophetie im lebendigen, unmittelbaren gesprochenen Worte, so mag diese Beobachtung allerdings zum Urteile drängen, dass sich in Hes. als Schriftsteller die beginnende Auflösung des Prophetentums Israels nicht verkennen lasse (EWALD 334). Nur darf man aus einer solchen Beobachtung nicht ungehöriges Kapital schlagen: Hes. ist nicht blos Schriftsteller (vgl. GAUTIER 72 ff.), und wir haben es in seinem Buche nicht nur mit einem „aus stiller Sammlung und Beschauung erwachsenen Schrifttum" zu thun (REUSS Gesch. der h. Schriften AT [2] § 337). Behauptungen wie die, dass Hes.'s ganze Prophetie in eine Nacht falle, da er nicht wirken konnte (HITZIG VIII), sind geradezu unrichtig. Wir haben nur etwas mehr Vertrauen Hes.'s Selbstaussagen entgegenzubringen und dürfen ihm glauben, dass er zu den Leuten auch wirklich geredet habe (vgl. 3 10 f. 20 1 ff. 27 24 18 ff. 40 4 43 10 f.). Ihm solch' praktische Thätigkeit absprechen, heisst übrigens auf das beste Mittel zur Erklärung aller weitern Eigentümlichkeiten seiner Prophetie von vorn herein verzichten. In der Praxis hat er ohne Zweifel jenen individualistischen Zug, auf die Einzelnen zu wirken, gelernt, den man den seelsorgerlichen genannt hat, und der uns als ein neues Charakteristikum aus seiner Prophetie entgegentritt (vgl. Bem. 1 zu 3 16–21). Was ihn umgab, waren eben die vom Mutterboden losgelösten Individuen, die Väter z. T. ohne die Söhne (24 21). Ihnen, den Einzelnen, nachzugehen und sich an sie zu wenden mit seinem „tua res agitur", ihnen ein אִישׁ מוֹכִיחַ (3 26) zu werden, betrachtet er recht eigentlich als das Wesen seines Berufes. Es ist richtig: „Hes. ist mehr Pastor als Prophet" (WILDEBOER d. Litt. des AT, deutsch 247). Was er damit will, ist diese einzelnen Individuen von der Zerstreuung und Vernichtung retten, sie sammeln und zusammenschliessen zum Volke, über dem Jahwe die herrliche Zukunft will aufgehen lassen, dass sie an ihr persönlich Teil nehmen („leben") sollen und nicht „sterben" im Gerichte, das noch bevorsteht (5 4). Denn Hes. ist nicht Schwärmer, dass er die Generation seiner Gegenwart überspringend sich den Eintritt der Heilszeit ohne alle Anknüpfung an die vorhandene Wirklichkeit vorstellte: aus den gegebenen Elementen unternimmt er es, das Volk der Zukunft zuzubereiten (11 17 ff. 17 22–24 20 37 f. 36 24 ff. 37 11). Dazu muss er ihnen vor Augen führen, was sie zu thun haben, dass sie gottgefällig werden und dem Gerichte zu entrinnen vermögen. Dieses Unternehmen bedeutet die gradlinige Fortsetzung des Versuches des Deuteronomikers (s. I), und damit ist schon berührt, was vielleicht der wichtigste Zug in Hes.'s Prophetie ist, — der gesetzgeberische (vgl. z. B. zu 43 10 f.). Und nach dieser Seite hin tritt schon gleich ganz deutlich der priesterliche Charakter seiner Schrift zu Tage, durch den Hes. einfach seinen eigenen Stand bekundet, war

doch von jeher Gottes Weisung zu erteilen die eigentliche Berufsaufgabe des Priesters auf israelitischem Boden gewesen (vgl. zu 7 27). Religion lässt sich predigen, ja gebieten; denn sie ist etwas Lernbares geworden, Gehorsam gegen Gebote und Satzungen; es kommt vor Allem darauf an, im Augenblick des eintretenden Gerichtes gesetzestreu erfunden zu werden (vgl. zu 33 12): in dem Allem erweist sich Hes. als der treue Jünger des Dtns. Mit Recht macht SMEND (XX) darauf aufmerksam, es sei merkwürdig, dass er in einem Falle wie 14 4 7 schon sogar in der Formel des Gesetzgebers rede (vgl. 43 12). — Schon das Dtn stellt sich dar als ein Versuch, die Forderungen der Propheten in die Wirklichkeit einzuführen. Das ist mit andern Worten eine Dogmatisierung der frühern Prophetie. Was der Propheten eigenste, persönliche, lebendige Erfahrung gewesen war, wird umgeprägt in Sätze allgemeiner giltiger Art über das, was Gott eigentlich sei und was er von den Menschen verlange: damit kommt die Theologie auf. Dieses selbe dogmatische und theologische Moment nun macht sich wieder in charakteristischer Weise in Hes.'s Verkündigung geltend (s. z. B. die Schlussbemerkung zu Cap. 18). Man vergleiche nur z. B. seine Beschreibung der Gottesvision (Cap. 1) mit derjenigen Jesajas (s. die allg. Bem. zu Cap. 1); man vergegenwärtige sich, wie für ihn die Prophetie der ältern Zeit schon als ein relativ Fertiges und Geschlossenes dasteht, als Objekt, mit dem sich das religiöse Nachdenken beschäftigen kann (38 17 39 8; vgl. die allg. Bem. zu Cap. 38 39, ferner zu Cap. 1 17 22–24 47 8–12); wie ferner bei ihm Prophetie überhaupt neben andern religiösen Grössen (vgl. zu 42 13) objektiviert erscheint (vgl. zu 3 3 45 18–20). Nach Seiten der Eschatologie hin leitet eine solche Dogmatisierung der alten Prophetie zur Apokalyptik über, und in der That tritt denn auch schon in Hes.'s Verkündigung das apokalyptische Moment bemerklich genug hervor, dass man ihn gelegentlich einen der geistigen Urheber der Apokalyptik hat nennen können (DUHM Theol. d. Proph. 210; vgl. allg. Bem. zu Cap. 1). Ein Element, das Hes. vor seinen Vorgängern auszeichnet und das gerade dem Apokalyptiker zu eignen pflegt, ist die Gelehrsamkeit. Mit diesen letzten Ausführungen ist schon ausgesprochen, dass, wenn wir auch weit davon entfernt sind, Hes. das Prädikat eines Propheten abzuerkennen, er doch unter den Propheten als Epigone dasteht.

Je selbständiger sich aber bei Hes. das theologische Element bemerkbar macht, um so mehr sind wir berechtigt, von einer Theologie Hes.'s zu sprechen. Was ihren Inhalt anbelangt, so sagt DRIVER (Einleitung, deutsch 315) mit Recht, den Schlüssel zum Verständnis der Weissagungen Hes.'s gebe der über 50 mal vorkommende Satz: „sie (ihr) sollen (sollt) erkennen, dass ich Jahwe bin". Man kann in der That sagen, Hes.'s Absehen gehe darauf, eine Theodicee zu geben, d. h. die Ehre seines Gottes zu retten, um durch solche Ehrenrettung seine eigenen Leidensgefährten ihrem Gotte entgegenzuführen. Aus Israels Unglück haben nämlich nicht blos die Heiden, die Israeliten selber haben daraus auf Jahwes Ohnmacht geschlossen; Jahwe ist aber nicht der Ohnmächtige, der sein Volk nicht zu retten vermöchte, vielmehr gehört gerade ihm in einzigartiger Weise die Macht! Dieser Gedanke zieht sich wie der rote Faden durch Hes.'s ganzes Buch. Als der Allmächtige redet Gott den Propheten beständig mit dem Ausdruck „Menschensohn" an, und derselbe Glaube Hes.'s an Gottes unbedingte Macht äussert sich, wenn er überhaupt die menschliche Persönlichkeit nicht zu ihrem vollen Rechte kommen lässt (2 1 3 3 34 23 f.) und den Ab-

stand zwischen Gott und Mensch so stark betont, dass sich schon das Bedürfnis einstellt, die Kluft zwischen beiden möglichst durch Zwischenwesen auszufüllen (vgl. zu 9 2), wenn ferner das Resultat der Gnadenwege Gottes Beschämung statt Erhebung der sündigen Kreatur bedeutet (16 63 20 43 f.), wenn ganze Völker preisgegeben werden in majorem Dei gloriam (Cap. 38 f.), wenn Totengebeine zum Leben erstehen (Cap. 37) und Wüsteneien sich in einen Fruchtgarten wandeln (Cap. 47) u. s. w. Aber dieser Glaube ist kein abstraktes theologisches Gedankengebilde; es will scheinen, als habe er eine menschlichere Wurzel. Dass Jahwe über Israels Feinde den Sieg scheinbar nicht hat davontragen können, das quält Hes., weil für ihn Jahwe im Grunde solidarisch ist mit Israel. Hierin verrät sich deutlich die Denkart des antiken Menschen, der fester in seinem Volke wurzelt, als wir vielleicht verstehen können. Darin dass Hes. Jahwe Alles zutraut, äussert sich nur, wie völlig sein Innerstes am tiefsten Wesen des eigenen Volkes beteiligt ist: Jahwe und Israel, und das heisst gleichzeitig Jahwe und Kanaan, können nimmer von einander loskommen (vgl. z. B. zu 20 40 25 14 28 24–26 35 10 36 16–38 38 f. 43 7 47 8–12). Das ist ein Fundamentalgedanke Hes.'s, ohne den z. B. seine ganze partikularistische Zukunftserwartung unverständlich bliebe. Diese Gebundenheit Jahwes an Volk und Land wird weder durch jenen individualistischen Zug Hes.'s aufgehoben, von dem die Rede war (vgl. zu Cap. 16 22 30), noch dadurch, dass bei ihm Jahwe, freilich neben mancher anthropomorphistischen Vorstellung, mehr als bei irgend einem ältern Propheten ins Jenseits gerückt erscheint. Ebensowenig steht ihr entgegen, dass Hes. wie keiner zuvor Israel mit einer Kälte und Schärfe behandelt, als ginge es ihn selber nichts an (vgl. z. B. zu 5 8 6 11 14 22 15 16 21 11 f. 23), ein „Haus Widerspenstigkeit", über das er blos ein langes Verdammungsurteil zu sprechen hat. Wenn er ihm gegenüber einzelne wärmere Regungen im ersten Aufkeimen erstickt (9 8 f.), so entspricht dies blos seinem Temperament: Er lässt überhaupt sein Gefühl nicht leicht zu Worte kommen (doch vgl. zu 24 16), sondern urteilt kühler wenn auch nicht immer nüchterner mit dem Verstande. Da verlangt denn sein Glaube energisch nach einer Erklärung, wie nur Jahwe, der doch nicht ohnmächtig ist, es zu dem habe können kommen lassen, was jedermann vor Augen liegt. Und die Antwort, die er auf diese Frage giebt, kann nicht zweifelhaft sein; sie ist, was die Propheten von jeher verkündet: „Der Untergang Jerusalems war ein Triumph der Gerechtigkeit Gottes, eine Beglaubigung der Prophetie" (Stade Gesch. Isr. II 13). Jahwe konnte nicht anders handeln als er gehandelt, weil das Volk nicht dem entsprach, was es hätte sein sollen, sondern in einer Weise gesündigt hat, die ihn zum Äussersten trieb. So tritt neben Gottes Allmacht seine Gerechtigkeit, und zwar diese aufgefasst als die Verhaltungsweise nach dem Massstab der absoluten Vergeltung (vgl. 3 16–21 14 12–23 18 33 1–20). Man hat (so namentlich Kuenen in The Modern Review 1884) zur Erklärung der besondern Betonung dieser Eigenschaft Gottes vielleicht nicht mit Unrecht auf einen eigenen Charakterzug unseres Propheten hingewiesen, zeigt er sich uns doch in der eigenen Person, namentlich in der Auffassung seines Berufes (vgl. Bem. 1 b zu 3 16–21), als eine jener skrupulösen und minutiösen Naturen, die sich selbst nichts durchgehen lassen (vgl. z. B. noch 4 14). Und die Betonung dieser Gerechtigkeit musste Hes. in seinen seelsorgerlichen Absichten sehr gelegen kommen; denn die Predigt, dass nach seinem individuellen Handeln Gott mit dem Einzelnen ver-

fahren werde (3 16–21 etc.), mochte noch am Wenigsten leicht die Wirkung verfehlen, auf die Hes. ausging. Eine solche Auffassung der Gerechtigkeit aber stellt sich naturgemäss ein, wo als Norm des sittlichen Verhaltens ein äusseres Gesetz zu Recht besteht, dem man Gehorsam schuldet. Wir finden damit indirekt eine Bestätigung dessen, was wir als ein Charakteristikum der Prophetie Hes.'s schon herausstellten, wenn wir auf ihren gesetzlichen Zug hinwiesen. Was aber ist dieses Gesetz seinem Inhalte nach? Es ist eine Beobachtung, die sich mit zwingender Notwendigkeit jedem Unbefangenen aufdrängt, dass, wenn Hes. selber noch so sehr eine ethische Natur ist, er doch den Hauptaccent nicht auf die eigentlich ethischen sondern spezifisch religiösen, d. h. kultischen Gebote legt. Frömmigkeit ist vor Allem Reinheit in religiösen und kultischen Dingen (vgl. z. B. 4 14 5 11 11 18 17 18 ff. 18 6 20 12 16 20 24 22 2 f. 8 26 23 37 f. 39 11 43 9). Und die Kehrseite der Betonung dieser kultischen Gebote ist notwendig eine physische Auffassung von Heiligkeit und von Sünde (vgl. z. B. 36 17 44 19 48 30–35). Mit diesem Lebensideale verrät sich in Hes. des Allerentschiedensten wieder der geborene Priester. Am Heiligtum und am Kultus haften seine tiefgehendsten Interessen (20 41 47 8–12 etc.), und daneben zeigt er für die weltlichen Berufsaufgaben seines Volkes kaum ein Verständnis. Gerade hierin tritt seine eigentlich religionsgeschichtliche Bedeutung am Schärfsten zu Tage: Er hat dem ganzen spätern Judentum jene Richtung gegeben auf das Geistliche (vgl. z. B. zu 13 9 und 15) und das Kultische hin. In ihm vollzieht sich überhaupt auf allen Punkten jener bemerkenswerte Übergang aus dem naiven Denken des alten Israeliten in das gesetzlich gebundene des frommen Juden, und so ist die Beschäftigung mit ihm besonders lehrreich für das Verständnis der ganzen atl. Religionsgeschichte.

Legendarische Berichte über Hes. wie seine angebliche Begegnung mit Pythagoras, seinen Märtyrertod, sein Begräbnis im Grabe Sems und Arpaksads s. in Carpzov Introductio II 203 ff., Knobel Prophetismus II 298 ff.

III. Das Buch des Propheten.

Bei keiner andern Prophetenschrift ist es uns so leicht gemacht, nach einer klaren Disposition zu fragen als im Buche Hes.'s. Es zerfällt in zwei Hauptteile gleicher Grösse, die einander gegenüberstehen wie die „pars destruens“ und die „pars construens“. Der erste (Cap. 1—24) enthält die Verkündigung des Gerichts mit dessen Begründung durch des Volkes Sünde, der zweite (Cap. 25—48) die Weissagung von der Wiederherstellung. Deutlich heben sich in diesem letztern wieder drei grössere Hauptabschnitte von einander ab: 1) Cap. 25—32: die Vernichtung der umwohnenden Heidenvölker (Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus, Sidon, Ägypten) als conditio sine qua non für eine gesicherte Zukunft Israels; 2) Cap. 33—39: die Einführung der Heilszeit; 3) Cap. 40—48: die fertige Ordnung der künftigen Dinge. Die Teilung des ersten Hauptteiles lässt dagegen subjektivem Gutdünken weitern Raum. Doch lässt sich zunächst deutlich Cap. 1—3 21 als Einleitung (1. Abschnitt) ablösen, des Propheten Berufung darstellend. Wir unterscheiden sodann ohne alle Künstlichkeit vier weitere Abschnitte: 2) Cap. 3 22—7, erste Untergangsweissagungen in Symbol und Wort; 3) Cap. 8—12 Jerusalems Schuld und Strafe; 4) Cap. 13—19, die Notwendigkeit der bevorstehenden Katastrophe; 5) Cap. 20—24, letzte Strafreden und

Gerichtsweissagungen. Die Begründung für diese Teilung und die weitern Einteilungen sind im Kommentar selbst zu suchen (vgl. S. V—X). Der Einheit der Disposition entsprechen natürlich Rückbeziehungen des einen Stückes auf das andere, welche die Auslegung wohl hervorzuheben hat. Es geht aber entschieden zu weit, wenn SMEND (S. XXI) behauptet, man könnte kein Stück herausnehmen, ohne das ganze Ensemble zu stören. Wir werden im Gegenteil hin und wieder darauf hinzuweisen haben, dass einzelne Stücke vermutlich erst nachträglich in den gegenwärtigen Zusammenhang gebracht worden sind, so dass sie ihn zuweilen sogar unangenehm unterbrechen (vgl. zu 11 1 24 22 f. 27 9b–25a 33 23–29).

Hes. ist als Schriftsteller meist nicht hoch taxiert worden. Urteile wie dasjenige SCHILLERS, er möchte Hebräisch lernen, nur um Hes. in der Ursprache lesen zu können, sind ziemlich vereinzelt geblieben. Indessen ist in neuerer Zeit mehr und mehr anerkannt worden, dass fälschlicher Weise Hes. Vieles zur Last gelegt worden sei, was lediglich auf Rechnung schlechter Textüberlieferung zu setzen ist. Mit dem Samuelisbuche zusammen pflegt Hes. genannt zu werden als das Buch, das den am Wenigsten gut überlieferten Text aufweist. Schon HITZIG hat erkannt (vgl. sub IV), dass im Ganzen LXX uns einen viel bessern Hes.-text biete; mit besonderm Nachdruck hat dann MERX (JpTh IX 65—77) auf ihren Wert für die Textkritik des AT überhaupt hingewiesen, indem er dies gerade an unserm Propheten aufzuzeigen suchte. Den vollgültigen Beweis dafür aber bringt die ausserordentlich wichtige Arbeit CORNILL's: das Buch des Propheten Ez. Leipzig 1886, ein Werk, wofür jeder, der sich mit Hes. beschäftigen will, dem Verf. zum allergrössten Dank verpflichtet ist. Interessant und für seine Arbeit charakteristisch ist folgendes Geständnis, das er selber ablegt. Er sagt (S. 3): „Im Frühjahr 1880 nahm ich ihn (Hes.) wieder vor und versuchte ihn sorgfältig zu lesen, stolperte aber bei Schritt und Tritt über den Text. Ich sagte mir bald, dass ein so beschaffener Text gar nicht erklärt werden dürfe, weil er, wenn man ehrlich sein will, gar nicht erklärt werden kann. Ich griff hierauf zur LXX und verglich meine TISCHENDORF'sche Handausgabe mit dem massor. Text, und damit war der Weg gewiesen, auf welchem man hoffen konnte, der Schwierigkeiten Meister zu werden: die Nebel, welche das Verständnis des Buches verschleiert hatten, begannen sich zu lichten, und dem staunenden Auge zeigte sich eine Textgestalt von einer eigentümlichen herben Schönheit und Grossartigkeit, deren Originalität mächtig anzog.“ CORNILL's Nachfolger haben leichtes Spiel, eine Menge von Stellen nachzuweisen, wo er über das Ziel hinausgeschossen hat. Sicher hat er die an sich richtige Beobachtung, dass LXX und zwar nicht der Alexandrinus (= A), sondern der Vaticanus (= B) den ungleich bessern Text unseres Propheten enthalte, übertrieben. Das hindert nicht, dass seit dem Erscheinen seiner Arbeit der Bann glücklich gebrochen ist, in dem man sich mit der principiellen Bevorzugung des massor. Textes befand. Spätern blieb es vorbehalten, einen im Ganzen richtigen Mittelweg einzuschlagen, SIEGFRIED (in der Übersetzung von KAUTZSCH) und TOY[1] (in HAUPT's SBOT). Mit dem Gesagten ist

[1] Ich bin Herrn Prof. TOY sowie der Hinrichs'schen Verlagshandlung zu besonderm Dank verpflichtet, dass mir durch ihr gegenseitiges Entgegenkommen eine Einsicht in die Korrekturbogen der betr. Lieferung ermöglicht worden ist.

natürlich auch der blos relative Wert der trefflichen Ausgabe des massor. Hes.-textes von Bär (Leipzig 1884) ausgesprochen.

Wollen wir uns über Hes.'s Schriftstellerei ein Urteil bilden, so müssen wir also einen kritisch bereinigten Text zu Grunde legen. Lautet es auch in diesem Falle sehr viel günstiger, so wird man doch sagen müssen, dass wir es bei Hes. mit einem Schriftsteller zu thun haben, der in die Breite schreibt, und bei dem durch die Breite der Ausdruck weder an Plastik noch an Kraft gewinnt (vgl. nam. Cap. 38 f.). Die Menge stereotyper Wendungen (eine Anzahl s. bei Driver l. c. 317 f. zusammengestellt), die wohl feierlich wirken sollte, wirkt viel eher ermüdend. Und doch ist, was Hes. auszeichnet, gerade ein Ringen nach Plastik und nach Kraft (s. z. B. zu 32 5 und vgl. Gregor's von Nazianz: ὁ τῶν προφητῶν θαυμασιώτατος καὶ ὑψηλότατος). Er liebt ganz besonders die Verwendung von Bildern, Allegorieen etc. (21 5; — zu seinen „symbolischen Handlungen" s. zu 4 1–3), die er z. T. sehr weit ausspinnt (vgl. Cap. 16 23). Es findet sich aber öfter, dass er seine Bilder nicht rein durchzuführen imstande ist (vgl. z. B. zu 16 26 19 9 f.). Seine Phantasie darf mit eigentlich poetischer Begabung nicht verwechselt werden. Er ist zu sehr verstandesmässige, innerlich kalte Natur, als dass er Dichter sein könnte, und zudem verträgt sich sein Interesse an den starren objektiven Grössen des Kultus schlecht genug mit Poesie. Er greift zwar zuweilen zu ausgesprochen poetischer Form; ich glaube das für Cap. 7 15 19 26 17 ff. 27 28 18 f. 32 1 f. nachgewiesen zu haben; und es ist auch gar nicht zu leugnen, dass er sich dabei zuweilen auch wirklich zu poetischem Schwunge zu erheben vermag. Man gewinnt aber daneben doch öfter wieder den Eindruck des künstlich Forcierten. Eine gewisse Künstlichkeit der Diktion zeigt sich schon in dem häufigen Vorkommen von Wortspielen (vgl. 5 14 7 6 12 10 13 3 10 f. 20 29 25 16 33 27 37 9).

Auch in der Sprache gehört Hes. nicht mehr zu den eigentlich originalen Geistern. Smend giebt eine ausführliche Liste von Stellen, aus denen Hes.'s Abhängigkeit von Jeremia hervorgeht (vgl. z. B. zu 2 6 3 8 f. 11 20 13 14 16 34 etc.). Sie liegt übrigens so sehr zu Tage, dass die Sage Hes. zu einem dienenden Gehilfen Jeremias ähnlich Baruch gemacht hat, während spätere Gelehrte sogar auf die naive Auskunft verfallen sind, beide Propheten seien „nach einer gewissen Verabredung thätig" gewesen (Köster die Propheten des A. u. des N. Bundes)! Noch Skinner (S. 13—23) sucht neuerdings zu zeigen, dass wir mit der Annahme eines rein schriftstellerischen Einflusses Jeremias auf Hes. nicht auskommen; eine persönliche Beeinflussung des einen Propheten durch den andern wird sich aber u. E. niemals weder beweisen noch widerlegen lassen. Auch sonst zeigt sich Hes. abhängig, namentlich von Hosea (vgl. z. B. 6 9 Cap. 16 23), von Jesaja (vgl. z. B. zu 22 18 31 6), von Amos (vgl. zu 7 6 30 18), von Gen 49 (vgl. zu 19 2 10–14 21 32) etc. Besonders viele Berührungspunkte aber finden sich zwischen Hes. und Lev 17—26 (vgl. Smend XXV—XXVII), speciell Lev 26 (nach Bäntsch einer „Anthologie aus Ezechiel"). Man hat wohl gar gemeint, Hes. selber müsse der Autor jener Gesetzessammlung sein (Graf, Kayser, Horst u. a.). Heute pflichtet man meist mit mehr Recht der Ansicht bei: „Der Redaktor des Heiligkeitsgesetzes (= Lev 17—26) ist zwar in den von Ez. angeregten priesterlichen Kreisen zu suchen. Die Vermutung aber, dass Ez. selbst der Redaktor sei, kann unmöglich richtig sein" (Stade Gesch. Isr. II 67).

Der Sprache von PC kommt Hes. in den Cap. 40—48 am Nächsten (vgl. SMEND XXVII—XXVIII). Seine eigene Sprache trägt schon in vielen Punkten den Stempel der spätern Zeit (vgl. SMEND XXVIII—XXIX); namentlich scheint sie stark durchsetzt mit Aramaismen (vgl. SELLE, de Aramaismis libri Ez. 1890, Dissertation).

Eine Eigentümlichkeit des Buches Hes.'s bilden die Datierungen. Datiert wird nach Jahren der Wegführung des Königs Jojachin, und zwar ist genannt: das 5. Jahr (1 2 vgl. 3 16); das 6. (8 1); das 7. (20 1); das 9. (24 1); das 10. (29 1); das 11. (26 1 30 20 31 1 33 21, s. z. St.); das 12. (32 1 17); das 25. (40 1); das 27. (29 17). Man sieht, dass die einzelnen Stücke im Ganzen chronologisch geordnet sind; denn 29 17–21 ist augenfällig ein Nachtrag, der in das schon fertige Buch eingeschoben worden ist. Im Blick auf diese Thatsache läge die Annahme am Nächsten, das Buch sei successive aus einzelnen Stücken, die in den angegebenen Jahren aufgeschrieben wurden, entstanden. Wie stimmt aber dazu die Wahrnehmung, die wir an die Spitze dieses Abschnittes gestellt haben, dass unser Buch wie kaum ein zweites eine klare Disposition und einen deutlichen Gedankenfortschritt aufweise? Spricht dies Letztere nicht unbedingt dafür, dass es aus Einem Gusse entstanden und in Einem Zuge — am Wahrscheinlichsten im Jahre 573 (40 1) — geschrieben sei? Das wird in der That von Vielen behauptet. Die Betreffenden sehen sich dann gezwungen, die Data als blos zur schriftstellerischen Einkleidung gehörig zu betrachten oder — gerade heraus gesagt — als „unächt und willkürlich ersonnen" (HITZIG X), als „schriftstellerische Manipulation" (SMEND XXI) etc., und es taucht schon das Bedürfnis auf, das freie Mittel durch den heiligenden Zweck zu entschuldigen (KUENEN hist.-krit.Einl. II § 64 S. 300 f.). Aber bei aller schriftstellerischen Freiheit, die wir Hes. einzuräumen geneigt sind, hiesse das doch, diese Freiheit auf die Spitze treiben. Wir haben im Verlauf der Exegese geglaubt darauf hinweisen zu können, wie die einzelnen Stücke im Ganzen in die angegebene Situation trefflich passen, und gegen die Annahme einer einheitlichen Konzeption spricht vor Allem zweierlei, worauf gelegentlich schon aufmerksam gemacht worden ist: 1) 29 17–21 findet sich eine Korrektur eines frühern Orakels Hes.'s, das uns in seinem Buche aufbewahrt ist. „Es erweckt dies ein gutes Vorurteil dafür, dass auch die Weissagungen, welche vor 586 fallen, im Allgemeinen getreu reproducirt sein werden" (STADE Gesch. Isr. II 37 Anm. 2). Ich füge hinzu, dass man z. B. im Ausdruck der Prophezeiung 17 20 einen Widerspruch zu den äussern Geschehnissen finden kann (s. die Bem. zu Cap. 17, und auch noch zu 17 17). 2) Die Rolle des Messias 17 22–24 ist eine wesentlich andere als Cap. 40–48 (STADE a. a. O.). Ich füge wieder hinzu einen Hinweis auf die verschiedene Vorstellung vom „hohen Berge" in 17 22 und 40 2 (s. zu 17 22–24). Das findet seine einfachste Erklärung darin, dass Hes.'s Gedanken über den messianischen König eine allmähliche Wandlung durchgemacht haben. Unter solchen Umständen ist nach einer Erklärung der Entstehung seines Buches zu suchen, welche beide Auffassungen einigermassen vereinigt. Das leistet in vollem Masse der Entscheid, zu dem CORNILL (Einl.[3 4] § 26 4 S. 177) gelangt: „Alle diese Erwägungen nötigen mich zu der Annahme, dass Hes. sein Buch im 25. Jahre als Ganzes niedergeschrieben und ausgearbeitet hat, aber dazu sich früherer und z. T. viel früherer Aufzeichnungen bediente, die er wesentlich unverändert liess". Auf diese Weise möchten wir auch nicht Alles vaticinia ex eventu nennen, was man gelegentlich als

solche angesehen hat (vgl. zu 11 13 12 6); wir räumen aber ohne Bedenken ein, dass der Wortlaut der Weissagung hin und wieder durch ihre Erfüllung beeinflusst worden sein mag (vgl. z. B. zu 11 10 14 21 f. 21 33).

Eine Folge des einheitlichen Gusses, in welchem Hes.'s Buch erscheint, ist, dass sich hier die isagogische Frage sehr einfach stellt. Man muss es als Ganzes entweder annehmen oder verwerfen. An Versuchen, seine Echtheit zu bestreiten, hat es nicht gefehlt. Ohne alle ausführlich zu nennen (Geiger, Wetzstein, Vernes) erwähnen wir blos die beiden bekanntesten: Zunz, gottesdienstliche Vorträge der Juden [2] 1892 S. 165—170; derselbe in ZDMG 27, 676—681, und Seinecke Gesch. d. Volkes Isr. II 1884 S. 1-20. Jener verlegt unser Buch in die persische Zeit zwischen 440 und 400, dieser in die syrische 164. Heutzutage bedarf es eines ausführlichen Gegenbeweises nicht mehr (vgl. Kuenen hist.-krit. Einl. II § 64 S. 302—305). Als wichtigste Interpolation glaubten wir ausscheiden zu müssen 27 9^b–25^a. Gewisse Stellen haben uns die Frage nahegelegt, ob Hes. selber dazu gekommen sei, seine Schrift einer allerletzten Revision zu unterziehen (vgl. zu Cap. 7 S. 38, ferner zu 10 9–17 30 23–26). In Baba Bathra (fol. 14b) wird gesagt, dass die Männer der grossen Synagoge das Buch Hes mitsamt den zwölf kleinen Propheten, Daniel und Esther geschrieben hätten. Sollte darin noch eine Reminiscenz an die Entstehungsgeschichte unseres Buches liegen (vgl. Wildeboer Kanon 57)? Viel Schwierigkeit hat eine Aussage des Josephus (Archaeol. X 5 1) bereitet, die von zwei Büchern Hes.'s spricht (δύο βίβλους γράψας κατέλιπεν). Meulenbelt (S. 15 Anm. 1) hat die alte Erklärung H. Venema's wieder aufgefrischt, die betr. Notiz beziehe sich auf Jeremia (wobei die Klagelieder mit einverstanden wären). Aber diese Erklärung ist höchst gezwungen; viel eher ist anzunehmen, Josephus denke an die beiden Hauptteile unseres Buches und unterscheide sie von einander als Buch der Zerstörung und Buch der Wiederherstellung. Eine selbständige Existenz der Cap. 25—32 oder 40—48 anzunehmen (Wildeboer), empfiehlt sich weniger.

Interessant ist eine Notiz, wonach die Aufnahme von Hes.'s Buch in den Kanon nicht ohne Schwierigkeit vor sich gegangen ist. „Wenn Chananja ben Hiskijjahu nicht gewesen wäre, so würde man das Buch Hes. für apokryph erklärt haben, weil seine Worte im Widerspruch mit der Thora stehen. Was aber that er? Man brachte ihm dreihundert Krüge Öl und er setzte sich hin und erklärte es“ (Chagiga 13a; vgl. Menahot 45a; j. Sabbat I 13 2). Was die Hauptschuld an dieser Bedenklichkeit trug, waren also die Widersprüche, die man in den Verordnungen der Schlusscapitel zum Pentateuche fand. Vgl. Hieronymus, epist. ad Paulinum (Biblia sacra lat. V. T. Ausgabe Heyse-Tischendorf p. XXXI b): „Der Anfang und das Ende des Buches Hes. sind in Dunkel gehüllt, und bei den Hebräern dürfen diese Stücke und der Eingang der Genesis von Niemandem, der noch nicht 30 Jahre alt ist, gelesen werden“. Andere Gründe sind dazu gekommen, vor Allem dass es sich zu apologetischen Zwecken weniger schien verwerten zu lassen als andere Prophetenschriften, um es einer grossen Vernachlässigung seitens der Theologie und Kirche preiszugeben. Aus dieser ist es erst in der neuern und neuesten Zeit herausgezogen worden, namentlich durch die moderne Auffassung von der Entstehung des priesterlichen Gesetzes, zu dessen geistigem Urheber Hes. mit Einem Male vorgerückt erscheint.

IV. Litteratur.

Die Litteratur früherer Jahrhunderte mag man in ältern grössern Kommentaren zusammengestellt finden. Es giebt schon aus unserm Jahrhundert der Kommentare genug, welche heutzutage als veraltet angesehen werden dürfen. Ich nenne als solche die von Rosenmüller (1808—1810), Umbreit (1843), Hävernick (1843), Kliefoth (1864/5), Hengstenberg (1867/8), Schröder (1873), Keil[2] (1882). Was diesen Exegeten sämtlich abgeht, ist ein eigentlich historisches Verständnis für unsern Propheten. Damit soll keineswegs geleugnet sein, dass sie z. T., namentlich Rosenmüller und Keil, zumal in archäologischer Beziehung, viel brauchbares gelehrtes Material beigebracht haben. Höher steht schon Ewald's Erklärung (die Propheten des Alten Bundes[2] 1868). Im Jahre 1847 erschien im kurzgefassten exegetischen Handbuch die Bearbeitung Hes.'s durch Hitzig, welche nach einer Seite hin bahnbrechend genannt werden darf. Hitzig's Hauptabsehen geht auf eine möglichst sorgfältige Diskussion des Textes; dabei bekundet er nun in der Auffindung textlich korrupter Stellen einen merkwürdig feinen Spürsinn. Diesem negativen Resultat gegenüber mag, was er nach der positiven Seite hin geleistet hat, vielfach unter das Urteil der Willkürlichkeit fallen. Das hindert nicht, dass es für den Exegeten von heute eine Pflicht der Dankbarkeit ist, das Verdienst Hitzig's um die Textkritik Hes.'s auf's Allerentschiedenste anzuerkennen und um so nachdrücklicher zu betonen, als ihm diese Anerkennung von anderer Seite und nicht zum Mindesten von dem Exegeten vorenthalten geblieben ist, der seinen Kommentar (1880) in zweiter Auflage herausgegeben hat, Smend. Ist damit der schwache Punkt dieser zweiten Auflage berührt, auf den namentlich Merx (JpTh IX 65 ff.) den Finger gelegt hat, so bedeutet sie nach einer andern Seite hin in ihrer völlig neuen Gestalt ein Ereignis auf dem Boden der Exegese Hes.'s. Ihr Verfasser hat zum ersten Male das eigentlich religionsgeschichtliche Problem, um das es sich beim Studium dieses Propheten handelt, d. h. sein Verhältnis zum pentateuchischen Gesetze, spec. zum Priesterkodex, scharf erfasst und sich mit ihm bis in's Detail auseinandergesetzt, ihn verstehend als „den Vater des Judentums". Er hat damit der Hes.-exegese die Bahn eröffnet, auf der u. E. ein Verständnis unseres Propheten einzig möglich ist. Smend's Kommentar zeigt daneben auch nach der sprachlichen Seite hin einen wesentlichen Fortschritt über seine Vorgänger. Auf ihm fussend, im Urteil etwas zurückhaltend, aber in prägnanter Kürze das Wesentliche beleuchtend hat A. B. Davidson in der Cambridge Bible for Schools and Colleges 1892 einen sehr brauchbaren kleinen Kommentar geliefert. Eine noch weit kürzere Behandlung erfährt unser Prophet durch Reuss, d. AT übersetzt, eingeleitet und erläutert II 344—438. Die andere Seite der Position, d. h. die Auffassung von der Priorität des Priesterkodex, vertritt im kurzgefassten Kommentar von Strack-Zöckler von Orelli, dessen Auslegung, in zweiter Auflage 1896, zu rascher Orientierung sehr zweckdienlich ist. An ein weiteres Publikum wendet sich in mehr paraphrasierender Weise, aber alles historisch Wissenswerte auf's Sorgfältigste berücksichtigend, J. Skinner mit seinem trefflichen Kommentar in der Expositor's Bible (1895). Gänzlich wertlos ist dagegen die vermeintliche „Vorarbeit" B. Netelers, die Gliederung des Buches Ezechiels als Grundlage der Erklärung desselben (1870). Es genügt daraus (S. 8) den Satz anzu-

führen, die Grundidee Hes.'s sei die Entwickelung der Braut des hohen Liedes! Zur Erklärung spec. von Cap. 40 ff. sind F. BÖTTCHER's Proben atl. Schrifterklärung (1833) S. 218—365 sowie E. KÜHN, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit (StK 55, 601—688) zu vergleichen. J. J. BALMER's „des Propheten Ez. Gesicht vom Tempel" (1858) zeugt von einem rührenden Eindringen in den überlieferten Text, und namentlich sind seine Zeichnungen mit künstlerischer Vollendung ausgeführt; aber seine ganze Arbeit beruht auf einem unhaltbaren Texte. Über NEUMANN's exegetischen Versuch über Hes 47 1-12 s. die Schlussbemerkung zu Cap. 40—48 S. 252.

Neben diesen exegetischen Arbeiten nennen wir von den vielen, die in allgemeinerer Weise zum theologischen und religionsgeschichtlichen Verständnis unseres Propheten beitragen möchten, folgende als die wichtigern: B. DUHM Theologie der Propheten (1875), spec. S. 208—211 216 f. 252—263, ein Werk, das wir wiederholt zu citieren Gelegenheit finden werden; KUENEN's feinen Artikel über Hes. in The Modern Review Okt. 1884 S. 617—640; STADE's schöne Charakteristik Hes.'s in seiner Geschichte des Volkes Israel (II 1—63). CORNILL's Vortrag, der Prophet Ez. (1882) leistet aus apologetischem Interesse in der überschwänglichen Erhebung Hes.'s ebensoviel als ARNDT's Vortrag, die Stellung Ez.'s in der atl. Prophetie (1886), in seiner vollen Würdigung mangeln lässt. H. MEULENBELT's De Prediking van den Profeet Ezechiël (1888) ist eine sehr fleissige aber in dogmatischen Kategorieen noch etwas zu stark befangene Schrift. Mit warmem Interesse geschrieben und angenehm lesbar ist L. GAUTIER's Studie la mission du prophète Ez. (1891), mit welcher sich der Verfasser in sehr geschickter Weise an ein grösseres Publikum wendet. D. H. MÜLLER's Ez.-Studien [1895] (: Die Vision vom Thronwagen — die Sendung — Entwürfe und Ausführung — ein prophetisches Schema — keilschriftliche Parallelen) verdienen in einigen Punkten Berücksichtigung, während ich in desselben Verf.'s Schrift: die Propheten in ihrer ursprünglichen Form (1896) mit Ausnahme einer Emendation (zu 19 8) nichts finde, was ich für besonders glücklich halten könnte. Endlich habe ich in meiner Habilitationsvorlesung (1896) den Verfassungsentwurf Hes.'s in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung zu beleuchten gesucht. Über KLOSTERMANN's interessante Arbeit: Ez., ein Beitrag zur bessern Würdigung seiner Person und s. Schrift (StK 1877, 391—439) s. zu 3 14 f. 27.

Über Hes.'s Verhältnis zu den Gesetzen des Pentateuchs hat eine sehr gute Abhandlung G. C. STEYNIS geschrieben: De Verhouding van de Wetgeving bij Ez. tot die in den Pentateuch, Leiden 1873. Vgl. über dieselbe Frage auch M. KAMRATH, JpTh XVII 585—610 u. s. sub III. S. XXI f.

Zum rein sprachlichen Verständnis Hes.'s vgl. noch das Glossarium Ezechielico-Babylonicum von FRIEDR. DELITZSCH in BÄR's Textausgabe, dem P. HAUPT in einer Mitteilung am Pariser Orientalistenkongresse (1897) ein wenig rühmliches Zeugnis ausstellt, ferner SELLE (s. sub III S. XXII).

Über die Textausgaben Hes.'s s. sub III. S. XX f.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.

Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.

Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.

ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

A. Erster Teil.

Die Verkündigung der Sünde und ihrer Strafe
(Cap. 1—24).

I. Erster Abschnitt.

Einleitung: Des Propheten Berufung
(Cap. 1 1—3 21).

1. Die Berufungsvision (Cap. 1).

a) **Zeit- und Ortsangabe 1 1–3.** Es heisst von vorn herein auf alle Ansprüche an schriftstellerisches Können Hesekiels verzichten, wenn man ihn für die drei ersten Verse seines Buches, so wie sie uns überliefert sind, selber verantwortlich machen will. Der Wechsel von erster und dritter Person, die Wiederholung der Ortsangabe, die Häufung der die prophetische Ekstase bezeichnenden Ausdrücke — das Alles lässt sich nun einmal nicht verteidigen. Es kommt dazu, dass v. 2 3, wie schon längst erkannt ist, den guten Zusammenhang durchbrechen, der zwischen v. 1 und 4 besteht, so dass die Vermutung nahe genug liegt, sie seien erst nachträglich in unsern Text gekommen. In der That verdient v. 1 schon durch den Gebrauch der ersten Person vor v. 2 3 den Vorzug; denn Hes. spricht durch sein ganzes Buch hindurch von sich stets in erster Person (24 24 verschlägt nichts dagegen); und der Anfang von v. 2 3 lautet gerade so, wie ein Glossator zu schreiben pflegt: *am fünften des Monats, das ist nämlich das fünfte Jahr* . . . Im Übrigen setzen sich auch v. 2 3 aus Redeweisen zusammen, die bei Hes. gäng und gäbe sind, während der bei ihm sonst nicht vorkommende Ausdruck, der Himmel hätte sich aufgethan (v. 1.), wohl original sein dürfte. Nun aber scheint diese Vermutung, dass wir es v. 2 3 mit einer Glosse, v. 1 dagegen mit ächtem Sprachgut Hes.'s zu thun haben, wiederum durch etwas umgestossen zu werden: Was soll nämlich in v. 1 das *dreissigste Jahr*? Denn dass es, wie gelegentlich behauptet worden ist, das 30. nach der Wegführung Jojachins sei, nach der Hes. sonst überall datiert, ist eine gänzlich verunglückte Annahme, durch die nicht einmal etwas gewonnen wäre, weil dann 1 1 an falscher Stelle stünde. Aber es vermag über-

haupt keine der bisher versuchten Erklärungen dieses 30. Jahres zu befriedigen. Das eigene Lebensalter hätte der Prophet wohl anders ausdrücken müssen und schwerlich in der vorliegenden Weise nach Monat und Tag datiert. Für die Beziehung auf die Einführung des Deuteronomiums unter Josia spricht zwar, dass das 30. Jahr seit jenem Ereignis in der That das 5. nach der Wegführung Jojachins ist. Indessen haben wir nicht ein einziges Beispiel dieser Datierungsweise und nachdem die auf das Dtn. gesetzten Hoffnungen so elend zu Schanden geworden waren, hatten selbst seine Anhänger keinen Grund, mit seiner Einführung eine neue Ära beginnen zu lassen. Eine zu dem in v. 2 gegebenen Datum stimmende babylonische Zeitrechnung aber, die Hes. hier verwenden soll (entsprechend wie Neh 1 1 nach den Regierungsjahren eines persischen Königs datiert wird), hat bisher noch nicht ausfindig gemacht werden können (zur Ära Nabopolassars ergiebt sich eine Differenz von ca. 3 Jahren). Übrigens sieht man nicht ein, was für ein Interesse ein so exclusiver Mensch wie Hes. hätte haben können, sein Buch in eine fremde Zeitrechnung einzugliedern. Bei einem solchen Thatbestande bleibt blos der Weg der Hypothese offen. Wir meinen nun, Hes. hätte, wenn er hier überhaupt das 30. Jahr nannte, den terminus a quo im Unterschiede zu seinen sonstigen Datierungen notwendig angeben müssen, und wir möchten daher bezweifeln, dass die Angabe der 30 Jahre auf ihn selbst zurückgehe. Dieser Zweifel wird natürlich bedeutend verstärkt, wenn sich irgend ein triftiger Grund finden lässt, warum vielleicht ein Späterer hier das 30. Jahr hineincorrigiert hat. Ein solcher ist vorhanden und, so viel ich weiss, von Duhm entdeckt worden: Bekanntlich nimmt nämlich Jeremia für das Exil 70 Jahre in Aussicht (25 11), während Hes. blos von 40 spricht (4 6). Dieser Widerspruch konnte von einem Spätern durch die einfache Annahme ausgeglichen werden, dass Hes. offenbar „im 30. Jahre“ seine Vision geschaut habe. So mochte das 30. Jahr die ursprüngliche Angabe verdrängen, und diese, offenbar das „5. Jahr nach der Wegführung des Königs Jojachin“, galt es nun nachzutragen und mit der neuen in Harmonie zu bringen. Den Vorzug dieser Hypothese möchten wir darin erblicken, dass durch sie zugleich die Entstehung der Glosse v. 2 3 völlig erklärt wird, während z. B. Ewald zur unglücklichen Auskunft gegriffen hat, der Prophet habe sie selbst, etwa bei der letzten Durchsicht des Buches, eingeschaltet, „um zugleich seinen Namen bequem (!) in die Überschrift zu verflechten“. Den Namen Hes.'s (24 24) und seines Vaters wie auch seinen Beruf (הַכֹּהֵן geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf Hes. selbst) konnte natürlich ein Späterer sehr wohl wissen, der dann auch das Bedürfnis empfinden mochte, sie hier im Texte genannt zu sehen. Versetzt werden wir durch die Datierung ins Jahr 593 und zwar etwa in den Juli (= תַּמּוּז): die Bezeichnung der Monate durch Zahlen statt mit ihren alten Namen scheint in exilischer Zeit aufgekommen zu sein, zugleich mit der Annahme des neuen Kalenders, wonach das Jahr im Frühling begann (vgl. Benzinger Archäol. § 30 2). An dem ו in וַיְהִי darf man sich nicht aufhalten (vgl. Jon 1 1), namentlich nicht den Schluss darauf gründen, es seien unserem gegenwärtigen Buchanfang Stücke vorangegangen, die wir nicht mehr besitzen. Dagegen wird der Nachsatz von

וַיְהִי (נִפְתְּחוּ) ohne ו eingeführt, wie dies bei Hes. in der Mehrzahl der Fälle (in 8 von 13) geschieht. Dass der Prophet beim Empfang der Vision *in mitten der Weggeführten* gewesen sei, ist nicht zu pressen; denn allzu wörtlich verstanden wäre es im Widerspruch zu 3 15, wonach er nach der Vision erst wieder zu ihnen zurückkehrt; natürlich will er blos sagen, dass er damals unter ihnen gewohnt habe, und zwar war das *am Flusse Kebar*. Man hat diesen früher fälschlicher Weise mit dem II Reg 17 6 18 11 I Chr 5 26 genannten Chaboras identifiziert, wohin Nordisrael weggeführt wurde; davon hätte aber schon die Bestimmung in v. 3: *im Lande der Chaldäer* abhalten sollen; denn der Chaboras ist ein mesopotamischer Fluss. Möglicherweise haben wir unter dem Kebar blos einen babylonischen Kanal (trotz נָהָר) zu verstehen (vgl. Nöldeke in BL s. v. Chebar). Aus der ausdrücklichen und später noch öfter wiederholten Ortsangabe darf man nicht schliessen, dass Hes. zur Zeit der endgültigen Redaktion seines Buches nicht mehr auf dem ursprünglichen Schauplatz seiner Thätigkeit gewesen sei (Ewald); dagegen scheint er thatsächlich darauf Gewicht zu legen, dass er auf so ungewohntem Platze die Gotteserscheinung geschaut habe (Gautier 68 f.). Die prophetische gottgewirkte Vision (מַרְאוֹת אֱלֹהִים, vgl. 8 3 40 2 43 3) besteht darin, dass dem Propheten das Auge geöffnet wird für die Dinge, die der gewöhnliche Mensch nicht sieht, gleichwie zur Audition einem Samuel das Ohr geöffnet wird für die Worte, die der Laie nicht vernimmt (I Sam 9 15 vgl. I Kor 2 9). Mit diesem inneren Auge vermag Hes. in Wirklichkeit zu sehen, wie der Himmel sich öffnet (vgl. Mk 1 10 Act 7 56 10 11 Apk 4 1). Nach einer andern Seite hin bezeichnet er (hier freilich wohl nur der Glossator) diese Momente prophetischer Ekstase als ein Kommen der Hand Jahwes über ihn (vgl. z. B. 3 14). Was damit zum Ausdruck gelangt, ist, dass die Ekstase den Propheten wie eine Übermacht überkommt, durch die er wie vergewaltigt wird, und die ihn unwiderstehlich darniederhält, dass er ihren Eingebungen folgen muss. Diese gleiche Auffassung findet sich bei einem Amos so gut (7 15) als bei einem Jesaja (8 11) und Jeremia (20 7). Der auffallende inf. abs. הָיֹה zu Anfang von v. 3 ist möglicherweise durch Corruption eines Textes entstanden, den uns noch die Peschitto nahe legt: יוֹיָכִין מֶלֶךְ יְהוּדָה (Cornill).

b) **Die Theophanie 1 4–28.** α) Die Feuerwolke (4). Das Erste, was der Prophet wahrnimmt, ist eine Windsbraut aus dem Norden. Er „sieht“ sie (וָאֵרֶא וְהִנֵּה öfter bei Hes.), sofern er die grosse Wolke gewahr wird, die, von ihr getrieben, sich ihm nähert. Dass sie von Norden kommt, erklärt man gegenwärtig gewöhnlich so, Hes. meine, es habe Jahwe Jerusalem zugleich mit der Deportation Jojachins verlassen und auf dem Götterberge im äussersten Norden (Jes 14 13 vgl. Ps 48 3) Wohnung genommen. Es ist aber doch sehr fraglich, ob Hes., der die Grenze zwischen Jahwe und den andern Göttern möglichst scharf zieht, diese mythische Vorstellung hier übernommen haben sollte (trotz 28 14). Und für die Israeliten lag der eigene Gottesberg gerade im Süden, weshalb denn sonst Jahwe stets aus dem Süden kam (Jdc 5 4 f. Dtn 33 2 Hab 3 3 Ps 68 8 f. Sach 9 14). Übrigens ist er 8 4 wieder im Tempel und, als er ihn verlässt, wendet er sich ostwärts nach dem Ölberge (11 23 vgl. 43 2).

Darnach kann von seinem Wohnen auf dem Gottesberge im Norden doch nicht wohl die Rede sein. Nun hat D. H. Müller zu zeigen versucht, dass der Thronwagen aus dem Heiligtum von Jerusalem komme (Ez.-Studien 15f.). Aber dass Jerusalem vom Standpunkte Hes.'s aus oder auch nur nach seiner eigenen Vorstellung nördlich gelegen habe, wird durch 21 2 ausgeschlossen, und wenn Müller auf den gewöhnlichen Weg von Jerusalem nach Babel hinweist, der in einem weiten Bogen über Nordsyrien geführt habe, so haben wenigstens die übrigen exilischen Schriftsteller nicht daran gedacht, Jahwe an diesen Umweg zu binden (vgl. Deutsche Litt.-Zeitung 1896, 1380). Vielleicht ist es aber überhaupt ein verfehltes Unterfangen, diese Lokalbestimmung aus einem theologischen Motiv ableiten zu wollen. Wäre es denn nicht möglich daran zu denken, dass bei Hes. die Ekstase in dem Augenblicke eingetreten sei, wo er thatsächlich einer Windsbraut gewahr wurde, die von Norden heranzog? Etwas Entsprechendes bei Jesaja siehe in Duhm's Jes. zu 18 4. Die beiden Satzglieder אֵשׁ מִתְלַקַּחַת und וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב sind in LXX umgestellt. Dadurch wird die Härte vermieden, welche in der verschränkten Stellung der Suffixe von לוֹ und וּמִתּוֹכָהּ liegen würde. Die Satzordnung der LXX verdient aber auch sachlich vor der massoretischen den Vorzug; denn nach ihr erscheinen die einzelnen Momente der Theophanie in der Reihenfolge, in der sie sich Hes. dargeboten haben. Das Erste, was er an der ihm nahenden Wolke wahrnimmt, ist der Lichtglanz, der ringsum von ihr ausströmt. Erst als sie näher gekommen ist, entdeckt er in ihr eine lichte Masse, die vor lauter hin und her zuckenden Blitzen als *ein zusammenhangendes Feuer* erscheint (אֵשׁ מִתְלַקַּחַת, vgl. Ex 9 24), und bei noch näherm Zusehen endlich zeigt sich ihm, dass mitten aus diesem Feuer heraus etwas in besonders hellem Scheine herausleuchtet. Dass die Massora diese ursprüngliche der Intuition folgende Ordnung der Satzglieder umkehrte, ist leicht verständlich: sie wollte das Feuer genannt wissen, ehe vom Glanz die Rede war, der von ihm ausging. Noch nicht ausgemacht ist die genaue Bedeutung von חַשְׁמַל (blos noch v. 27 und 8 2), welches LXX mit ἤλεκτρον wiedergiebt, der vermeintlichen Mischung von Gold und Silber. Natürlich muss es hier etwas durch hellsten Glanz Ausgezeichnetes bedeuten. Man vergleicht damit das auf dem Siegesberichte Thutmes III unter Beute- und Tributartikeln Mesopotamiens genannte àsmer, àsmal (Ebers ZDMG XXXI 454; = Email?) und das assyrische êšmarû (Baer Liber Ez. XII). Das nachhinkende מִתּוֹךְ הָאֵשׁ ist wohl Glosse, die das מִתּוֹכָהּ erklären soll. Über Jahwes Kommen im Gewitter s. die Schlussbemerkung des Kapitels.

β) Die lebenden Wesen (v. 5–12). 5 Die Erscheinung ist nun nahe genug, dass Hes. sie im Detail betrachten kann. Mitten aus der Lichtmasse heraus heben sich die Gestalten von vier „lebenden Wesen" ab, nicht: „Tieren"; denn sie sehen trotz der nachfolgenden Beschreibung menschenähnlich aus (דְּמוּת אָדָם) d. h. wohl, dass sie aufrechte Haltung haben. Immerhin ist Toys Emendation אַחַת st. אָדָם, einerlei Gestalt hatten sie (vgl. v. 16), der Erwähnung wert. Hes. sagt aber nicht einfach: es waren darin vier lebende Wesen, sondern: *„etwas wie* (דְּמוּת) *lebende Wesen"*. Er

drückt sich so vorsichtig aus, um den Eindruck des geheimnisvoll Erhabenen und im Grunde Unaussprechlichen zu steigern. Eben darum nennt er sie hier wohl auch noch nicht mit ihrem wahren Namen; es sind nämlich nichts anderes als Kerube (10 20). Aber dieser Begriff spielt nur ganz versteckt mit hinein, sofern an Stelle der weiblichen Suffixe im Folgenden die männlichen treten. **6** Während die lebenden Wesen je vier Gesichter und vier Flügel haben, wird **7** die Zahl ihrer Füsse nicht angegeben. Vielleicht ist die Meinung, dass sie nur einen hatten, damit jeder Gedanke an Geschlechtlichkeit ausgeschlossen und vor Allem die Bewegung nach allen Seiten ermöglicht werde. Diesem letztern Zwecke dient auch die Bemerkung, die Beine seien gerade gewesen, d. h. ohne Kniegelenk, und die Fusssohle gleich der Fusssohle eines Kalbes, d. h. nach allen Seiten gleich geformt, (nicht wie beim Menschen einseitig gerichtet). CORNILL wirft dagegen ein, Hes. würde nie das Tier, welches für Israels Götzendienst typisch sei, zur Beschreibung der göttlichen Majestät verwendet haben; aber Hes. nennt unter den von ihm bekämpften Greueln Israels עֵגֶל nirgends. Sachlich kommt jedoch CORNILLS eigene Lesung, die sich auf AQUILA und das Targum stützt, mit unserer Erklärung überein: וְכַף ר" עֲגֻלָּה, ihre Fusssohle sei rund gewesen. Wie sich anfänglich die beschriebenen Wesen für den Propheten aus der Lichtmasse abgehoben haben, so kann er jetzt bei längerm Betrachten erkennen, dass sie es selber sind, welche wie geglättetes Erz funkeln. נֹצְצִים (nicht: „befiedert", wie früher übersetzt wurde) bezieht sich nämlich nicht blos auf die Beine, sondern auf die lebenden Wesen überhaupt. Für קָלָל, dessen männliche Form einigermassen auffällt, und dessen Bedeutung auch nicht ganz gesichert ist (doch vgl. Dan 10 6), liest CORNILL nach LXX: קַלּוֹת leicht [beweglich] und verbindet es mit וְכַנְפֵיהֶם, das er aus dem folgenden Verse, wo es an falsche Stelle geraten sei, heraufnimmt. Richtig daran ist jedenfalls, dass das folgende, **8 9**, selber der Korrektur bedarf. Zunächst wird Hes. gewahr, dass die Wesen an einer jeden ihrer vier Seiten (רֶבַע) unter den Flügeln Menschenhände (l. יְדֵי Ḳĕrē) haben, im Ganzen also vier Hände ein jedes. Damit er dies sehen kann, ist notwendig, dass die Flügel emporgehoben sind. In der That ist in 8[b], der mit v. 9 zu verbinden ist, die Rede davon, dass die Flügel immer der eine den andern berühren, natürlich je der rechte des einen Wesens den linken des ihm benachbarten u. s. w., wozu die Flügel ausgespannt sein müssen (vgl. I Reg 6 27). Man sieht nur nicht ein, was dabei die Gesichter sollen, die 8[b] neben den Flügeln genannt werden. Umgekehrt kann in v. 9 nicht wohl von den Flügeln, sondern blos von den Gesichtern ausgesagt sein, dass sie sich beim Gehen nicht wandten. Nach dieser einfachen Erwägung sind vielleicht die Aussagen von einander zu scheiden. Es ist dann וּפְנֵיהֶם fälschlich in v. 8 geraten, und wir hätten es in v. 9 an Stelle von כַּנְפֵיהֶם zu lesen: *und die Flügel der Viere reichten je einer an den andern, und ihre Gesichter wandten sich nicht, wenn sie gingen.* Radikaler ist die Auskunft der LXX (B), welche die ganze erste Aussage von der Berührung der Flügel übergeht; vgl. v. 11. Natürlich bezieht sich אִישׁ auf die lebenden Wesen: sie gehen in der Richtung ihres Gesichtes. Welches Gesichtes? sie haben ihrer ja vier. Die Antwort kann erst zu v. 12 gegeben werden

nach der nähern Beschreibung dieser Gesichter, die in **10** folgt. Das erste ist das eines Menschen, das zweite, rechts (ob vom Standpunkt Hes. oder des lebenden Wesens aus?) eines Löwen, das dritte, links, eines Stiers, das vierte eines Adlers. Dies letztere ist nach innen gerichtet; für das unmögliche וּפְנֵיהֶם zu Anfang von v. 11 ist nämlich nach einer glücklichen Konjektur Wellhausens (bei Smend) לִפְנִימָה zu lesen. Es wäre nun aber auffällig, wenn blos die drei letzten Gesichter nach ihrer Lage bestimmt wären. Am Leichtesten wäre die Konjektur וְקִדְמַת für וּדְמוּת, wenn sie sprachlich zulässig wäre; daneben schlägt Cornill מִקֶּדֶם hinter אָדָם vor, wo es leicht ausfallen konnte, zumal nachdem לִפְנִימָה verdorben war. Toy liest nach Grätz: לְפָנִים hinter אָדָם und מֵאָחוֹר hinter נֶשֶׁר (?), ferner setzt er ein לְאַרְבַּעְתָּם schon hinter לְפָנִים ein. Indem das Menschengesicht nach vorne gerichtet ist, bestätigt sich, dass bei den Wesen der menschliche Typus der vorwiegende ist (v. 5). Daneben ist durch die gegebenen Bestimmungen über die Stellung der Wesen selber zu einander entschieden: je zwei stehen einander gegenüber und zwar sich die Hinterseite zuwendend; nur so ist es möglich, dass je ein Gesicht (nämlich das Adlergesicht) „nach innen" gekehrt ist. Das liess sich schon aus der in 8[b] genannten Berührung der Flügel schliessen. Diese Notiz wird nun aber **11** näher dahin bestimmt, dass von den vier Flügeln jedes Wesens nur zwei ausgespannt sind und die benachbarten berühren, während die beiden andern zur Bedeckung des Körpers, nach LXX (ἐπάνω) speziell des Oberleibes, dienen (vgl. Jes 6 2). Zum ungewöhnlichen Suffix in גְּוִיֹּתֵיהֶנָה vgl. Stade Gr. § 352 b. Das zweite אִישׁ ist vielleicht doch gar zu kurz, und es dürfte nach LXX, Pesch. wie v. 9 23 zu lesen sein. Notwendig bilden die einander berührenden Flügel ein Quadrat; die lebenden Wesen werden in der Mitte seiner Seiten oder allenfalls an seinen Ecken zu denken sein. Nun versteht sich auch, nach der Richtung welches Gesichtes sie bei der Bewegung gehen: **12** Natürlich bewegt sich ein jedes stets nach der Richtung eines andern Gesichtes; denn angenommen z. B. die Bewegung gehe ostwärts, so ist bei der v. 10 bestimmten Stellung der Wesen sowohl ein Menschengesicht als je eines der drei genannten Tiergesichter nach Osten gerichtet. Eine Wendung der Wesen wird aber niemals nötig; denn wenn die Bewegung nach einer andern Seite stattfinden soll, z. B. nach Süden, so übernimmt sozusagen einfach ein anderes Wesen die Führung, dasjenige, dessen Vorderseite (mit dem Menschengesicht) dem Süden zugekehrt ist. Natürlich ist auf diese Weise immer nur Bewegung im rechten Winkel möglich. Nach welcher Seite aber die Bewegung zu gehen hat, ist Sache der רוּחַ, welche das Wunderbare bewirkt, dass die Bewegung der vier Wesen stets eine einheitliche ist. Die רוּחַ kommt von Gott, der über den Wesen thront, kein schlechthin geistiges sondern eher materielles, wenn auch übersinnliches Agens, dem Winde vergleichbar, der die Wolken treibt. Leider vermögen wir bei der deutschen Übersetzung den Doppelsinn des Wortes nicht wiederzugeben, und doch läge, wenn die Kerube urspr. wirklich Personifikation der Wetterwolke sein sollten, der Gedanke an den sie treibenden Wind besonders nahe. Andrerseits ist die רוּחַ wie der Geist im Menschen den lebenden Wesen innewohnend (vgl. v. 20).

γ) Das Altarfeuer (v. 13f.). **13** ist der Text arg verstümmelt. Statt

וּדְמוּת ist zu lesen וּבֵינוֹת (LXX; vgl. 10 2 6 f.), und damit fällt zugleich das Suffix von מַרְאֵיהֶם; endlich lässt LXX wohl mit Recht הִיא aus, was seinerseits die Punktation מִתְהַלֶּכֶת nach sich zieht. Dagegen ist es vielleicht unnötig, den Artikel, der im Hebräischen bei Vergleichungen üblich ist (s. Ges.-Kautzsch[26] § 126 o) in הַלַּפִּידִים als Dittographie zu streichen (Toy): *und zwischen den Wesen sah es aus wie brennende Feuerkohlen, Fackeln gleich zwischen den Wesen hin und hergehend.* Offenbar denkt Hes. an das in der Jesajavision (6 6) genannte Altarfeuer, er wagt aber nicht schlechtweg von brennenden Kohlen zu sprechen, die er geschaut habe, sondern blos von etwas, das aussah wie solche (vgl. zu v. 5). Mit Fackeln werden die Kohlen hier natürlich nicht verglichen, weil jene überhaupt brennen; vielmehr ist das tertium comparationis die Bewegung während des Brennens: Die zwischen den Wesen sich befindliche Feuermasse ist nämlich keine ruhende, sondern setzt sich zusammen aus lauter Funken, die sich zwischen ihnen entladen. Diese Umschreibung dürfen wir uns um so eher gestatten, als Hes. hier in der That an die Entladungen der Wetterwolke denkt, wie er ausdrücklich hinzufügt. Vgl. Gen 3 24, wo den Keruben das blitzende Schwert zugeteilt wird. Nachdem auf diese Weise gesagt ist, dass zwischen den Wesen wie Fackeln hin und hergehen, ist **14**, wonach die Wesen selbst hin und hergehen sollen, unerträglich; es zerstört auch diese Notiz gänzlich die Vorstellung von ihrer Majestät, die doch dadurch geweckt werden sollte, dass es hiess, sie hätten sich beim Gehen nicht gewandt (9 12). Nicht minder schwer als die sachlichen Bedenken wiegen die sprachlichen: רָצוֹא ist eine Unform und בָּזָק ein ἅπ. λεγ. Man pflegt sich zu helfen, indem man יָצוֹא und בָּרָק liest; aber das Fehlen dieses Verses in LXX wird den Ausschlag geben zu Ungunsten seiner Ächtheit.

δ) Die Räder (v. 15-21). **15** Das הַחַיּוֹת[1], welches sich zwischen den bei Hes. beliebten Ausdruck וָאֵרֶא וְהִנֵּה (vgl. z. B. v. 4; 8 2 7) hineingeschoben hat, wird auch durch sein Fehlen in LXX verdächtigt. Neben den Wesen sieht der Prophet je ein Rad בָּאָרֶץ, nicht als ob, was er uns beschreibt, sich für ihn auf der Erde unten abspielte. Der Himmel hat sich ja geöffnet: die Räder stehen blos auf der Basis der vom Seher geschauten himmlischen Scenerie. Die schwierigen Schlussworte werden einfach nach LXX zu emendieren sein; לְאַרְבַּעְתָּן, wobei das schliessende ו zum folgenden Worte zu ziehen ist (Cornill). **16** Der Stil gewinnt, wenn man nach LXX in 16[a] das anstössige וּמַעֲשֵׂיהֶם (ihre Arbeit wie ein Edelstein?) und in 16[b] וּמַרְאֵיהֶם streicht. Der Tharsisstein, dem das Aussehen der Räder gleicht, ist nach LXX und Josephus der Chrysolith, der seinerseits dem Topas entsprechen soll. Verschieden ist die Angabe verstanden worden, die Räder seien gefertigt gewesen, als wäre ein Rad im andern. Entweder soll dies bedeuten, dass thatsächlich jedes der vier Räder aus zwei in rechtem Winkel sich schneidenden bestand, oder aber, dass perspektivisch ein Rad in das andere einzugreifen schien; dies wäre freilich nur möglich unter der Voraussetzung, dass die Räder sich nicht genau gegenüber resp. nicht ganz in der Mitte der Seiten standen, wozu das אֵצֶל allerdings nicht übel passen würde. Indessen wird ein Verständnis des Folgenden einzig möglich bei der erstern Annahme; denn nur wenn jedes einzelne der vier Räder schon auf die

vier Richtungen hin angelegt ist, kann **17** gesagt werden, dass sie nach ihren vier Seiten hin gingen, ohne sich dabei wenden zu müssen. **18** Sicher hat LXX statt וְיִרְאָה, was hier in dem ungewöhnlichen Sinne von Furchtbarkeit stehen müsste, gelesen וָאֵרְאֶה (zur Leichtigkeit des Überganges von א zu י vgl. Wellhausen d. Text d. Bücher Samuelis VI). Das erste Wort des Verses ist wohl durch Dittographie aus dem zweiten entstanden, und dieses ist selber so zweifelhaft, dass man es vielleicht mit Cornill in וְגַבּוֹת zu verwandeln hat: *und Felgen hatten sie und ich schaute sie an und*.. (man läse noch lieber nach v. 4 15: וָאֵרֶא וְהִנֵּה) *ihre Felgen waren voller Augen.* Das scheint mir richtiger als eine Korrektur nach 10 12 (Toy), welcher Vers selbst ganz verderbt ist. Mit sehenden Augen können die Räder den Weg nicht verfehlen. **19 f.** Die Möglichkeit einer Harmonie der Bewegung zwischen Rädern und lebenden Wesen bringt die רוּחַ zu Stande, die jenen so gut inne wohnt wie diesen. Die „Ophannim" sind damit auf dem Wege selbst belebte Wesen zu werden; wir finden unter diesem Namen eine besondere Engelklasse im Henochbuche (61 10 70 7, wo sie neben Seraphen und Keruben erwähnt sind). עַל statt אֶל, vgl. v. 12. Statt שָׁם (v. 20) ist שָׁמָּה zu erwarten. Das ה mag vor folgendem ה ausgefallen sein, so dass die Worte am Schlusse von 20a: שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת, die in LXX Pesch. fehlen, nichts als richtige Variante wären. Richtig ist es auch, wenn LXX (B) die Copula statt mit הָאוֹפַנִּים erst mit יִנָּשְׂאוּ verbindet; denn dass die Tiere gehen, wohin der Geist willens ist, wissen wir schon (vgl. v. 12); darauf kommt es an, dass dahin auch die Räder gehen. לְעֻמָּתָם = gleicherweise wie sie = zugleich mit ihnen (Siegfried-Stade). In רוּחַ הַחַיָּה, das LXX fälschlich mit πνεῦμα ζωῆς übersetzt, fasst man gegenwärtig חַיָּה meist kollektivisch: Der Geist der lebenden Wesen. Könnte es nicht vielleicht bedeuten: *Der Geist des neben ihnen befindlichen lebenden Wesens war in den Rädern?* **21** ist ein erstes handgreifliches Beispiel, dass wir es mit einem Schriftsteller zu thun haben, der in die Breite schreibt.

ε) Der Thron und die göttliche Gestalt v. 22–28. **22** Der Singular חַיָּה, wofür die ältesten Übersetzungen den Plural bieten, ist hier sehr auffällig und wohl nur durch Gleichmacherei mit dem Vorigen entstanden. LXX bietet ferner כְּרָקִיעַ. „Eine höchst interessante Variante. Für Hes. war רָקִיעַ noch nicht technischer Begriff im Sinne von Gen 1, er gebraucht das Wort hier offenbar in der sinnlichen Grundbedeutung und hat sich, wie der Zusammenhang klar ergiebt, diese seine רָקִיעַ nicht als eine Kugel sondern als eine Fläche vorgestellt. Das כְּ der LXX ist somit durchaus richtig; von dieser רָקִיעַ Hes.'s stammt die רָקִיעַ der Grundschrift ab" (Cornill). Nachdem sie aber hier einmal technischer Begriff geworden war, versteht sich auch die nachträgliche Streichung des כְּ sehr leicht. Die Grundbedeutung des Wortes scheint ungefähr zu sein: das Festgestampfte (LXX: στερέωμα, vgl. Wellhausen Prol.³ 406 Anm. 1); aus der festen Unterlage des Gottesthrones bei Hes. wird es in P Bezeichnung der unbeweglichen Himmelsfeste. Jedenfalls ist dann aber der hebr. Text dem griechischen gegenüber im Rechte, wenn er diese Feste über den Häuptern, nicht über den Flügeln der lebenden Wesen ausgebreitet sein lässt, da diese ja beim Stillstehen schlaff herunterhängen (vgl. übrigens v. 26).

Ebenso sehe ich nicht ein, warum nach LXX das נוֹרָא zu streichen sein sollte (so auch KAUTZSCH, TOY); selbst als Prädikat des Krystalles ist es bei einer Schilderung Hes.'s von der Gotteserscheinung, an der Alles furchtbar erhaben ist, sehr wohl möglich (vgl. Jdc 13 6 Hi 37 22). Unsere Stelle hat dem Verf. von Apk 4 6 vorgeschwebt. **23** יְשָׁרוֹת in der Bedeutung gerade ausgestreckt = horizontal wird lexikalisch beanstandet; man folgt gewöhnlich der Konjektur HITZIGS: נְטוּיוֹת oder CORNILLS: פְּרוּדוֹת ausgebreitet; selbstverständlich kommt dieses Prädikat nur zweien der vier Flügel zu, während die beiden andern zur Bedeckung der Blösse dienen; das Plus dieses Verses ist nach LXX zu streichen, also: *ein jedes aber hatte zwei, welche ihre Leiber bedeckten* (vgl. die textkrit. Anm. bei KAUTZSCH). Übrigens wiederholt der Vers nicht einfach die Angabe von v. 11. Das Neue, das wir erfahren, ist, dass die Berührungsstellen zweier Flügel an der Basis der Feste liegen; ruht diese selbst auf den Häuptern der Wesen, so müssen wir uns ihre Flügel etwas nach oben ausgespannt denken. Jede Verteidigung des gegenwärtigen Wortlautes von **24** f. läuft wiederum auf einen völligen Verzicht auf Hes.'s schriftstellerisches Können hinaus; v. 25^{a} kehrt (mit Ausnahme der beiden ersten Worte) v. 26 wieder, während 25^{b} mit 24^{b} identisch ist. Thatsächlich hat LXX (B) blos jene beiden ersten Worte vorgefunden und zwar וְהִנֵּה קוֹל, wovon CORNILL das zweite noch streicht als aus v. 24 stammend. Auch v. 24 schon bietet LXX (B) einen ungleich flüssigeren Text, sofern sie nur den Vergleich des Rauschens der Flügel mit dem Rauschen gewaltiger Wasser hat (vgl. 43 2). Jedenfalls trägt die Häufung der Vergleiche nichts zur Steigerung der Wirkung bei. Die Stimme des Allmächtigen (= der Donner Ps 29) dürfte aus 10 5 stammen. הֲמֻלָּה „Getöse" (wofür Pesch. Targ. u. THEODOTION הַמִּלָּה = λόγος gelesen haben) findet sich blos noch Jer 11 6 (הֲמוּלָּה). Da die Kerubsgestalten von v. 6 an maskulinisch behandelt sind, ist תְּרַפֶּינָה zu punktieren: *die Flügel wurden schlaff* (so schon MERX JpTh IX 72). Es ist eine Feinheit Hes.'s, dass er nicht gleich im Anschlusse an v. 22 geschildert hat, was er auf der Feste zu sehen bekommt, sondern noch einmal abwärts blickend uns sagt, was er darunter geschaut hat; dadurch soll die Spannung des Lesers erhöht werden, und in der That muss sie ihren Höhepunkt in dem Augenblicke erreichen, in welchem die geheimnisvolle Erscheinung nicht mehr blos auf das Auge des Sehers sondern auf sein Ohr ihre wunderbare Wirkung ausübt. Er wird sich ihrer erst recht bewusst, als mit dem Stillstand des Wagens das Rauschen der Flügel aufhört. **26** Nach LXX (B) ist, was wie Saphirstein aussieht, zu unterscheiden von dem Throngebilde; sie liest nämlich עָלָיו hinter כִּסֵּא statt erst hinter אָדָם, und dafür spricht ein Vergleich mit Ex 24 10, auf welcher Stelle wohl Hes.'s Schilderung beruht; die Saphirfliese ist also blos die Unterlage, darauf der Thron selbst ruht. Dass sie blau ist, ist leicht verständlich; die Exodusstelle fügt selber erklärend hinzu: „wie der Himmel selbst an Klarheit". Beachtenswert ist wieder die ängstliche Vorsicht, mit der Hes. den Vergleich Gottes mit einem Menschen ausspricht. Eine ältere Zeit scheute sich nicht, Gott zu denken wie die Menschen; eine jüngere lässt Gott die Menschen nach seinem Bilde formen (Gen 1 27) zugleich mit dem Bemühen, den Abstand zwischen beiden nicht zu verwischen

(vgl. בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ Gen 1 26). **27** Gottes Lichtkörper zerfällt in zwei Teile — wieder drückt sich Hes. so vorsichtig als möglich aus: wäre Gott überhaupt in Menschengestalt vorzustellen, so wäre, was man beim Menschen die Hüfte nennt, die Grenze zwischen beiden. Sie haben verschiedenen Glanz; denn offenbar soll Glanz wie Glanzerz (vgl. zu v. 4) mehr besagen als Glanz wie Feuer. Die Glosse des mass. Textes, die Ersteres kommentiert, mag uns auf das Richtige führen. *Feuer, welches ringsum ein Gehäuse* (Toy dagegen וְנֹגַהּ = Glanz) *hat,* soll offenbar ein in deutlichen Umrissen abgegrenztes Feuer bedeuten im Gegensatz zum Feuerschein, der unbestimmte Conturen hat. Darnach haben wir uns wohl vorzustellen, dass der Unterkörper mit einem weiten wallenden Gewande bedeckt ist ähnlich wie in der Jesajavision die Schleppen den Tempel erfüllen, während die Gestalt des Oberkörpers frei ist und sich in scharfen Umrissen von seiner Umgebung abhebt. וְנֹגַהּ לוֹ ס׳ bezieht sich auf den ganzen Lichtkörper Gottes und wird **28** näher geschildert. Die imposante und furchtbare Theophanie klingt wunderbar friedlich aus. In der Gewitterwolke stürmt der Kerubimwagen heran, im Bilde des Regenbogens, der nach dem Gewitter am Himmel erglänzt, verweilt Jahwe vor dem Auge des Propheten; wir werden dabei an die Eliavision erinnert, wo Jahwe schliesslich nicht im Sturmwinde ist, sondern im sanften Säuseln. Dass für Hes. der Regenbogen die Bedeutung hätte, die Gen 9 12 ff. an ihn geknüpft wird, kann nur denken, wem von vornherein feststünde, dass Gen 9 12 ff. älter sei als Hes., und gewonnen wäre damit nichts, um so weniger als die Vermutung nahe liegt, dass auch früher schon den Israeliten der Regenbogen ein Zeichen des Wohlwollens der Gottheit war wie andern Völkern. Unter dem כְּבוֹד יְהוָה ist hier wohl blos die herrliche Erscheinung des auf dem Throne Sitzenden zu verstehen, wie es 9 3 10 4 18 19 11 22 nicht anders gemeint sein kann, während zuzugeben ist, dass ihn an andern Stellen z. B. 43 2 Hes. in weiterm Sinne fasst, d. h. mit Einschluss des Thronwagens (vgl. Müller Ezechielstudien 27 f.). Über das Verhältnis des כְּבוֹד י׳ zu Jahwe selbst darf man keine theologischen Betrachtungen anstellen; der כ׳ י׳ ist die Erscheinung Jahwes, dem ungefähr entsprechend, was früher der מַלְאַךְ י׳ gewesen war (Meulenbelt 51), und die Propheten lassen sich an der Erscheinung ihres Gottes, die ihnen zu Teil geworden ist, genügen. Im Augenblick, wo die überwältigende Herrlichkeit des Geschauten Hes. zu Boden wirft, verbindet sich mit der Vision die Audition.

Ganz von selbst fordert Hes.'s Beschreibung der ihm gewordenen Theophanie zum Vergleiche mit den verwandten Stücken im AT heraus. Insonderheit möchten wir heranziehen die Visionen Moses (Ex 24 9 f.), Elias (I Reg 19 11–14), Michas ben Jimla (I Reg 22), Amos' (7 7 f. 9 1), Jesaja's (6) und Jeremia's (1). Was sie teils mehr teils weniger, aber alle des Entschiedensten von derjenigen Hes.'s unterscheidet, ist die Kürze der Berichterstattung. Ihre Erzähler sind ausserordentlich zurückhaltend in der Art, wie sie Gott und seine Umgebung zeichnen, und wo sie letztere überhaupt mit hineinziehen, da dienen die wenigen Striche ihrer Charakteristik nur dazu, unser Auge auf Gott selbst hinzulenken. Nichts führen sie aus, sie deuten blos an, sie beschreiben im Grunde überhaupt nicht, sie lassen mehr ahnen. Bei alledem aber kommt die Anschaulichkeit und lebendige Unmittelbarkeit nicht zu kurz, vielmehr besteht das Wunderbare jener Stücke gerade darin, dass wir den Eindruck gewinnen, der Prophet hat „gesehen" und ist in den geheimnisvollen Verkehr mit seinem Gott eingetreten; aber was er gesehen und erlebt,

das vermag er eigentlich überhaupt nicht in Worte zu kleiden, und er will es auch nicht; genug, dass er uns empfinden lässt: wir stehen vor einem Geheimnis, das Realität ist. Ganz anders Hes., der ganze 25 Verse auf die Beschreibung der ihm gewordenen Vision verwendet, um uns des Ausführlichsten die Keruben und die Räder und die Feste mit dem Thron und dem, der darauf sitzt, zu schildern. So peinlich genau hat er sich die Gotteserscheinung von allen Seiten angesehen, so tief ist er in das Geheimnis eingedrungen und hat es analysiert und „enthüllt“ (ἀποκαλύπτειν). Wir dürfen ihm schon darnach den Titel zuerkennen, den man ihm gelegentlich beigelegt hat, er sei einer der geistigen Urheber der Apokalyptik (Duhm Theologie d. Propheten 210). Gewinnt aber bei solcher Ausführlichkeit der Darstellung die Vision nicht an Anschaulichkeit und innerer Wahrheit? Das ist, was man zunächst erwarten möchte, und was sich gerade nicht erfüllt. Es ist so widernatürlich als möglich, dass Hes. erst, als er an das Ende seines untersuchenden Beschauens kommt, das Gefühl überwältigt, er habe es mit Gott zu thun, und er vor ihm niederfällt. Und sobald wir versuchen wollen, das Geschilderte in die Wirklichkeit zu projicieren, so heben die Schwierigkeiten an. Was ist es eigentlich, das den Thronwagen bewegt? Wenn wir lesen, dass die lebenden Wesen Flügel haben, welche während der Bewegung ausgebreitet sind, während sie beim Stillstand schlaff herunterhangen, so möchten wir denken, dass sie es seien; aber da hören wir plötzlich noch von Rädern, die sich auch bewegen. Eine Vermittelung wird durch den Geist, der in beiden ist, unbestimmt genug bewerkstelligt. Wir wissen nicht einmal genau, wo am Wagen die Räder angebracht sind und wo die Wesen stehen. Und wie stimmt zur Vorstellung der Wetterwolke die Saphirfliese, deren Blau offenbar an den blauen Himmelsglanz erinnert (vgl. Ex 24 10)? Was aber in sich unanschaulich ist, das ist nicht aus unmittelbarer Intuition geboren, sondern entstammt der schriftstellernden Arbeit. Das heisst aber nicht, dass wir es hier blos mit schriftstellerischer Einkleidung zu thun hätten ohne „Thatsachen ekstatischer Zustände“, wie z. B. Hitzig annehmen möchte. Wenn Hes. uns sagt, er habe den Himmel offen gesehen, so steht uns nicht an zu behaupten, er sei über ihm verschlossen geblieben. An der Realität der Vision kann nur zweifeln, wer aus principiellen Gründen an die Möglichkeit einer solchen nicht zu glauben vermag. Ihre Beschreibung aber halten wir für schriftstellerisch frei nachgearbeitet. Darin liegt durchaus nichts Bedenkliches, daraus Hes. ein Vorwurf der Unwahrhaftigkeit zu machen wäre. Es kommt blos darauf an, sich den Zweck klarzulegen, den er mit der Beschreibung seiner Vision verfolgt.

Irren wir nicht, so möchte er damit den Eindruck, den er in der thatsächlich erlebten Vision von Gott erhalten hat, auch in seinen Lesern wachrufen, um sie zu gleicher Erkenntnis des Wesens Gottes zu bringen. Mit Letzterm ist schon ausgesprochen, dass bei seiner Beschreibung schliesslich ein theologisches Motiv mitwirkt. Die Theologie ist mit dem Deuteronomium aufgekommen, und Hes. lebt ganz und gar in dieser Luft. Man fängt an sich Gedanken darüber zu machen, wie Gott sich eigentlich zum Menschen verhalte, und jetzt zumal, wo das Exil aller bisherigen Entwickelung ein Ende gemacht hat, ist die Frage, ob er überhaupt noch existiere und wie er sei. So wirkt denn die Beschreibung von Hes.'s Vision auch absichtlich aufklärend und belehrend. Z. B. fällt dabei die streng durchgeführte Vierteilung ins Auge. Vier Wesen mit je vier Gesichtern, vier Flügeln und vier Händen; ferner vier Räder. Offenbar liegt an der Vierzahl etwas, haben ja doch die Kerube im salomonischen Tempel blos zwei Flügel (I Reg 6 24 ff.) und im künftigen hesekielischen zwei Gesichter (Hes 41 18 f.). Sie wird wohl gewählt sein wegen der vier Weltgegenden; denn es soll sich der göttliche Thronwagen nach allen vier Seiten gleich gut bewegen können. Demselben Zwecke dient auch, dass die Wesen gerade Füsse und runde Fusssohlen haben, dass es ausser ihnen am Wagen die senkrecht ineinandergelegten Doppelräder giebt, dass deren Felgen mit Augen bedeckt sind u. s. w. Gott soll eben überallhin Zugang haben (auch zu den Exulanten), er soll sie begleiten können, wie einst die Feuerwolke die Israeliten auf ihrem Zuge aus Ägypten begleitete, mit andern Worten: Gott ist allmächtig. Die vier Gesichter der Wesen aber dienen dazu, diese seine Macht noch zu spezialisieren: der Adler ist das Bild der Schnelligkeit, der Löwe der königlichen Hoheit, der Stier der unerschöpflichen Naturkraft, der Mensch der überlegenen

Vernunft. Natürlich ist es wieder nicht zufällig, dass gerade das Menschengesicht immer nach aussen gerichtet ist: Gottes Vernunft ist allen Seiten zugewendet, namentlich giebt es keine, der er den Rücken zukehrte: das ist ein Versuch Gottes Allgegenwart und Allweisheit zum Ausdruck zu bringen. Endlich beachten wir bei aller scheinbar centrifugalen Anlage doch wieder die einheitliche Harmonie, die das Ganze durchwaltet. Ein Geist beherrscht Alles: so leidet bei der Vielheit göttlicher Machtäusserungen der Monotheismus doch keinerlei Schaden. Die unbedingte Einheit Gottes hervorzuheben, war ja gerade wieder das besondere Bestreben des Dtn's gewesen. Gehen wir in der Annahme nicht irre, dass Hes. in der Beschreibung seiner Vision darauf abzielt, dem Leser zu gewissen Vorstellungen über Gott und sein Wesen zu verhelfen, so ist leicht verständlich, dass er jedes Mittel benützt, das ihm zweckdienlich erscheint. Damit ist denn schon die Erklärung gegeben, warum er sich nicht scheut, sich an ältere Muster anzuschliessen und bereits gegebene Elemente zu verwerten, selbst auf die Gefahr hin, dass man ihren heterogenen Ursprung nicht ganz übersehen lernt.

Schon längst hat man erkannt, dass sich Hes. an die Beschreibung der Jesajavision (Jes 6) angelehnt habe. Bei Jes. sitzt Jahwe auf dem Throne im Tempel; Hes., der vom Tempel entfernt wohnt und seines baldigen Unterganges gewiss ist, macht diesen Thron beweglich (מֶרְכָּבָה). Das ist der Hauptgedanke seiner Theophanie. (Über die Genesis der Vorstellung von Jahwe als dem Thronenden s. eine Hypothese in den Ezechielstudien von D. H. Müller p. 8 ff.) Der Gedanke von Jahwe als dem Thronenden aber wird von Hes. mit einem andern kombiniert. Von jeher ist Jahwe mit dem Gewitter in Verbindung gebracht worden, wie ihn denn auch schon nach Einigen sein Name als Gewittergott ausweisen soll. So lässt ihn auch Hes. auf der Wetterwolke kommen. Nun aber tritt dazu, dass in alter Zeit die Wetterwolke belebt gedacht wird und zwar personificiert als Kerub (vgl. die Bem. über die Kerubsvorstellung zu 10 20). Auch diese Vorstellung übernimmt Hes., und das wird ihm dadurch noch erleichtert, dass sich auch in der Jesajavision Gott untergeordnete ihm dienende Wesen finden. Es scheint, als nähere er diesen jene Kerubsgestalten bewusst an. Dass ihnen die zwei Flügel fehlen, mit welchen die Seraphen ihr Gesicht verhüllen, ist ja ein leicht begreiflicher Unterschied, da es ihm gerade darauf ankommen muss, dass ihre Gesichter gesehen werden, weil sie typische Bedeutung haben. Wenn nun aber Hes. seine Wesen überhaupt mit mehrern Gesichtern ausstattet, so liegt am Nächsten, die Erklärung dieser Thatsache darin zu suchen, dass er sich dem Eindruck assyrischer und babylonischer Denkmäler nicht habe zu entziehen vermögen, welche thatsächlich solche Mischgestalten aufweisen (vgl. Layard, Niniveh II 464). Dass zwischen den Wesen nicht nur einzelne Blitze hin- und herzucken, sondern sich ein ganzer Feuerherd findet, von welchem die Blitze ausgehen, ist noch nicht genügend erklärt durch den Hinweis darauf, dass die Kerube überhaupt mit den Blitzen in Verbindung gebracht werden (Gen 3 24); vielmehr haben wir jedenfalls an den Altar der Jesajavision zu denken, der gleich wie der Thron mobil gemacht worden ist. Dass die Saphirfliese unter dem Throne auf Ex 24 10 beruhen wird, ist schon bei der Exegese zur Sprache gekommen; die רָקִיעַ dürfte sich leicht als eine Weiterbildung dieses Elementes begreifen lassen. So fragt sich blos noch, wie Hes. darauf verfällt, sich den Thron mit Rädern zu denken, d. h. als Thronwagen, wenn zu seiner Bewegung doch die Wesen genügt hätten. Ohne Zweifel sind von allen Elementen seiner Vision die Räder das am Meisten prosaische, und wenn er sie selbst erfunden hat, so wäre daraus zu schliessen, dass er mehr technische als eigentlich poetische Phantasie besessen habe. Aber hier zeigt sich vielleicht wieder einmal der ehemalige Priester vom Jerusalemtempel, dem dessen heilige Geräte teuer geblieben sind. I Reg 7 27–39 lesen wir, freilich in arg verdorbenem Texte, die Beschreibung von 10 fahrbaren Wasserbecken (מְכוֹנוֹת). Wer ihre auf Stades verdienstvoller Textrekonstruktion (ZATW III 159 ff.) beruhende Abbildung betrachtet (s. z. B. Benzinger, hebr. Archäol. Fig. 88 p. 254; Nowack, Lehrb. d. hebr. Arch. II Fig. 9 p. 44), der möchte leicht auf den Gedanken kommen, dass ihre Konstruktion Hes. bei seiner Beschreibung vorgeschwebt habe. Hier findet sich nämlich ein Gestell auf vier Rädern, und nicht nur das: auf den Schlussleisten und den Leitersprossen sind Löwen, Rinder und Kerube abgebildet. Es

genügt diese Kerube zu verselbständigen, um dem Kerubwagen Hes.'s sehr nahe zu kommen: Ja, die Analogie wird noch ganz besonders bestechend, wenn die in den Gestellen ruhenden Becken wirklich die Wolken symbolisieren sollten (vgl. Nowack, l. c. p. 46 Anm. 2 und unten zu 10 12). Die nach den vier Himmelsgegenden ausschauenden Kerube mögen dann Nachbildung der nach den vier Himmelsgegenden gewandten Rinder des bronzenen Meeres sein (Nowack, l. c.). Darnach dürfte Hes. wohl bei der Kombination der einzelnen nachgewiesenen Elemente jene Tempelgeräte mit im Sinne gehabt haben. Nicht freilich als ob er sich beim Schreiben deutlich bewusst gewesen wäre, woher ihm diese Elemente und ihre Zusammensetzung gekommen sei; vielmehr stellte sich im entsprechenden Augenblicke, als er nach dem Ausdrucke rang für das, was er geschaut hatte und was im letzten Grunde unaussprechlich war, das Eine und das Andere ein und drängte sich ihm auf. Dass aber dabei die einzelnen Elemente nicht ihm selbst den Ursprung verdanken, ist für ihn charakteristisch. Es haftet ihm etwas an vom Dogmatiker. Die Dogmatik lebt von der Gedankenarbeit der originalen Geister der Vergangenheit; den Epigonen bleibt es überlassen, ihre freien Schöpfungen zu dogmatisieren. Damit ist freilich ausgesprochen, dass Hes. als Prophet schon zu den Epigonen gehört (vgl. zu 17 22–24 Schluss u. zu 38 17).

2. Die Berufungsaudition (2 1–7).

1 „*Menschensohn*" ist die gewöhnliche Anrede Gottes an Hes. בֶּן bedeutet lediglich die Zugehörigkeit zu einer Kategorie; ein בֶּן־אָדָם ist ein Mensch, so gut wie ein בֶּן־נָבִיא ein Prophet ist. „Mensch" Gott gegenüber ist Ausdruck der Niedrigkeit und Hinfälligkeit (vgl. Ps 8 5). Es ist der Dualismus zwischen sarkischem und pneumatischem Prinzip, der sich wohl erstmalig Jes 31 3 klar ausgeprägt findet. Im Übrigen steht gerade ein Jesaja wie alle anderen alten Propheten bis auf Jeremia in ganz anderer Weise als Persönlichkeit in unmittelbarem und vertrautem Verkehr Gott gegenüber (vgl. namentlich Am 3 7); aber das Recht der Persönlichkeit tritt bei Hes. überhaupt zurück. Dass der Prophet stehen soll, um die Gottesrede entgegenzunehmen, ist keine Auszeichnung, etwa um die Wichtigkeit des Auftrages auszudrücken, der ihm mitgeteilt werden soll; es steht einfach der Untergebene, der die Befehle seines Herrn entgegennimmt; der Sklave steht, der Herr sitzt oder thront (vgl. עָמַד לִפְנֵי פ׳ = dienen). Punktiere אִתָּךְ. 2 Der Prophet kann aber nicht selber aufstehen; er ist wie in der Hypnose; dafür kommt Geist in ihn. Man beachte das Fehlen des Artikels: der Prophet spricht durchweg in einer gewissen Indetermination. Übrigens dürfen wir nicht spiritualisieren: er empfindet die רוּחַ als etwas Reales, ein neues Agens, das auch seine natürlichen Körperbewegungen lenkt. Die Punktation מִדַּבֵּר ist auffällig (sie findet sich noch 43 6 Num 7 89); das Hithpael (zur Form vgl. Stade Gr. § 129b 289) soll wohl „irgendwie die besondere Würde des Redners ausdrücken" (Smend). Das Fehlen des Artikels hinter אֵת dürfte vielleicht darauf hinweisen, dass mit LXX zu lesen ist אתו. 3 Das in LXX fehlende אֶל־גּוֹיִם soll nach Cornill tendenziöser Zusatz sein, um den Namen Israels hier, wo er zum ersten Male erwähnt wird, nicht unmittelbar neben הַמּוֹרְדִים treten zu lassen; aber dann müssten wir unbedingt וְאֶל erwarten; sonst wäre die Sache nur schlimmer gemacht worden. Umgekehrt ist leicht verständlich, dass das höchst anstössige אֶל־גּוֹיִם als Attribut Isr.'s von LXX ausgelassen worden sei. Hes. kann es aber sehr wohl verwendet haben zur Bezeichnung seines heidnischen Charakters, denn גּוֹיִם hat mit dem Dtn aufgehört rein ethnologische Bezeichnung zu sein: Aus den

Völkern sind Heiden geworden, und so ist es auch hier lediglich religiös sittlicher Qualitätsbegriff (Bertholet, Stellung d. Israeliten u. d. Juden zu den Fremden 88 108). וַאֲבוֹתָם darf im weitesten Sinne gefasst werden; denn nach Hes. ist (im Unterschiede z. B. von Jer 2 2) Israel bis in seine ersten Anfänge verderbt. 4 Wenn die erste Vershälfte in LXX fehlt, so ist eine nachträgliche Hinzufügung derselben kaum plausibler zu machen als eine Weglassung, durch welche der Stil flüssiger wird. Den Leuten zu sagen, was Jahwe sagt, kann recht eigentlich als Definition des prophetischen Berufes gelten; der Prophet ist einfach der Mund Gottes (Ex 4 16 vgl. mit 7 1). Beachtenswert ist bei Hes. der Gebrauch des Gottesnamens אֲדֹנָי יְהוִה, der sich im gegenwärtigen mass. Texte 228 mal findet gegenüber 218 maligem einfachen יְהוָה, ohne dass doch in der Mehrzahl der Fälle ein Grund für den Gebrauch des einen oder des andern einzusehen wäre. Es muss zugegeben werden, dass gerade in der Wiedergabe der Gottesnamen sich die Abschreiber die grössten Freiheiten erlaubt haben; indessen muss wohl der Gebrauch des volleren Gottesnamens an einzelnen Stellen auf Hes. selbst zurückgehen. (Vgl. Cornill, d. Buch des Proph. Ez., Prolegomena 172—175). 5 beginnt eine Aufmunterung an den Propheten, sich durch keinen Misserfolg irre machen zu lassen; denn nicht er wird zu Schanden werden, sondern höchstens seine Umgebung. Mag sie hören oder nicht, welch letzteres bei der ihr angestammten Beschaffenheit eher zu erwarten steht, — was Gott durch ihn als sein Wort verkündigen lässt, wird unfehlbar eintreffen und sie werden in jedem Falle inne werden müssen, dass ein Prophet d. h. eben einer, der Gottes Worte zu ihnen geredet hat, in ihrer Mitte gewesen ist (הָיָה Präteritum; dem אַתָּה der LXX vorzuziehen, vgl. Toy und 33 33). Dass der Prophet erkannt wird am Eintreffen seiner Weissagung, ist der Massstab von Dtn 18 21 f. Hes. nennt Israel mit Vorliebe „Haus Widerspenstigkeit"; מְרִי ist für ihn fast nomen proprium, und das ist um so eher möglich, als ursprünglich alle hebr. Eigennamen Appellativbedeutung hatten. 6 Die Aufforderung Gottes an den Propheten sich nicht zu fürchten erinnert stark an Jer 1 17, an welche Stelle sie z. T. wörtlich anklingt. Freilich wird auch schon angedeutet, dass Hes.'s Lage insofern weniger gefährlich ist, als der Kampf vor Allem mit Worten auszufechten sein wird. Das Exil hatte die Leute schon etwas mürber gemacht als die es waren, die in übermütiger Verblendung von Jerusalems Untergang nichts wissen wollten. Statt des zweiten תִּירָא, das wegen 6ᵇ mit מִדִּבְרֵיהֶם verbunden wurde, wird תֵּחַת zu lesen sein, da Hes. sonst nicht in Verlegenheit ist abzuwechseln. Die folgenden Worte werden gewöhnlich übersetzt: „wenn Nesseln und Dornen bei dir sind". 28 24 findet sich nämlich סִלּוֹן als Name einer stachlichten oder dornigen Pflanze; darnach nimmt man an, סָרָב habe entsprechende Bedeutung, und die Zusammenstellung gliche der von שָׁמִיר וָשַׁיִת in Jes. Wenn sprachlich auch diese Deutung zulässig wäre, so bliebe doch immerhin der Ausdruck auffällig, dass „bei einem" Dornen sind. Dazu kommt, dass alle alten Übersetzungen die beiden Worte mit Participien wiedergeben. סָלָה findet sich Ps 119 118 (Kal); Thr 1 15 (Pi) = verachten und סרב heisst im Aramäischen widersprechen, verleugnen; darnach wird mit Cornill zu lesen sein: סֹרְבִים וְסוֹלִים *wenn sie dir widerstreben und dich ver-*

achten. Das Bild der Skorpionen ist hier glücklich gewählt, sofern die feindlichen Reden von Hes.'s Umgebung sehr wohl mit den berüchtigten Skorpionenstichen verglichen werden können. אֶל (= bei?) ist hier immerhin auffällig (LXX: בְּתוֹךְ; Toy: אֵת).

3. Die Inspiration des Propheten (2 8—3 3).

2 8 Die Darstellung zeigt wieder, wie willenlos der Prophet im Moment der Vision ist: er öffnet den Mund, um entgegenzunehmen, was Gott ihm giebt, ohne zu wissen, was es sein wird. **9** Er sieht in s. visionären Zustand eine Hand ausgestreckt. Wessen Hand? Das wagt er nicht auszusprechen. Jeremia hatte einfach gesagt: „und es streckte Jahwe seine Hand aus" (1 9). Für Hes. ist Jahwe ins Übersinnliche gerückt; der Abstand zwischen Gott und Mensch zeigt sich hier so gut wie in der Anrede „Menschensohn". Für בוֹ lies mit LXX und den alten Übersetzungen בָּהּ. **10** Die Buchrolle in Jahwes Hand ist auf beiden Seiten beschrieben (vgl. Ex 32 15). Woran aber merkt Hes., dass ihr Inhalt קִינִים sind (diese Pluralform übrigens zweifelhaft)? Er vermag sie wohl auch ihrem Inhalte nach mit einem Blicke zu übersehen, weil er sich in einem Zustande übersinnlicher Realität befindet. הִי findet sich nur hier; möglicher Weise ist נְהִי wiederherzustellen. **3 1** אֵת אֲשֶׁר־תִּמְצָא אֱכוֹל fehlt in LXX. Es dürfte ein Leser diese Worte leicht aus Jer 15 16 an den Rand gesetzt haben, woher sie später in den Text gedrungen sein mögen. **3** Während Hes. bei seiner Willigkeit Gottes Befehl zu übernehmen nur den süssen Geschmack im Munde verspürt, spricht der Apokalyptiker, der sich an diese Stelle anlehnt, von einer verschiedenen Wirkung auf die verschiedenen Organe (Apk Joh 10 9 10). Er mag dabei noch v. 14 im Sinne gehabt haben. Punktiere וָאֹכְלָהּ.

Das Bild vom Essen einer Buchrolle macht auf uns einen befremdlichen Eindruck, wenn wir uns auch von Jugend auf gerade aus der Schrift daran gewöhnt haben. Um es zu verstehen, ist darauf hinzuweisen, dass das Essen für den antiken Menschen eine andere Bedeutung hatte als für uns: Wir trennen scharf zwischen physischem und geistigem, zwischen materiellem und spirituellem Leben und meinen, die Nahrung diene blos zum Unterhalt jenes erstern. Anders der antike Mensch, der diesen Unterschied nicht in der gleichen Weise macht, weshalb ihm auch das Essen mehr als eine blosse Stärkung des physischen und materiellen Lebens bedeutet. Als Beispiel ist anzuführen, dass in Alt-Arabien die Essgemeinschaft immer zugleich eine Lebensgemeinschaft stiftet; sie verbindet die Essenden auch zu geistigen Interessen; sie ist die unmittelbare Speise des Blutes. welches wiederum der Sitz der Seele ist. Man denke auch namentlich daran, dass man durch den Genuss der Frucht des Paradiesesbaumes sofort in den Besitz geistiger Kenntnisse gelangen kann. Ähnliches wiederholt sich auf fremdem Boden: Siegfried versteht durch den Genuss eines Stückes vom Herzen eines Drachen die Vögelsprache, Odin trinkt aus Mimirs Brunnen Weisheit und Verstand (Golther, german. Mythologie 1895 p. 346). Vgl. Mephistos Zaubertrank im Faust etc. Man darf schliesslich noch auf die christliche Parallele des Abendmahles hinweisen.

Vor Allem aber ist für uns von Wichtigkeit, dass sich in diesem Bilde Hes.'s äussert, was wir seinen Inspirationsbegriff nennen können. Um dies zu würdigen, ist ein Vergleich mit den älteren Propheten angezeigt. Amos (3 3–8) meint, dass Gott nichts thue, ohne es seinen Knechten, den Propheten, anzuzeigen. Die prophetische Inspiration verläuft also in einer Reihe successiver Annäherungen von Gott und Prophet und Berührungen beider, wo Gott ihn ergreift, so wie er Amos hinter den Schafen weggeholt hat, um sich

ihm mitzuteilen. Weiter geht schon Jesaja, der in s. Berufungsvision sein ganzes Leben Gott für den prophetischen Beruf zu Diensten stellt; es ist hier also ein fortlaufender lebendiger Verkehr zwischen Gott und Prophet, gipfelnd freilich in einzelnen ekstatischen Augenblicken, in denen der Prophet sieht und hört, was er seinen Zeitgenossen jedesmal wieder neu zu verkünden hat. Kommen wir von hier zu Jer 1 9, so dürfte auffallen, dass die Worte Jahwes an dieser Stelle schon als fertige, ganze Grösse erscheinen; indessen haben wir es hier wohl zu thun mit einer Projektion der ganzen spätern Erfahrung des Propheten in die Erstlingsvision zurück: so sehr vermag er immer wieder aus dem Vollen zu schöpfen und ist eins geworden mit seinem Beruf, dass ihm ist, als hätte Gott schon gleich zu Anfang in jener wunderbaren Begegnung ihm seine Worte in den Mund gelegt. Aber Jer 15 16 zeigt: Jer. verschlingt die Worte, die sich immer auf's Neue finden, jedesmal, wenn Gott ihn wieder ergreift. Das ist nun wieder die Stelle, der Hes. das gegenwärtige Bild entnommen hat; aber bei ihm stellt sich die Sache völlig anders dar: Das Wort, das Jahwe ihm zu essen giebt, ist das schriftlich Aufgezeichnete. Hier scheint wieder einmal durch, wessen Geistes Kind Hes. ist: er hat deuteronomische Luft eingeatmet. Mit dem Dtn hat das Volk ein Religionsbuch bekommen; was das einzig Richtige ist, ist schriftlich aufgezeichnet: Religion fängt an Buchreligion zu werden. So kann sich auch Hes. das Wort Gottes kaum mehr anders denken denn als geschriebenes. Und weiter: Hat er das Wort aufgenommen als geschriebenes, so ist auch, was er mitzuteilen hat, zunächst offenbar das schriftliche Wort; d. h. er ist in erster Linie Schriftsteller; das unterscheidet ihn von allen seinen Vorgängern. Ist andererseits, was er mitzuteilen hat, ihm schon als geschriebenes Wort gegeben, so existiert es, ehe er es in diese Sinnenwelt hinausträgt; es ist vorhanden, freilich nicht in sinnlicher, aber in übersinnlicher Realität, es präexistiert. Daraus folgt aber: die Prophetie ist für ihn nicht der geschichtlich sich entwickelnde, allmählich von Stufe zu Stufe sich verwirklichende Verkehr des Propheten mit seinem Gott, die Prophetie ist etwas schon zuvor Fertiges, in übersinnlicher Realität existierend, eine „objektive Materie" (vgl. Duhm Theologie der Proph. 210). Und wenn das prophetische Wort als Materie schon vorhanden ist, so ist der Prophet blos noch das mehr oder weniger unselbständige Organ, das es vermittelt; die Folge davon ist, dass in Hes.'s Berufsauffassung das Persönliche ebenso stark zurücktritt (vgl. zu 2 1) wie in seiner Religionsauffassung das Geschichtliche.

Es ist keine Frage, dass mit einer solchen Objektivierung religiöser Grössen eine Veräusserlichung der Religion gegeben ist. Darüber aber ist das Grosse in Hes.'s Auffassung nicht zu übersehen: so äusserlich er das prophetische Wort fassen mag, er will sich mit ihm so innig verbinden, dass er es ganz in Fleisch und Blut aufnehmen möchte, und dabei dünkt es ihn wie Honig: so freudig erfasst er den von Gott ihm aufgetragenen Beruf. Übrigens werden wir im Verlauf der Exegese noch Gelegenheit haben, die unerbittliche Konsequenz, die wir aus diesem Stücke gezogen haben, wesentlich zu modifizieren (vgl. zu 3 10 f.).

4. Beschwichtigende Aufforderung an den Propheten zur Berufsübernahme (3 4—11).

Dass Hes. mutig seinen Mund aufthun soll, wird damit begründet, dass er nicht zu einem Volke gesandt sei, das seine Sprache undeutlich rede (v. 5), noch zu Völkern, welche eine andere als seine Sprache sprechen (v. 6). **5** וְכִבְדֵי לָשׁוֹן fehlt in LXX und soll Glosse sein aus Ex 4 10 (Cornill, Kautzsch); indessen ist es hier dem Sinne durchaus angemessen: Wessen Zunge schwer beweglich und wer tiefer Lippe ist (vgl. Jes 33 19), d. h. wer leise spricht (vgl. das franz. parler bas), den versteht man nicht, auch wenn er eine bekannte Sprache redet. Dieser Art ist das Volk nicht, zu dem Hes. gesandt ist; (*zum Hause Israel* ist wohl blos Glosse, aber eine richtige). **6** Andererseits ist es auch nicht so, dass Hes. die Sprache derer, zu denen er zu gehen hat, überhaupt nicht ver-

stünde; ob diese dann deutlich oder undeutlich redeten, darauf käme gar nichts an; daher denn auch hier beide Attribute: *tiefer Lippe und schwerer Zunge* (in Pesch. fehlend), einfach als Wiederholung aus v. 5 zu streichen sind. 6b ist sehr verschieden aufgefasst worden. Die einen (auch KAUTZSCH) nehmen אִם לֹא, weil es hier nach einem negativen Satze stehe, in der Bedeutung „sondern" (vgl. z. B. Gen 24 38). עֲלֵיהֶם soll sich dann auf Israel beziehen. Aber gerade diese Beziehung ist ausserordentlich hart, und wenn die Betreffenden weiter übersetzen: sie (sc. Israel) können dich verstehen, so übersehen sie den feinen Unterschied, den Hes. macht zwischen שָׁמַע c. Acc. = hören, verstehen und שָׁמַע אֶל, auf Jem. hören. Darnach halten wir die Beziehung von [עֲלֵי]הֶם auf die vielen Völker für die einzig berechtigte. Man hat bei dieser Auffassung אִם לֹא als Versicherungspartikel erklärt: fürwahr (wie z. B. 5 11 35 6 36 5 7) und einen Conditionalsatz ohne Konjunktion angenommen oder אִם concessiv verstanden (vgl. Hi 9 15: wenn ich dich auch nicht zu ihnen gesandt habe, v. ORELLI) oder endlich (so LXX, Targ. Pesch. Vulg.), und das scheint uns das Richtige, אִם לֹא = אִם לוּ = אִלּוּ (Est 7 4 Koh 6 6) gesetzt = wenn (von unerfüllten Bedingungen): *wenn ich zu ihnen dich gesandt hätte, sie würden auf dich hören.* Daran reiht sich nun auch die unmittelbare Fortsetzung trefflich an 7: *aber das Haus Israel wird nicht auf dich hören wollen.* Der auf diese Weise gewonnene Gedanke, dass bei den Heiden gelegentlich weniger Schlimmes zu erwarten wäre als bei Israel, bewegt sich durchaus im Rahmen sonstiger Gedanken Hes.'s (vgl. 5 6 16 27 48 23 45). Aber auch, dass Israel eine harte Stirn hat, gleich Tieren, welche stossen, soll Hes. nicht abschrecken, da 8 f. Gott seine eigene Stirne ebenso hart machen will. Es ist wohl erlaubt, hier an eine Anspielung auf seinen Namen zu denken. Übrigens erinnern die Worte wieder stark an Jer 1 8 17 f. 15 20. Es ist ein grossartiges Bewusstsein, das den Propheten erfüllt, dass er, als in seines Gottes Namen auftretend, von keiner Menschenfurcht etwas wissen dürfe. Er fühlt sich seinen Mitmenschen gegenüber allein, aber allein mit Gott. **10** אֲדַבֵּר wird von LXX fälschlich als Perfekt wiedergegeben. Hes. soll in sich aufnehmen, was Gott zu ihm reden wird. So findet also doch ein fortlaufender Verkehr Gottes mit dem Propheten statt (vgl. z. B. zu 4 14): das korrigiert wieder jene äusserliche Auffassung der Inspiration, die uns oben entgegengetreten ist. Ebenso bleibt es nicht bei dem, dass Hes. blos „Schriftsteller" wäre; vielmehr **11** soll er den Exulanten immer wieder das an ihn ergangene Wort Jahwes verkünden (vgl. zu 2 4). Diese Verschiedenheiten erinnern uns nur daran, dass keine religiöse Persönlichkeit je ganz konsequent ist, und dass es keinenfalls angeht, aus einer einzelnen Erfahrung einer solchen eine allgemeine Theorie machen zu wollen.

5. Das Entschwinden der göttlichen Erscheinung (3 12—15).

12 Die Vision entschwindet dem Auge des Propheten; aber das geschieht so, dass ihm selber vorkommt, als werde er ihr mit höherer Gewalt entrückt, so dass er sie in seinem Rücken lasse (אַחֲרַי). Wie er sie nicht aus sich selbst hat producieren können, so vermag er sie auch nicht nach eigenem Willen festzuhalten; er steht ganz und gar unter der Macht der רוּחַ. Dieser in ihm

webende göttliche Geist hebt ihn empor wie der Wind (wir können den Doppelsinn von רוּחַ wieder nicht wiedergeben) das Blatt vom Boden emporhebt. In 12b haben LUZZATTO und (von ihm unabhängig) HITZIG בָּרוּךְ sehr glücklich in בְּרוּם geändert: *als sich erhob* (vgl. 10 4 16 19). Damit erhält מִמְּקוֹמוֹ einen verständlichen Sinn, der כְּבוֹד יְהוָה ist hier wie 43 2 die gesamte göttliche Erscheinung (incl. Thronwagen), und namentlich wird uns die Vorstellung nicht zugemutet, dass der Lobpreis Gottes ein Gedröhn wie eines Erdbebens (רַעַשׁ) gewesen sei. Die Änderung in בָּרוּךְ geschah vielleicht unter Einfluss der Jesajavision. Wie dort (6 3) die Serafen sich das Heilig zurufen, so sollten hier die Keruben den Lobgesang Gottes anstimmen. **13** So lange der כְּבוֹד י׳ stille gestanden hatte, hatten die Kerube ihre Flügel schlaff herunterhängen (vgl. 1 25). Jetzt, bei beginnender Bewegung, erheben sie sich wieder und berühren sich durch die Ausspannung (1 9 11), und zugleich (לְעֻמָּתָם wie 1 20 f.) setzen sich die Räder in Lauf. Beides zusammen produziert das grosse Getöse. Zu Gunsten der Ursprünglichkeit von וָאֶרְאֶה zu Anfang (LXX) spricht, dass seine Auslassung eine Erleichterung ist. **14** ist einer der interessantesten Verse, der uns in die Stimmung des Propheten einen Einblick thun lässt. Leider ist zwar gerade das charakteristische מַר nicht völlig gesichert, indem LXX (B) und einige andere Versionen es auslassen, weshalb es denn z. B. CORNILL streicht. Aber es will uns nicht eben leicht verständlich erscheinen, dass ein gerade so origineller Ausdruck blos nachträglich eingeflickt sei. Warum ist der Prophet (bitter) ergrimmt in seinem Innern? Die gewöhnliche Antwort geht dahin, dass er voll Zornes über die Gottlosigkeit Israels gewesen sei. Aber diese ist ihm schwerlich erst angesichts der ihm gewordenen Vision aufgegangen, so dass sein Zorn darüber gewissermassen erst jetzt akut hervorgetreten wäre; zudem ist ihm ja gerade (v. 11) die Aussicht eröffnet worden, dass Israel ihm vielleicht doch Gehör schenken werde. Die Erklärung geben uns vielmehr die Worte, die Hand Jahwes sei stark über ihm gewesen. Damit ist seine Situation genügend gekennzeichnet: „es ist ein halbwegs kataleptischer Zustand, gegen den der menschliche Geist bitter und grimmig infolge einer psychologischen Reaktion als eine ihm angethane Gewalt sich wehrt“ (DUHM, Comm. zu Jes 8 11). Von einer חֶזְקַת הַיָּד spricht auch Jes 8 11 (vgl. DUHM z. St. u. s. oben zu 1 3). **15** ist in seiner jetzigen Gestalt unmöglich, selbst wenn man das Kĕtīb וָאֵשֵׁר punktiert (mit dem Ḳĕrē ist überhaupt nichts anzufangen); denn wenn auch Tel Abib = Ährenhügel an sich durchaus Name eines grössern Umkreises sein könnte, innerhalb welches die einen am Flusse Kebar, die andern sonst irgendwo wohnten, so kann sich Hes. doch unmöglich zu beiden zugleich begeben. Am einfachsten wird man mit CORNILL הַיֹּשְׁבִים und in וַאֲשֶׁר das ו streichen: *und ich kam zur Gola nach Tel Abib am Kebarflusse, woselbst sie wohnten.* Wem dieser Relativsatz allzu nichtssagend erscheint, der muss ihn als Glosse zu כְּבָר betrachten (TOY). Hes. erholt sich nur langsam vom Zustand, in den er durch die Vision versetzt worden ist. Sieben Tage sitzt er da, *starr vor sich hinbrütend;* (vielleicht ist wie Esr 9 3 f. מְשׁוֹמֵם zu lesen).

Die Verse 3 14 f. sind mit ein Hauptanknüpfungspunkt für die namentlich durch

Klostermann (StK 1877 391—439) vertretene Annahme, dass wir es bei Hes. mit einem Kataleptiker zu thun haben. [Gegen Klostermann s. besonders Kuenen, hist.-krit. Einleitung II 258f.; für ihn z. B.: Valeton, jr. Viertal Voorlezingen p. 118—128; Gautier, 56—62]. Bekanntlich besteht das Wesen der Katalepsie in zeitweiliger Bewegungs- oder Sprachlosigkeit. Nun führt Klostermann aus den Berichten von Kataleptisch-Kranken eine Reihe von Analogieen zu dem auf, was uns Hes. über sich selbst mitteilt, und diese Analogieen sind in der That so treffend, dass wir uns dem Schlusse Klostermann's nicht entziehen können, es gewinne bei seiner Annahme das Verständnis unseres Propheten ganz bedeutend. Neben 3 15 stellt er beispielsweise die folgenden Worte einer Kataleptikerin: „Ich sass unbeweglich, glotzte jedermann an; die an mich gestellten Fragen glaube ich zuweilen beantwortet zu haben; zuweilen wusste ich deutlich, dass ich nicht gesprochen habe und auch nicht sprechen konnte“. Über die Entstehung ihrer Krankheit berichtet dieselbe, dass sie plötzlich von einer Traurigkeit überfallen worden sei und eine Unbehaglichkeit empfunden habe, die sie weder durch eigene Anstrengung noch durch äussere Belustigung habe verscheuchen können. Dazu möchte man wieder das מַר בַּחֲמַת רוּחִי 3 14 vergleichen. Hinzuzunehmen wäre ferner der (von Klostermann ebenfalls mitgeteilte) Bericht eines Arbeiters, der zwei bis drei Tage vor seinem kataleptischen Anfall von Hallucinationen des Gesichtes und des Gehörs gequält wurde, in denen er verschiedenerlei Farben sah (vgl. 1 26 28) und verschiedenartige Laute zuweilen wie Kanonendonner hörte (vgl. 1 24). Auf weitere Analogieen wird im Verlauf der Erklärung noch hinzuweisen sein. Bemerkt sei blos noch, dass das Bewusstsein in solchen Zuständen kataleptischer Starre zuweilen vollkommen erhalten bleibt, sodass die Kranken nach Lösung derselben genau angeben können, was mit ihnen während des Anfalles geschah. Die Sinneswahrnehmung kann sogar ausserordentlich geschärft sein (Ziemssen, Handb. der spec. Pathologie und Therapie Bd. 12 [2], Leipzig 1875 p. 509). Genug, wir möchten darnach wirklich annehmen, dass Hes., der psychisch entsprechend prädisponiert sein mochte, infolge der unerwarteten Grösse der von ihm geschauten Vision in einen Zustand kataleptischer Art verfallen sei, ohne dass wir auf die pathologischen Elemente im Einzelnen glaubten ein Gewicht legen zu dürfen. Dass der betreffende Zustand sieben Tage währte, ist durchaus nichts Ungewöhnliches; denn man kennt Katalepsen, die blos einzelne Stunden, und solche, die Monate gedauert haben. Es ist gänzlich verkehrt, sich gegen eine solche Annahme zu ereifern in der Meinung, sie degradiere den Propheten. Vom religiösen Standpunkte aus giebt es darüber nur Ein Urteil: „Auch so ist dann natürlich die Krankheit als ein gottgeordnetes Mittel zum Zweck der Weissagung anzusehen“ (v. Orelli [2] p. 5).

6. Erneute Aufklärung über den prophetischen Beruf (3 16—21).

16 St. des zweiten וַיְהִי ist nach Hes.'s ständigem Sprachgebrauch הָיָה zu lesen (Cornill, Toy). Das neue Gotteswort ergeht an den Propheten am zwölften des vierten Monats, und zwar will es ihn, nachdem er die Zwischenzeit hindurch that- und sprachlos unter den Exulanten geweilt hat, nun zur Aufnahme seiner Thätigkeit bewegen, indem ihm **17** sein Beruf als der eines Wächters vor Augen gestellt wird. Der Wächter tritt auf den Wachtturm, ausspähend, ob nicht Gefahr im Anzuge sei, damit er sie bei ihrem ersten Drohen den Leuten vermelde (vgl. II Reg 9 17-20 Jer 6 17 Hab 2 1 Jes 21 6). Damit ist von vornherein der Gesichtspunkt angedeutet, unter dem alles Folgende zu verstehen ist: es ist der eschatologische. Eine Katastrophe steht bevor; der Prophet ist der, welcher ausschaut, um ihr Kommen seinem Volke kundzuthun. **18 f.** Von einem Wächter wird nicht mehr verlangt, als dass er in seinem Berufe treu sei. Hat er seine warnende Stimme hören lassen, so hat er die Verantwortlichkeit nicht zu tragen, wenn der Gewarnte sie nicht beachtet. Wohl aber ist er schuldig, wo er es unterlässt, seine Stimme zu erheben. רָשָׁע ist sehr

selten wie in diesen beiden Versen adjektivisch gebraucht. Für הוּא רָשָׁע würde man wenigstens הוּא הָרָשָׁע erwarten (Cornill: הָרָשָׁע הַהוּא). **20** f. Wie ein Gottloser sich bekehren kann, so kann ein Gerechter gottlos werden, und in diesem Falle verhält es sich mit der Verantwortlichkeit des Propheten dem Gerechten gegenüber entsprechend wie dem Gottlosen gegenüber. v. 20ª bis vor כִּי, selber Konditionalsatz, ist Obersatz zu den beiden folgenden mit כִּי eingeleiteten Konditionalsätzen. Vorausgesetzt wird also: der Gerechte wird gottlos d. h. Jahwe stellt in seinen Weg etwas, das ihn zu Falle bringt (= מִכְשׁוֹל), so dass er gleich dem Gottlosen sterben müsste; nun sind folgende Möglichkeiten vorhanden: a) der Prophet verwarnt ihn nicht; dann giebt es eben für den Schuldigen überhaupt keine Rettung mehr; b) der Prophet verwarnt ihn, er lässt sich aber nicht warnen; c) der Prophet verwarnt ihn und er lässt sich warnen. Beim Gottlosen (v. 18 f.) hatte Hes. die Fälle a b ins Auge gefasst; hier dagegen macht unser gegenwärtiger Text die Fälle a c namhaft. Daran nimmt Cornill (auch Reuss, D. A. T. übersetzt) Anstoss und statuiert entsprechend dem obigen als zweiten Fall (v. 21): *Wenn du aber den Gottlosen verwarnt hast und er sich doch nicht abwendet von seiner Gottlosigkeit und seinem Wandel, so wird dieser Gottlose durch seine Verschuldung sterben, du aber hast deine Seele gerettet.* Die Änderung dieses vielleicht ursprünglichen Textes meint Cornill daraus erklären zu dürfen, dass man einem צַדִּיק nicht gerne zugetraut habe, er möchte auf den Propheten nicht hören und Busse thun müssen. Dieser Grund ist nicht unmöglich; jedenfalls ist die Änderung wirklich anzunehmen, wenn man von Hes. einen strengen Parallelismus verlangen will; indessen ist diese Anforderung vielleicht hier doch zu hoch. Das zweite צַדִּיק v. 21 hat an seiner gegenwärtigen Stelle keinen Platz; es wird entsprechend v. 18 zu ändern sein; übrigens ist wahrscheinlich schon das erste Glosse.

Die Verse 3 16–21 sind für Hes.'s Theologie von hervorragender Wichtigkeit. Sie enthalten in nuce, was er später wiederholt weiter ausführt (14 12–23 18 33 1–20; vgl. Smend, Rel.-Gesch. 309—313).

1) Zunächst spricht sich darin aufs Allerschärfste sein Individualismus aus. Keiner soll um des Andern Sünden willen, sondern jeder wegen seiner eigenen Sünde sterben. Um die Bedeutung dieses Satzes zu würdigen, muss man sich vergegenwärtigen, dass er in schneidendem Widerspruche zur frühern Auffassung steht. „Ich will heimsuchen der Väter Missethat an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied"; dieser auf dem Prinzip der Solidarität aller Blutsverwandten sich aufbauende Glaube war bisher der herrschende gewesen (vgl. Gen 18 23–33) und herrschte noch unter Hes.'s Zeitgenossen, wie das Sprüchwort beweist, das er gelegentlich aus ihrem Munde anführt (18 2 vgl. Jer 31 29). Dagegen löst Hes. nach diesen Versen das Individuum von seiner Umgebung durchaus ab und stellt es völlig auf sich selber (vgl. zu 14 16). Er geht darin in den Spuren Jeremias weiter, der wie keiner zuvor die selbständige Bedeutung des Individuums für die Religion entdeckt hatte, und der thatsächliche Zusammenbruch der Nation, der schon durch die von Hes. selbst miterlebte Deportation entschieden war, musste dazu dienen, die Blicke noch mehr von der Gesamtheit weg auf die Einzelnen hinzulenken, wenn man unter den Erlebnissen der Gegenwart überhaupt nicht verzweifeln wollte. Daraus ergiebt sich:

a) Ist Jeder auf sich selbst gestellt, so richtet sich auch Hes.'s eigener Beruf nicht an die Masse in ihrer Gesamtheit, sondern an die einzelnen Individuen als solche. Einem Jeden von ihnen hat er gesondert nachzugehen, wie er gerade in den obigen Worten auch deutlich ausspricht. Das macht das Besondere seiner Thätigkeit im Unterschiede zu der

aller andern Propheten aus; sie ist, was wir am Ehesten eine *seelsorgerliche* nennen können.

b) Ist Jeder auf sich selbst gestellt, so trägt er auch für sein Thun und Lassen die eigene Verantwortlichkeit: und das gilt zu allererst für unsern Propheten selber. Ist seine spezielle Aufgabe die Seelsorge an den Andern, so fällt es auf ihn ganz allein zurück, wenn durch seine Nachlässigkeit den Andern das einzige Mittel ihrer Rettung vorenthalten bleibt. In der That ist denn auch Hes. selbst von diesem Gefühle der *Verantwortlichkeit* auf's Allerstärkste durchdrungen. Es ist eine ausserordentlich gewissenhafte und überaus hohe Auffassung seines Berufes, die ihn auszeichnet: er gehört überhaupt, wie sich durch sein ganzes Buch hindurch noch verfolgen lässt, zu jenen skrupulösen Naturen, die mit ihren strengen Anforderungen bei der eigenen Person anfangen (vgl. z. B. zu 4 14).

2) Der Gottlose soll sterben, der Gerechte leben, und seiner gerechten Thaten wird gedacht. Das bekundet den Glauben an eine unerbittliche göttliche Gerechtigkeit, deren Norm die *unbedingte Vergeltung* ist. Darin tritt wieder sehr merklich der Einfluss des Dtn's zu Tage; man denke z. B. blos an die Rolle, welche in ihm das kleine Wörtlein לְמַעַן spielt. Dieses Dogma des Dtn's wiederum erklärt sich von selbst aus seiner Entstehung, gingen ja doch seine Urheber von der Hoffnung aus, es könne durch seine Einführung das heilige Volk geschaffen werden, welches das von den Propheten verkündete Gericht aufzuhalten oder gar abzuwenden vermöge. Hes. macht nur Ernst damit, diesen Grundsatz auf den Einzelnen anzuwenden. Das führt zum Folgenden:

3) Was für Hes. Gerechtigkeit heisst, besagen deutlich die Worte, dass des Gerechten gerechter Thaten nicht mehr gedacht werden soll; also ist Gerechtigkeit für ihn nicht ein einheitliches in sich zusammenhängendes Lebenswerk, sondern die Summe einzelner Handlungen. Eine solche Auffassung ist wieder nur möglich, wo als Massstab der sittlichen Beurteilung des Menschen ein bestimmtes, äusseres Gesetz zu Grunde gelegt wird; denn nur wo ein solches vorhanden ist, giebt es einzelne gerechte Handlungen (und umgekehrt einzelne Übertretungen). Die Folge davon ist, dass der ganze sittliche Lebensprozess auch kein kontinuierlicher ist, sondern an jedem Punkte wieder abgebrochen werden kann. Im Augenblicke der Entscheidung aber kommt es blos auf die momentane Beschaffenheit an, in der der Mensch vorgefunden wird. Das ist gewissermassen eine Potenzierung von Hes.'s Individualismus. Die Gesamtheit wird nicht nur zerlegt in die einzelnen Individuen, sondern „auch das Individuum selbst wird nicht in seiner Einheit aufgefasst, sondern gleichsam in seine äussern Lebensabschnitte zerstückelt" (Duhm, Theol. d. Pr. 261). Es ist eine *Atomistik des sittlichen Individuums*.

4) Die Strafe der Ungerechtigkeit ist der Tod, der Lohn für die Gerechtigkeit das Leben. Tod und Leben aber sind durchaus physischer Art. Es handelt sich hier speziell darum, wer in der bevorstehenden Katastrophe umkommen und wer in ihr gerettet werden soll, mit andern Worten: *Der Hintergrund von Hes.'s Vergeltungstheorie ist die Eschatologie*. Die Gerechten bleiben am Leben, um am Reiche der Zukunft mit Teil zu nehmen. Dass dieses aber selber wiederum ein durchaus physisch bedingtes ist, davon wird später die Rede sein.

5) Deutliche Voraussetzung in diesen Versen ist endlich *die Willensfreiheit des Menschen*. Es liegt im eigenen Vermögen der Einzelnen, von der an sie ergehenden Warnung des Propheten Gebrauch zu machen oder nicht (vgl. אִם יִשְׁמְעוּ וְאִם־יֶחְדָּלוּ 2 7 3 11). Andererseits betont doch gerade Hes. wie kaum ein Zweiter Gottes Alles ausschliessende Macht, der gegenüber der Mensch (בֶּן־אָדָם, vgl. zu 2 1) gar nichts zu bedeuten hat. Dieser Widerspruch ist einfach hinzunehmen. Er kehrt gerade bei den grössten Gottesmännern wieder und ist ein weiterer Beweis (vgl. zu 3 11) dafür, wie religiöse Persönlichkeiten nie ganz konsequent gewesen sind. Mag man auch an der eigenen Person die Erfahrung machen, dass nichts aus eigener Kraft geschieht sondern alles Thun schliesslich Gottes Werk in einem ist, — wo man Andern gegenüber predigend oder seelsorgerisch auftreten will, kann man es nicht thun, ohne ihnen die Fähigkeit eines freien Willens zuzuschreiben (vgl. die Bem. zu Cap. 34).

II. Zweiter Abschnitt.

Erste Untergangsweissagungen in Symbol und Wort
(Cap. 3 22—7 27).

I. Der äussere Zustand des Propheten während der nachfolgenden Verkündigungen (3 22—27).

Man fühlt unmittelbar, dass zwischen v. 21 und 22 eine Lücke klafft. Hes. hat sich nach Empfang seiner Vision unter seine Mitverbannten begeben, zuerst sieben Tage schweigend (3 15). Dann ist der göttliche Befehl an ihn ergangen, er solle ihr geistlicher Wächter sein und seelsorgerisch an ihnen wirken mit Ermahnungen an die Gottlosen wie auch an die Gerechten, wo diese vom guten Wege abkommen. Man würde erwarten, über diese Wirksamkeit etwas zu vernehmen. Statt dessen hören wir von einer neuen Gottesoffenbarung, in der dem Propheten gerade das Gegenteil des im Obigen Berichteten anbefohlen wird: er solle sich in seinem Hause einschliessen. Hier lässt sich bloss zwischen den Zeilen lesen und vermuten, dass er mit seinem öffentlichen Auftreten so viel wie gescheitert sei. Und das ist nicht zu verwundern, wenn wir im weitern Verlauf der Exegese immer wieder Gelegenheit haben werden, wahrzunehmen, wie wenig sich die Exulanten in den Gedanken an Jerusalems Untergang zu finden vermochten, und wie sie von ihren Sünden nicht lassen wollten.

22 שָׁם, das gerade die Verbindung mit dem Vorangegangenen darstellen würde, fehlt in LXX u. Vulg.; darnach ist über den Ort, wo Hes. die Hand Jahwes überkommt (vgl. zu 1 3 3 14), vielleicht nichts ausgesagt; immerhin ist am Wahrscheinlichsten, dass es Tel Abib war, das schon durch seinen Namen der „Thalebene“ entgegengesetzt ist. אֹתָךְ st. אִתָּךְ wie 2 1 und noch sehr oft. **23** Der כְּבוֹד יְהוָה scheint hier (wie 43 2 vgl. 3 12) die ganze herrliche Jahweerscheinung zu bezeichnen, nicht die Jahwegestalt im engern Sinne wie 1 28; denn von ihr, die auf dem Throne sass, konnte doch nicht עֹמֵד gesagt werden (gegen Müller, Ez.-St. 27). Aus 23^b geht deutlich genug hervor, dass die „Thalebene“ nicht etwa vom Kebar durchströmt wird. **24** Zu 24^a vgl. zu 2 2; אֹתִי st. אִתִּי. Wie es zu verstehen ist, dass Hes. sich in seinem Hause einschliessen soll, lehren Stellen wie 8 1 14 1, wonach er wenigstens Besuche bei sich empfängt. Darnach ist seine Clausur keine absolute. **25** liesse allen — falls die folgende Auffassung zu: Du, Menschensohn, siehe, sie (sc. die Exulanten) haben dir Fesseln angelegt und haben dich damit gebunden, so sollst du nicht in ihre Mitte hinausgehen. Dieser Vers wäre dann eine ausdrückliche Bestätigung des Misserfolges von Hes.'s erstem Auftreten, den wir eben vermutet haben. Aber der Vergleich mit 4 8 legt eine andere Auffassung näher: Es handelt sich überhaupt nicht um irgendwelche äussere Fesseln, sondern um eine Gebundenheit, die von Gott selbst über den Propheten verhängt wird. Nun darf man sich aber darum nicht die „himmlischen Mächte“ als Subjekt zu נָֽתְנוּ hinzudenken. Viel richtiger wird man das Niph. punktieren: נִתְּנוּ (LXX; Vulg.); ferner wird mit Klostermann, der schon für נָֽתְנוּ: נָתַתִּי lesen möchte, st. וַאֲסָרוּךָ: וַאֲסַרְתִּיךָ zu lesen sein (oder war eine 1. Pers. Imperf. beabsichtigt?). An den Perfekten, die bei dieser Auffassung einen künftigen Zustand bezeichnen, ist nicht Anstoss zu nehmen. Für Gott, der hier der Redende ist, ist

auch die Zukunft so gut wie vollendete Handlung („perf. confidentiae“, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 106n): *Und du, Menschensohn, siehe, es werden dir Stricke angelegt, und ich binde dich damit, dass du nicht in ihre Mitte hinausgehest.* Daran reiht sich nun auch trefflich **26**, Gottes weiteres Thun bezeichnend: *und deine Zunge lasse ich an deinem Gaumen kleben,* d. h. nicht nur in seinen Bewegungen, auch in seiner Sprache wird der Prophet gehemmt, — zeitweise freilich nur: **27** So oft Gott ein Wort an ihn hat (vgl. zu 3 10), wird ihm die Sprache wiedergegeben, dass er es seinen Leidensgefährten mitteilen könne. Zum Übrigen s. zu 2 4f. Wie haben wir dieses Verstummen zu beurteilen? Wenn es richtig ist, wie gewöhnlich geschieht, Hes.'s ganze folgende Thätigkeit bis 33 22 (vgl. 24 27) als das hier von Gott verheissene Schweigen zu betrachten, dann könnte es sich blos um ein sehr relatives Stummsein handeln; denn Hes. spricht nicht blos mit denen, die ihn in seinem Hause besuchen (8 1 14 1 20 1), sondern er redet auch zum Volke (11 25 21 5 12 24 18 ff.). Aber gerade angesichts dieser letztern Stellen halten wir die gewöhnliche Auffassung für unhaltbar. Wir möchten dagegen bei Hes. einen thatsächlichen Zustand intermittierender Sprachlosigkeit annehmen, und diese Annahme macht umsoweniger Schwierigkeiten nach dem, was wir zu 3 14 f. bemerkt haben. Religiös betrachtet erscheint diese Verfassung des Propheten, wie seine eigenen Worte (v. 26) כִּי בֵּית וגו׳ besagen, als Strafe für die Widerspenstigkeit seiner Volksgenossen; ist er nämlich sprachlos, so verstummt die einzige Stimme, die sie noch warnen (אִישׁ מוֹכִיחַ) und damit vom Verderben zurückhalten könnte.

Auch KLOSTERMANN (l. c. 429) sieht in diesen Versen einen weitern Beweis für die von ihm vertretene Hypothese (s. oben zu 3 14 f.). Er führt aus dem schon erwähnten Bericht einer Kataleptischen, die auch sprachlos geworden war, an: Dass ihr die Beibringung von Speisen etwas Qual bereitet habe, habe sie nur durch Andrücken der Zunge an die Zähne (vgl. לְשׁוֹנְךָ אַדְבִּיק) kundthun können und bisweilen die Empfindung gehabt, als gehe vom Mund ein Seil in den Magen und schnüre diesen zusammen (vgl. עֲבוֹתִים).

2. Symbolische Handlungen (Cap. 4 und 5).

a) **Erste symb. Handlung 4 1–3.** **1** Um die Belagerung Jerusalems zu versinnbildlichen, soll Hes. eine belagerte Stadt auf einen Backstein (vgl. Gen 11 3) zeichnen. Backsteine waren auch im Abendlande ein beliebtes Zeichenmaterial der Mathematiker (HIERONYMUS). Namentlich aber bieten sich zum Vergleiche die Thontafeln dar, welche ganze keilinschriftliche Bibliotheken enthalten. Man beschrieb sie noch in weichem Zustande und trocknete sie erst hernach. **2** Wahrscheinlich sollen die Belagerungswerke auch auf den Backstein zu stehen kommen; es ist freilich nicht ausgeschlossen, dass sie auf dem Boden zu denken sind, indem der Backstein selber dann die Erhöhung der Stadt mit ihren Mauern über ihre Umgebung zum Ausdruck brächte (DAVIDSON). מָצוֹר bedeutet hier wohl nicht den Belagerungszustand überhaupt, sondern speziell den *Belagerungswall* (vgl. z. B. Mch 4 14), der aus Holz gebaut zu werden pflegte (Dtn 20 20). Die Fassung von דָּיֵק als Turm zum Ausspähen (von דוק im Aram.) wird durch II Reg 25 1 = Jer 52 4 ausgeschlossen. Wie das an diesen beiden Stellen stehende סָבִיב zeigt, haben wir an etwas zu denken, das um die ganze belagerte Stadt herumgeht, also etwa Einschliessungswall,

Schanzen (vgl. Lagarde, Ges. Abhdlgn. 36). סֹלְלָה ist der Damm, der zwischen Einschliessungswall und Stadtmauer aufgeschüttet wird, damit auf ihm die Belagerer bis zur Mauer herandringen können; er ist also im Gegensatz zum דָּיֵק ihr nicht parallel, sondern auf sie zugebaut (vgl. Jer 32 24). Die כָּרִים endlich sind die bekannten Sturmböcke, womit man in eine Stadtmauer Bresche zu machen sucht. Der die Stadt belagernde Feind ist mächtig genug, dass er sich in verschiedene Lager verteilen kann. **3** Hes. soll nun aber selbst die Person des Belagerers darstellen. Dabei ist der Sinn nicht zweifelhaft: er ist nur der Repräsentant Gottes, und so ist es im letzten Grunde Jahwe selbst, der Jerusalem belagert, während die feindlichen Heere blos die Organe sind, die seinen Willen zur Ausführung bringen. So hatten auch die ältern Propheten das Herannahen des fremden Feindes beurteilt, im schärfsten Gegensatz zur Volksauffassung, wonach Jahwe seine eigene Sache von der des Volkes unmöglich trennen konnte. Das ist es aber gerade, was Hes. besonders stark betont: die Jerusalemiten und er, der Repräsentant Gottes, sind geschiedene Leute: er soll zwischen sich und die Stadt eine eiserne Mauer bringen. מַחֲבַת ist das flache Blech, das z. B. zum Backen von Opferkuchen (חֲבִתִּים I Chr 9 31) gebraucht wird (vgl. Lev 2 5 6 14 7 9 I Chr 23 29). Auf die Wahl gerade einer solchen Opferpfanne kommt nichts an; auf den Gedanken der „eisernen Härte" der Belagerung, der dadurch symbolisiert werden soll, u. dergleichen sind sicher erst Hes.'s Ausleger geraten. Genannt ist sie offenbar als etwas, das der Prophet leicht zur Hand hat.

Schon dieses erste Zeichen stellt uns uns vor die Frage, wie wir die erzählten symbolischen Handlungen unseres Propheten überhaupt zu verstehen haben. Hitzig z. B. hält ihre Darstellung für Allegorie, d. h.: „sie sind nicht wirklich vorgenommen worden" (p. 29). Ebenso Hävernick (p. 51): „sie sind nicht wirklich verrichtet sondern nur vorgetragen" (Worte Stäudlins). In einem Worte: sie sind blose מְשָׁלִים (Smend), Gleichnisse, als deren handelndes Subjekt der Prophet vorgestellt wird (E. König, Neue kirchl. Zeitschr. 1892, 650—659). Weiter als die Vertreter dieser Ansicht scheint Hengstenberg zu gehen, wenn er sagt: „Schon hier liegt klar vor, dass die symbolische Handlung dem Gebiete der Innerlichkeit angehört" (p. 49 f.). Sie hat also nach ihm wenigstens sozusagen visionäre Realität. Dabei sieht man aber nicht ein, was für einen Vorteil er vor den Vertretern jener ersten Auffassung hat; denn die symbolischen Darstellungen haben nicht um Hes.'s sondern um des Hauses Israels willen statt, für das sie Zeichen sein sollen (v. 3); eine visionäre Realität aber wäre blos für Hes. Realität. Indessen fragt man den genannten Auffassungen gegenüber billig: „Was hälfe und nützte ein Zeichen, wenn es nicht ausgeführt würde? Eine bedeutsame Handlung, dazu eine stumme, muss gethan werden, damit sie den sie Anschauenden etwas zeige" (Kliefoth 115). Auch wir möchten den Nachdruck auf אוֹת legen, als was das v. 1–3 Erzählte sich selber giebt. Nun ist אוֹת (c. 80 mal im AT) sonst überall das der äussern Wirklichkeit angehörige Zeichen, das auf etwas Anderes, selber der äussern oder der innern Wirklichkeit Angehöriges hinweist (vgl. z. B. Jes 20 3). Wir meinen also behaupten zu dürfen: Hes. hat diese symbolische Handlung wirklich ausgeführt. Dass ihre Ausführung kindisch gewirkt oder er sich selber dadurch lächerlich gemacht hätte, ist ein durchaus hinfälliger Einwurf. Ob er den Leuten lächerlich erschien (und er erschien ihnen gelegentlich so, vgl. 33 30 ff.) oder nicht, das liess Hes. sicherlich nicht seine Hauptsorge sein, wenn sie nur auf ihn und auf das, was er ihnen nahe zu bringen hatte, aufmerksam wurden! Übrigens wäre es noch stark die Frage, ob die blos ausgedachte oder nur innerlich erlebte symbolische Handlung „vernünftiger" wirken würde. In Betracht zu

ziehen ist dabei endlich folgendes: 1) Wenn Hes. nach unserer obigen Annahme (zu 3 27) wirklich die Fähigkeit zu reden zeitweise abging, so war er auf eine irgendwie „pantomimische“ Ausdrucksweise geradezu angewiesen. 2) Der Orientale ist überhaupt schnell bei der Hand, das gesprochene Wort durch sichtbare Gesten zu begleiten resp. zu ersetzen. 3) Das prophetische Wort ist nach atl. Anschauung selber ein „Wirken“, das in die körperliche Welt eintritt. 4) Die Entfernung Hes.'s und seiner Umgebung vom Schauplatz der Ereignisse, an denen sein ganzes Interesse hing, mochte in ihm immer wieder das Bedürfnis wecken, sich wie seinen Landsleuten denselben mit allen möglichen Mitteln augenfällig zu vergegenwärtigen (vgl. die guten Ausführungen bei v. Orelli p. 3 f. 33). Zu den symbolischen Handlungen Hes.'s überhaupt s. noch zu 4 4–8 12 8 f. 24 19 37 18.

b) **Zweite symb. Handlung 4 4–8.** Hes. versinnbildlicht gebunden daliegend die Sündenstrafe Israels und Judas. 4 Natürlich kann der Prophet nicht auf seiner linken Seite liegen und erst noch auf die gleiche Seite die Schuld Israels legen. Zu lesen ist st. עָלָיו : עָלֶיךָ und vielleicht וְשַׂמְתִּי für וְשַׂמְתָּ (Wellhausen bei Smend; Cornill, Toy: וְנָשָׂאתָ unter Streichung von עָלָיו; „und trage“). Zum Verständnis dieser symbolischen Handlung kommt Alles an auf den Sinn von נָשָׂא עָוֺן. In PC steht dieser Ausdruck öfter: = eine Schuld auf sich laden (Lev 5 1 17 u. o.). Die Schuld erscheint als Last, die getragen werden muss, bis sie gesühnt ist (vgl. Num 14 34). Das Tragen der Schuld wird damit zum Tragen der Strafe für die Schuld. In diesem Sinne gilt für Hes. נָשָׂא עָוֺן. Es kann sie für einen ein anderer tragen; solcher Art ist das Leiden des Gottesknechtes (Jes 53). Dieser Fall trifft bei Hes. natürlich nicht zu; er trägt sie blos symbolisch, zum Zeichen, dass Israel und Juda sie tragen müssen. 5 f. Die Strafe ist, dass er zuerst auf der linken, dann auf der rechten Seite eine bestimmte Zeit lang unbeweglich, d. h. in all seinen Bewegungen wie durch Fesseln (v. 8 vgl. zu 3 25) gehemmt, daliegen muss. Links trägt er die Strafe Israels, rechts Judas; dabei hat man sich zu erinnern, dass der Hebräer mit links den Norden, mit rechts den Süden bezeichnet, indem er sich zur Bestimmung der Himmelsgegenden gegen Sonnenaufgang wendet. Auf der rechten Seite liegt er 40 Tage entsprechend 40 Jahren, die Juda büssen soll. Die Busse kann nichts anderes als das Exil sein, in welchem das Volk lahm gelegt ist. Hes. erwartet also den grossen Umschwung der Dinge nach 40 Jahren; ebenso lange soll auch Ägyptens Strafe dauern (29 11 ff.). 40 ist eine runde Zahl, und zwar bezeichnet sie ungefähr die Dauer einer Generation (vgl. z. B. I Reg 6 1 die 480 Jahre = 12×40). Das entspricht Hes.'s Theorie, dass die Söhne nicht für die Sünden der Väter büssen sollen (Cap. 18); denn es hindert ja nichts, dass sie gerecht sein können. Möglich ist auch, dass Hes. an ein Analogon der 40jährigen Wüstenstrafe gedacht habe (Num 14 34). Jeremia spricht dagegen bekanntlich von 70 Jahren Exil (25 11 vgl. oben zu 1 1). Natürlich ist die Dauer des Exils Israels eine längere. Aber wie soll Hes. auf 390 Jahre kommen? Israel ist 722 ins Exil gewandert (die Deportation unter Pekach fällt 734), also ungefähr 1 1/2 Jahrhunderte vor Juda. Nehmen wir 40 Jahre gemeinsamen Exiles hinzu, so fehlen zu den 390 reichlich 200. Hat Hes. etwa eine längere Dauer des Exils der Israeliten vorausgesetzt? Das ist durch 37 15 ff. und Cap. 48 ausgeschlossen. Dazu kommt ein weiteres: Zwischen dem 12/IV des fünften Jahres (3 16 vgl. 1 1 f.) und dem 5/VI des sechsten Jahres

(8 1 s. z. St.) haben 390 + 40 Tage keinen Platz. Aus dieser Schwierigkeit befreit uns LXX, welche statt der Zahl 390 in der Mehrzahl der Handschriften 190, in andern 150 nennt. Ersteres ist nach dem Gesagten unbedingt leichter zu verstehen: Hes. rechnet von der Exilierung Israels bis zu derjenigen Judas rund 150 Jahre + 40 gemeinsamen Exils. Eine Erklärung sind wir nur noch schuldig für die Entstehung der beiden andern Lesarten 150 und 390: 1) Wenn v. 9 als Summe der Tage, die Hes. liegend zubringen muss, im griechischen Texte 190 genannt sind, so bleiben, da auf Juda 40 fallen, für Israel allerdings blos 150; aber die 190 in v. 9 sind unrichtige Glosse. 2) Für die Korrektur der 190 in 390 wird angeführt: Schon die spätere jüdische Tradition habe die שְׁנֵי עָוֹן als Sündenjahre Israels verstanden, und nun hat Cornill gezeigt, dass nach der Chronologie der Könige von Juda von der Reichsspaltung, der Kapitalsünde der zehn Stämme, bis zum neunten Jahre Zedekias, in welchem die Belagerung Jerusalems begann, genau 390 Jahre verflossen sind. Vgl. auch das unächte Hippolytfragment zu Hes 4 9–11 (die griechischen christl. Schriftsteller, Hippolyt I, 2 p. 188): „Vom ersten Jahre Salomos, in dem das Haus gegründet wurde, bis zum elften Jahre Zedekias, in dem das Haus verbrannte, sind es 430 und ein halbes Jahr.“ Dagegen ist nur einzuwenden, dass es nicht recht verständlich ist, wie diese „Sündenjahre“ den thatsächlichen Bestand Israels hätten überdauern sollen und doch wieder nur bis zum Beginn oder Schluss der Belagerung Jerusalems gewährt hätten. Man erklärt sonst: 390 + 40 = 430, und das entspreche gerade den 430 Jahren, die Israel in Ägypten zugebracht (Ex 12 40 PC vgl. Hes 20 34 f.); diese Beziehung kannten schon die Juden zur Zeit des Hieronymus. Dabei wäre nur ausser Acht gelassen, dass die 40 zeitlich mit den letzten 40 der 390 zusammenfallen. Darnach möchte ich eine neue Erklärung der 390 wenigstens angedeutet haben. Konnte nicht ein späterer Leser durch die Worte לְמִסְפַּר יָמִים (v. 5) dazu verleitet werden, die „Zahl“ der Tage nach seiner Weise auszurechnen? Nun waren es *Tage der Einengung* (v. 8): יְמֵי מָצוֹר, was durch Gematrie (10 + 40 + 10 + 40 + 90 + 200) = 390. Erfolgt ist die Korrektur von 190 in 390 offenbar nach Entstehung der LXX. Das spricht gegen die naheliegende Annahme, sie sei geschehen, um Hes. vom Verdacht einer nicht erfüllten Weissagung zu rechtfertigen; denn zur Zeit der LXX waren auch 390 Jahre zu wenig. In **7** sehen Cornill und Kautzsch eine durch ein Missverständnis von מְצוּרֶיךָ (v. 8) veranlasste Glosse, durch die eine Beziehung der symbolischen Handlung in v. 4 ff. zu der in v. 1–3 habe hergestellt werden sollen. Wir halten es indessen an sich schon nicht für unmöglich, dass Hes. in seinem Zustand auf Beides zugleich habe hinweisen wollen, auf die Belagerung Jerusalems einerseits und auf die Sündenstrafe Israels und Judas andererseits. Und die v. 9–17 lassen diese Annahme vielleicht sogar als eine zwingende erscheinen (vgl. z. St.). Man darf nicht einwenden, dass die hier gebotene Handlung für den Propheten unausführbar gewesen sei. Seine Bewegungslosigkeit beschränkt sich ja auf eine Seite; damit ist nicht ausgeschlossen, dass er sein Angesicht gegen die von ihm gezeichnete Stadt richten und seinen Arm gegen sie entblössen kann (sc. wie einer der zum Kampfe ausholend das Obergewand zurückschlägt, vgl. Jes 52 10). Auch

ist der Zusammenhang von v. 6 und v. 8 nicht der Art, dass von einem Sprengen desselben die Rede sein könnte. An dem Einwand endlich, dass die zweite symbolische Handlung auf eine Zeit hindeute, wo es nicht mehr nötig gewesen sei, dass der Prophet erst gegen Jerusalem noch sein Angesicht richte, ist so viel wahr, dass die Beziehung der Symbolik überhaupt an Klarheit verlieren muss, sobald sie aufhört, auf ein einziges Geschehen zu gehen. Indessen ist das einfach hinzunehmen (vgl. die allg. Bemerkung zu 4 9–17).

Begreiflicher Weise unterliegt die Annahme der äussern Realität dieser zweiten symbolischen Handlung starken Bedenken, und man hat sich geradezu auf sie berufen, um darzuthun, dass Hes.'s symbolische Handlungen überhaupt nicht in Wirklichkeit hätten ausgeführt werden können. Aber wir glauben auch hier unsere gegenteilige Auffassung festhalten zu dürfen, indem wir auf das verweisen, was wir im Obigen (p. 19) ausgeführt haben, dass wir es bei Hes. mit einem kataleptisch veranlagten Menschen zu thun haben dürften. Es wäre auch gerade hier besonders schwer an schriftstellerische Fiktion oder ein visionäres Erlebnis zu denken; denn wie sollte Hes. als Symbol der Strafe des Exils gerade das Bild des Liegens auf einer Seite, das zur Exilierung doch sicher in keinerlei nahen Beziehung steht, vor die Seele getreten sein ohne einen realen Grund? So aber erscheint ihm seine körperliche Gebundenheit, d. h. seine partielle Bewegungslosigkeit, als ein von Gott über ihn verhängter Zustand, durch den er den Zustand des Volkes im Exil zur Darstellung bringen soll. Man kann höchstens noch fragen: Sind die 190 Tage Liegens auf der linken Seite + 40 auf der rechten das Primäre und ist ihre Deutung auf eine entsprechende Zahl von Jahren des Exils das Sekundäre? oder findet das umgekehrte Verhältnis statt, d. h. ist vielleicht, eine anfängliche kataleptische Bewegungslosigkeit vorausgesetzt, die Fixierung ihrer Dauer auf 190 resp. 40 Tage entsprechend der Zahl der Jahre des Exils das Sekundäre, das etwa auf dem Wege einer Autohypnose zu erreichen war? Wir möchten uns für die letztere Alternative entscheiden, wenn gleich das Analogon des Erlebnisses Hoseas (Cap. 1—3) vielleicht eher für die erstere sprechen könnte.

c) **Dritte symbolische Handlung 4 9–17:** unreine und kärgliche Speise, ein Sinnbild des Zustandes der Exilierten resp. der Belagerten.

Der oberflächlichste Blick über die v. 9–17 zeigt, dass ihre gegenwärtige Reihenfolge schwerlich ganz in der Ordnung ist. Der Schluss von v. 9 und der Anfang von v. 10 תֹּאכְלֶנּוּ || וּמַאֲכָלְךָ אֲשֶׁר תֹּאכְלֶנּוּ erregt gerechtfertigtes Bedenken; namentlich aber ist der Übergang von v. 11 zu v. 12 unmöglich: „von Zeit zu Zeit sollst du trinken, und zwar sollst du es als Gerstenfladen essen". Um so besser würde sich v. 12 unmittelbar an v. 9 anschliessen; das legt denn schon den Gedanken nahe, dass v. 10 11 an falscher Stelle stehe. Umgekehrt ist die unmittelbare Aufeinanderfolge der beiden gleich beginnenden Verse 15 16 unbegreiflich. Könnte nicht vielleicht gerade zwischen ihnen v. 10 11 seinen ursprünglichen Platz gehabt haben? Diese Vermutung hat in der That Alles für sich, wenn wir den Inhalt berücksichtigen. Jahwe zerbricht den Stab des Brotes in Jerusalem, d. h. er schickt eine Hungersnot in dasselbe (vgl. 5 16 14 13 Jes 3 1). Das ist lediglich die Deutung der dem Propheten in v. 10 11 anbefohlenen Handlungsweise, er solle Speise und Wasser in abgemessenen Rationen zu sich nehmen. Nun ist aber ein Weiteres zu beachten: Wie v. 16 deutlich erklärt, ist die karge Nahrung des Propheten Sinnbild des Zustandes der in Jerusalem Belagerten; wie dagegen aus v. 13 unwiderleglich hervorgeht, ist seine unreine Speise Sinnbild des Zustandes der Exilierten. Diese Thatsache veranlasst Cornill, eine „Exilssymbolik" und eine „Belagerungssymbolik" zu unterscheiden. Sachlich ist er damit unbedingt im Rechte. Aber nun ist die Konsequenz, die er daraus zieht, eine weitgehende Änderung der überlieferten Reihenfolge, indem er beide säuberlich von einander trennen möchte, der erstern die v. 4–9 12–15 zuteilend, der letztern 1–3 10 11 16 17, während er v. 7 ganz streicht (s. zu v. 7) als nachträglich eingeschoben zur Vermittelung der beiden ursprünglich selbständig neben einander laufenden Handlungsreihen. In dieser strengen Sonderung der Exilssymbolik von der Belagerungssymbolik vermögen wir ihm nicht zu

folgen. Hätte sie wirklich ursprünglich so klipp und klar zu Tage gelegen, so wäre gar nicht abzusehen, wie Cap. 4 in die jetzige Reihenfolge hätte gebracht werden können. Wir meinen vielmehr, unserer Erklärung von v. 7 entsprechend, für Hes. selbst hätten Exils- und Belagerungssymbolik ineinander gespielt, und er hätte beide gleichzeitig zum Ausdruck gebracht. Das heisst in diesem Falle: Er isst, während er auf einer Seite liegt, unreine Speise zum Zeichen, was der Zustand der Exilierten sein werde, und diese selbe Speise isst er karg bemessen in geregelten Abständen zum Zeichen, wie es den Belagerten in Jerusalem ergehen werde. Ist diese Auffassung richtig, dann ist sie der unbedingte Beweis dafür, dass v. 7 zu halten ist: Während er gebunden daliegt, ein Zeichen der Gebundenheit der Exilierten, spielt er die Rolle des Belagerers weiter, ein Zeichen, was die Jerusalemiter erwartet. Wir begnügen uns also damit, v. 10 11 hinter v. 15 zu versetzen. Dass sie aus dieser ihrer ursprünglichen Stelle weggerückt und hinter v. 9 gestellt wurden, mag leicht aus dem übelangebrachten Ordnungsgefühle eines Abschreibers entstanden sein, der Hes. nachzuhelfen glaubte, indem er Gottes Befehle an ihn betreffs seiner Nahrung zusammenreihte. Die Frage nach der äussern Realität dieser dritten symbol. Handlung ist natürlich beantwortet je nach der Antwort, die auf die betreffende Frage bei der voranstehenden symb. Handlung gegeben worden ist (s. d.).

9 *Du aber nimm dir Weizen und Gerste und Bohnen und Linsen und Hirse und Spelt* (oder Wicke?). Zu den Getreidearten vgl. Benzinger, Archäol. § 8 5. Um zu wissen, was es heissen will, dass Hes. aus diesen verschiedenen Getreidearten zusammen sein Brot backen soll, muss man sich erinnern, dass man kein Feld oder keinen Weinberg mit zweierlei Samen besäen so wenig als ein Kleid aus zweierlei Stoffen zusammenwirken sollte (Dtn 22 9 ff. vgl. Lev 19 19). Jegliche Mischung dieser Art galt für unrein. Die Deutung auf den Zustand der Belagerten, welche in ihrer Bedrängnis von Getreide mühsam zusammenraffen würden, was sich nur auftreiben liesse, ist vermutlich abzuweisen (vgl. v. 13). Solche Speise soll Hes. so lange geniessen, als er auf einer Seite liegt, also doch wohl 190 + 40 Tage; darnach wird die Angabe von 390 resp. 190 Tagen im griechischen Text (s. zu v. 5) als unrichtige Glosse zu streichen sein. **10** f. s. hinter v. 15. **12** Die Bemerkung, dass sie Hes. als Gerstenfladen essen soll, bezieht sich auf die Zubereitung (Toy verlangt daher auch hier das Verbum עָשָׂה). Brot wurde sonst wohl im Backofen gebacken; die עֻגָּה dagegen auf glühenden Steinen (I Reg 19 6) oder heisser Asche. Diese nun soll er aus dem denkbar Gemeinsten und Unreinsten (vgl. Dtn 23 13 ff.) gewinnen: natürlich wird durch eine derartige Zubereitung die Unreinheit der Speise noch potenziert (גֶּלְלֵי pl. constr. von גֵּל). Wenn sich dieser Vorgang *vor ihren Augen* abwickeln soll, so heisst dies, dass Hes. beim Empfang seiner Besuche mit seiner Handlungsweise nicht hinter dem Berg halten soll. Gedeutet wird diese symb. Handlung **13** auf Israels Zustand unter den Heiden. Das war ja der Schrecken des fremden Landes, dass man darin unreines Brot essen sollte (Hos 9 3 f.; vgl. Am 7 17), weil das fremde Land unter der Botmässigkeit anderer Götter steht (I Sam 26 19), so dass man darin dem eigenen Gotte nichts von der Nahrung, die man geniesst, spenden kann. Es wirkt hier also der ächt antike Gedanke nach, der in Hes.'s ganzer Religionsauffassung überhaupt eine ausserordentlich wichtige Rolle spielt, dass Gott und Land unzertrennlich mit einander verbunden sind. LXX bietet einen kürzern Text; doch ist der ganze Vers keine Glosse. **14** folgt ein ausserordentlich interessantes Zwiegespräch des Propheten mit Gott, das auf's Neue zeigt (vgl. zu 3 10), wie das Leben un-

endlich viel weiter ist als jede Theorie, die man aufstellen mag. Die Stellen, die uns in den lebendigen Verkehr Hes.'s mit seinem Gott einen Einblick thun lassen, sind übrigens nicht zahlreich. Der Einwand, der sich in ihm gegen den von Gott ihm suggerierten Gedanken erhebt, ist ein erneuter Beweis für seine Skrupulosität (vgl. die Bem. 1[b] zu 3 16-21), und zwar zeigt er in charakteristischer Weise den Angelpunkt, um den sie sich dreht: nur ja sich nicht verunreinigen! Rein und unrein sind für Hes. Begriffe von der allergrössten Wichtigkeit; darin verrät sich der ehemalige Priester. Es darf daher auch nicht auffallen, dass er in seiner Antwort Nahrungsmittel nennt, um deren Genuss es sich im Obigen gar nicht gehandelt hat. Es liegt ihm überhaupt nur daran, vor Gott zu bekennen, dass er in dieser Beziehung nichts auf dem Gewissen habe. Zum Verbot des Gefallenen und Zerrissenen s. zu 44 31. Seine Entstehung wird auf die Scheu vor dem Blutgenuss zurückzuführen sein, die ihrerseits ihren Grund hat in dem Glauben, dass das Blut Träger der נֶפֶשׁ sei. Mit פִּגּוּל wird Lev 7 18 19 7 das bis auf den dritten Tag übriggebliebene Opferfleisch bezeichnet. Rob. Smith (Lect.[2] 343 f.) denkt Jes 65 4 an Brühe, die mit Blut zubereitet wäre. Darnach dürfte es sich hier um Fleisch handeln von Tieren, die so getötet wurden, dass das Blut darin zurückblieb (l. c.). Aus dem Ausdruck: *von Jugend auf bis jetzt* darf man vielleicht schliessen, dass Hes. als er diese Worte sprach, von den Jugendjahren schon ziemlich weit entfernt war. **15** Wenn Gott dem Propheten statt Menschenkotes Rindermist als Brennmaterial gestattet, so wird allgemein daran erinnert, dass sich noch heute die Fellachen in Palästina vorzugsweise des letztern als Brennmateriales bedienen (vgl. Wetzstein in Delitzsch Job[2] 261). Indessen hat der wohl damals schon bestehende Brauch schwerlich verhindert, dass eine solche Zubereitung für Hes. eine Verunreinigung der Speisen bedeutete. **10** Die Umstellung mag die Änderung eines ursprünglichen תֹּאכַל (LXX) in אֲשֶׁר תֹּאכְלֶנּוּ veranlasst haben. Der Sekel = 16,37 g; also 20 Sekel = 327,4 g, und diese kleine Portion noch muss Hes. auf verschiedene Mahlzeiten verteilen. Aber wo möglich noch quälender als die Kärglichkeit der Speise ist, dass er das Wasser abgemessen (בִּמְשׂוּרָה) trinken soll: **11** Das Hin = 6,07 l; also 1/6 Hin = c. 1 l. In diesen Angaben mag wohl ausgesprochen sein, was bei Belagerungen jener Zeit wirklich vorkam. Wo solche Zustände sich noch in die Länge zogen — und sie werden auch bei der fast 1½jährigen Belagerung Jerusalems geherrscht haben —, wird die Stimmung der Verzweiflung leicht verständlich, die aus **17** spricht. מָקַק = das „Verfaulen bei lebendigem Leib."

d) **Vierte symb. Handlung** 5 1-4, das Schicksal der unterliegenden belagerten Jerusalemiten versinnbildlichend. Der Übergang von den Exulanten zu den Belagerten ist ja schon mit 11 10f. 16f. gemacht. **1** Wenn der Prophet als Scheermesser ein scharfes Schwert nehmen soll (das ist der Sinn der Worte), so ist damit schon angedeutet, dass es sich im Folgenden um eine gewaltsame Aktion handelt. Zum Scheeren als Bild der Vernichtung vgl. Jes 7 20 (und das französische „raser"). Beiläufig erfahren wir aus unserm Verse, dass es zu Hes.'s Zeit schon Barbiere von Beruf gab. **2** Von den drei gleichen Teilen, in die er sein Haar mit der Wage geteilt hat, soll er nach

vollendeter Belagerung (4 7 f.) den ersten mit Feuer (אוּר sonst das Herdfeuer, an dem man sich wärmt) verbrennen, und zwar mitten in der Stadt, d. h. wohl derjenigen, die er auf den Ziegelstein gezeichnet hat (4 1). Damit ist deutlich das Geschick derer symbolisiert, die unter der Not der Belagerung in Jerusalem zu Grunde gehen, während das Geschick derer, die sich ihr durch eigenmächtige Flucht zu entziehen suchen, durch das Zweite bezeichnet wird: Hes. soll nämlich mit dem Schwerte das zweite Drittel um die Stadt her schlagen. (Zu lesen ist wenigstens וְתַכֶּה, wo nicht וְלָקַחְתָּ zu streichen ist, LXX). Hier sind sogar Symbol und Wirklichkeit so wenig scharf von einander getrennt, dass man daraus einem modernen Schriftsteller einen Vorwurf machen würde. Für Hes. trifft er aber nicht zu; denn der antike Mensch zieht zwischen Symbol und realer Wirklichkeit nicht die scharfe Grenze, die wir zu ziehen gewohnt sind. Die Zerstreuung in alle Winde bezieht sich natürlich auf die, welche in ihr gezwungenes oder freiwillig erwähltes (vgl. Jer 40 11) Exil wandern. Die letzten Worte: *und das Schwert will ich hinter ihnen her zücken* sind vermutlich ein Einsatz aus v. 12 (Cornill); denn es ist hier sonst blos die Rede von dem, was der Prophet thun soll, nicht von dem, was Gott thut. **3** Von da, wo die Haare zerstreut liegen (מִשָּׁם), soll Hes., wo sie nicht schon verloren gegangen sind, in den Zipfel (l. בִּכְנָפֶךָ) seines Gewandes zusammenbinden; darin wären sie zwar wohlgeborgen (vgl. I Sam 25 29); aber er soll **4** davon auf's Neue nehmen, um sie ins Feuer zu werfen. Damit ist ausgesprochen, dass Hes. ein weiteres Läuterungsgericht erwartet, in welchem die, welche bei der ersten Katastrophe mit dem Leben davongekommen sind, noch gesichtet werden sollen (vgl. Jes 6 13). Dieser Gedanke ist uns schon aus 3 16–21 (vgl. z. St.) entgegengetreten. Die Worte אֶל־כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל zieht LXX jedenfalls mit Recht zu einem וְאָמַרְתָּ, das sie gelesen hat, und das natürlich das folgende einleiten würde. Dadurch stehen nun freilich die Worte מִמֶּנּוּ תֵצֵא־אֵשׁ völlig in der Luft (obgleich sie auch LXX wiedergeben), und es bleibt nichts Anderes übrig, als sie zu streichen (ob aus 19 14 geflossen?). Es ist aber auch noch niemanden gelungen, ihnen einen wirklich befriedigenden Sinn abzugewinnen: denn das Feuer ist ein Straffeuer; wozu soll es aber erst ausgehen, wenn schon mehr als $^{2}/_{3}$ vernichtet sind und Alle nach des Propheten Meinung doch nicht vernichtet werden sollen?

e) **Der Sinn der symbolischen Handlungen 5 5–17.** **5** *Dies ist Jerusalem*, so wird זֹאת יְרוּשָׁלַםִ zu übersetzen sein, d. h. so (nämlich wie die vorige symb. Handlung angedeutet hat) ist es um Jerusalem bestellt. Angeknüpft wird damit zunächst blos an die vierte symbol. Handlung; indessen bringen die folgenden Verse, wie sich leicht zeigen wird, die Erklärung der symbolischen Handlungen überhaupt. Dass Jerusalem im Mittelpunkte der Länder und Völker liege (vgl. 38 12), hat Hes. wohl in rein lokalem Sinne gemeint; ob er selber die antike Vorstellung geteilt habe, dass der Himmel über dem Mittelpunkt der Erde am Höchsten sei, wissen wir natürlich nicht. Die Hauptsache ist, dass ihm diese Lage blos äusserer Ausdruck ist für die einzigartige Bedeutung, die Jerusalem in seinen Augen hat. Wie seit der Einführung der dtn. Verfassung die גּוֹיִם aus „Völkern“ „Heiden“ zu werden anfingen, so begann auch

mit dem Worte אֲרָצוֹת der Sinn des Religionsfeindlichen sich zu verbinden. אֲרָצוֹת ist für Hes. geradezu charakteristisch; es findet sich im Ganzen 27 mal bei ihm, während es bei ältern Propheten (ausser bei Jer. 7 mal) nicht vorkommt (Driver, Einleitung, deutsche Ausg. 317): *Heidenländer*.

Zu dieser Schätzung Jerusalems hat weit weniger ein Salomo, der es einst zur kosmopolitischen Metropole zu erheben gedachte, als ein Jesaja beigetragen. Für ihn dreht sich schon die Geschichte der Welt um Jerusalem als ihren Angelpunkt (Jes 29 5 ff. 31 5); denn in Jerusalem hat Jahwe ein Feuer (31 9); so soll es auch in der Endzeit wieder die treue Stadt, die Burg der Gerechtigkeit werden (Jes 1 26). Gott selber hat Jesaja Recht gegeben durch die wunderbare Rettung der Stadt in der Not vor Sanherib. Das Dtn hat Jesajas Gedanken kodifiziert, aber zugleich materialisiert: nur an Einem Orte soll künftighin geopfert werden, im Tempel zu Jerusalem: damit wurde er für die Folgezeit zu einzigartiger Bedeutung emporgehoben. Man stützte sich auf ihn als auf eine äussere Realität, in deren Besitz man sich unüberwindlich wähnte (Jer 7 4). Hes. ist Deuteronomist. Ihm ist Jerusalem die Stadt ohnegleichen, weil hier der Tempel steht, in dem der einzig legitime Kultus möglich ist, und damit ist sein persönlichstes Interesse verbunden, hat er selbst ja doch wohl noch als Priester an diesem Tempel fungiert.

6 Zur Konstruktion von וַתֶּמֶר (Hiph. von מָרָה c. Acc.) vgl. z. B. Dtn 1 26: *und du warst widerspenstig gegen meine Satzungen.* לְרִשְׁעָה ist als Inf. Kal seltener Bildung zu verstehen; indessen ist die Möglichkeit offen zu lassen, dass er (in der koptischen Bibelübersetzung fehlend) später eingesetzt ist, „weil man nicht begriff, wie Israel dem Gesetze Gottes mehr ungehorsam sein könne als die Heiden, die das Gesetz nicht haben“ (Cornill). Damit ist in der That etwas berührt, was diesen Vers theologisch interessant macht: er darf als ein Vorläufer von Rm 2 14 f. angesehen werden.

Die Wurzeln dieser Auffassung reichen noch weiter zurück. Sobald Jahwe für die Israeliten Weltgott geworden ist, müssen die Heiden seinen Willen bis zu einem gewissen Grade kennen. Hier ist, so viel wir sehen, Amos der Bahnbrecher gewesen. Recht und Gerechtigkeit, die den Inhalt des göttlichen Willens darstellen, sind universell. Ägypten und Philistaea haben ihr eigenes sittliches Urteil, das durch Israels Treiben verletzt wird (Am 3 9); darum sind Heiden auch für ihre Sünde verantwortlich zu machen (1 3—2 3). An das sittliche Urteil von Heiden appelliert auch Jeremia (18 13 6 18 f.?), und gelegentlich spricht er das gleiche Urteil aus wie Hes., dass sie es weniger bunt treiben als Israel (2 10 f. vgl. noch oben zu 3 7). Der Priestercodex schreitet auf dieser Bahn konsequent weiter, wenn er eine Offenbarung Gottes an die gesamte Menschheit bezw. einen Bund Gottes mit ihr annimmt (Gen 9 4-17); vgl. aus späterer Zeit die sog. noachitischen Gebote.

7 So weit verfolgt der Prophet den eben ausgesprochenen Gedanken, dass er sogar andeutet: hätten die Israeliten es doch nur wenigstens so getrieben, wie es unter den Heiden Recht und Regel ist! *aber auch nach den Rechten der Heiden um euch her habt ihr nicht gethan.* Das לֹא in diesem Sätzchen darf man nicht etwa streichen wollen (Ewald, Smend, Toy). Hätte es überhaupt nicht schon dagestanden, so wäre schwerlich einem Abschreiber eingefallen, es in minorem gloriam seines Volkes einzufügen. Hes. denkt eben merkwürdig wenig hoch von der sittlichen Qualität der Israeliten (vgl. namentlich Cap. 16 23). Sie sind thatsächlich widerspenstiger gewesen als ihre heidnischen Nachbarn: הַמְּרוֹתְכֶם (vgl. v. 6) ist eine glückliche Konjektur Böttchers für das unmögliche הֲמָנְכֶם (wegen eures Tobens?). Dass diese Auffassung von v. 7 die richtige ist, zeigt gleich 8, wo der Prophet im gleichen Tenor fortfährt.

Wie Israel es ärger getrieben hat als die Heiden, so kommt es nun auch darauf an, dass sein Strafgericht sich vor ihren Augen vollziehe. Die späteren Juden zeichnet die Furcht aus, vor den Gottlosen zu Schanden zu werden, und ihre beständige Bitte an Gott, z. B. in den Psalmen, ist, dass er sie vor der Schadenfreude derselben gnädig bewahren wolle. Hes. ist für sein Volk nicht so ängstlich, im Gegenteil, er stellt es in einer Weise an den Pranger, als wäre er selber mit keinem engern Bande mit ihm verbunden. Wenn מִשְׁפָּטִים hier richtig ist, so liegt im Ausdruck ein Wortspiel voller Ironie. Mag Israel auch Gottes מִשְׁפָּטִים verachten, Gott weiss sie an ihm schon zur Ausführung zu bringen! Da aber מִשְׁפָּטִים im Sinne von Strafgerichten bei Hes. sonst nicht vorkommt, ist vielleicht שְׁפָטִים zu lesen, das mit עָשָׂה verbunden bei ihm ständige Phrase ist (Cornill). הִנְנִי עַל mit Suffix der zweiten Person: *siehe, ich will an dich* [euch] ist ein Lieblingsausdruck Hes.'s. **9** Ob יַעַן als Präposition mit einem Nomen verbunden werden kann, ist nicht ganz sicher; denn Hag 1 9 ist verdächtig; doch dürfte seine häufige Verbindung mit Infinitiven eher dafür sprechen und daher eine Änderung unserer Stelle (Cornill: בְּכָל־) überflüssig machen. Es klingt aus ihr recht vernehmlich, wie sehr die Exulanten den Untergang der Nation als etwas Unerhörtes empfanden. Ganz wider alle Natur ist freilich, was dabei **10** angedroht wird. Entsprechendes war bei einer Belagerung Samariens einst vorgekommen (II Reg 6 24–29), und vielleicht ist es auch hier nicht blosse Hyperbel zur Bezeichnung der Schrecken der Belagerung (vgl. Thr 4 10 Jer 19 9 Lev 26 29). In **11** möchte man vor Allem für אֶגְרַע, ich will abziehen (sc. mein Auge [? Hi 36 7], was als Subjekt folgt) etwas Besseres ausfindig machen. Am Liebsten läse man mit Ewald nach 24 14 אֶפְרַע, wenn es dazu nur nicht noch der Hinzufügung der Negation bedürfte: ich lasse nichts davon nach. Targ. u. Vulg., wollen אֶגְדַּע, ich zerhaue; dazu aber bedarf es eines Objektes. LXX ἀπώσομαί σε weist auf אֲגָרֵשׁ oder אֶגְעַל (s. LXX zu 16 45); Siegfried in Kautzsch (textkr. Anm. 49) vermutet: אֶגַּע, ich will drein schlagen, Cornill conjiciert אֶתְגָּרֶה (vgl. Ps 39 11 Dan 11 10): ich will drein fahren. Toy אֶעֱשֶׂה בְּחֵמָה, ich will in Zornglut handeln etc. Bei einem solchen Thatbestand ist ein sicherer Entscheid kaum möglich. Wohl zu beachten ist, dass in Hes.'s Augen die Hauptsünde des Volkes die Entweihung des Tempels ist; es ist also nicht eine ethische Sünde, sondern eine religiöse im engern Sinne bezw. eine kultische. Alles kommt darauf an, dass die kultische Reinheit keine Störung erleide; wo dies geschieht, wird der Kultus überhaupt unmöglich (vgl. zu 43 7 f.). Damit ist schon ausgesprochen, worauf Hes.'s Hauptinteresse geht: Es dreht sich schliesslich Alles um den rechten Kultus. **12** greift auf v. 2 zurück. Dass bei der Dreiteilung der Jerusalemiten vier Strafarten genannt werden, hat nichts zu sagen; denn die beiden ersten gehören zusammen. Der Grund der Einteilung ist der, dass das erste Drittel in der Stadt selber umkommt (durch Hunger und Pest — im Symbol fiel dies beides zusammen), das zweite in ihrer nächsten Umgebung, das dritte in der Ferne des Exiles. Hunger, Pest und Schwert nennt auch Jeremia öfter (18 mal) nebeneinander. Auf analoge Zusammenstellungen in der keilschriftlichen Litteratur braucht man darum aber noch nicht zurückzugreifen (Müller, Ez.-Studien 58—62). שְׁלִשִׁתַיִךְ ist ein-

mal ein deutliches Beispiel für einen simplen Schreibfehler. Zu אֱזֻרָה (besser als אֲזֻרָה) vgl. Stade Gr. § 143e Anm. 3 u. § 578c. **13** כָּלָה = sich ganz auswirken. Die hier stark sich äussernden Anthropopathismen, ein Erbe aus der älteren Zeit, stimmen eigentlich innerlich nicht zu der sonstigen Gottesvorstellung Hes.'s. Insonderheit aber merke man: Zur „Ruhe“ kommt (der Ausdruck noch 16 42 21 22 24 13) Jahwes Grimm nur dadurch, dass er ihn voll auslässt, und an dieser Rache „letzt er sich“, eig. findet er seinen Trost (הִנֶּחָמְתִּי, Hithp. Stade Gr. § 468a vgl. Gen 27 42, in LXX und andern alten Versionen freilich fehlend): das sind Ausdrücke, welche deutlich auf vorchristlicher Stufe stehen und einer Zeit entstammen, in der man beispielsweise sich über einen Todesfall nicht will trösten lassen, so lange nicht auf dem Wege der Blutrache die Genugthuung dafür geschafft ist. Daran aber, dass Jahwe seinen Zorn in dieser Weise auslässt, soll man erkennen, dass nicht etwa blos der Prophet, sondern dass er selber durch den Propheten redet. Das sollte laut davor warnen, dass man nicht unsere christliche Auffassung von Gott in die Gottesvorstellung Hes.'s hineinträgt. אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי, ein beliebter Ausdruck Hes.'s, der sich sonst bei keinem Propheten findet. **14** לְחָרְבָּה וּלְחֶרְפָּה ist eines der bei Hes. nicht seltenen Wortspiele (s. Einleitung III). Es haben freilich LXX und andere alte Versionen an Stelle von וּלְחֶרְפָּה בַּגּוֹיִם gelesen: וּבְנוֹתַיִךְ, und deine Tochterstädte. **15** Jedenfalls ist zu Anfang st. וְהָיְתָה zu lesen: וְהָיִית (LXX Pesch., Targ. Vulg.). LXX hat dazu nur zwei Prädikate, aber der Versuch, sie im hebr. Text mit einiger Sicherheit festzustellen, ist ziemlich aussichtslos. Auch haben am Schlusse des Verses חֵמָה und תֹּכְחוֹת חֵמָה schwerlich neben einander Raum. Ähnlich ist **16** überladen, aber die Besserungsversuche sind so unsicher, dass sie kaum der Mühe lohnen. LXX bietet einen wesentlich kürzern Text. Folgen wir ihr, nur dass wir הָרָעִים statt הָרָעָב, das möglicherweise blos Dittographie ist, halten möchten, so lautet unser Vers: *wenn ich meine bösen Pfeile* (punkt.: חִצַּי) *auf euch* (l. בָּכֶם Toy) *entsende, dass sie zum Verderben seien* (וְהָיוּ לְמַשְׁחִית), *werde ich euch* (LXX: dir) *den Stab des Brotes* (vgl. 4 16) *zerbrechen.* **17** Auffällig ist der Wechsel von zweiter Person Sing. und Plur. LXX hat (schon v. 16) überall den Singular gelesen. Mag sie damit im Rechte sein oder nicht, bemerkenswert ist, wie wenig sich die Abschreiber an jenem Wechsel hier wie an andern Stellen stiessen: das hängt wohl mit dem tiefern Grunde zusammen, dass ihnen die Zusammenfassung der Einzelnen zum Ganzen und die Personifikation des Volkes resp. der Gemeinde viel tiefer im Blute lag, als wir Moderne verstehen können. Für sie baut sich Volk und Gemeinde weit weniger aus den einzelnen Individuen auf, als dass die Individuen Bestand haben durch ihre Zugehörigkeit zu Volk und Gemeinde. Die Schrecken der wilden Tiere im Gefolge eines Kriegszuges werden öfter erwähnt (vgl. nam. II Reg 17 25 Ex 23 29 Dtn 32 24 Lev 26 22), ein Beweis, dass die Kultur des h. Landes zu allen Zeiten eine relative geblieben ist. Was דָּם neben דֶּבֶר soll, ist nicht klar einzusehen, vgl. zu 14 19; wahrscheinlich ist der Ausdruck nur der Allitteration zu Liebe gewählt (Smend); als solche war er vielleicht schon sprüchwörtlich (vgl. 28 23 38 22).

3. Straf- und Drohrede. Cap. 6 und 7.

Mit der den Sinn der symbolischen Handlungen klarlegenden Rede vom kommenden Untergange Jerusalems (5 5–17) ist der Übergang gemacht zu einer reinen Redegruppe, in der der Prophet in weiterm Umfange die Sünde Israels und seine sich nahende Heimsuchung zur Darstellung bringt, gegen den Schluss sich sogar zu dichterischem Schwunge erhebend. Sie zerfällt in die durch den Kapiteleinschnitt richtig von einander abgehobenen beiden Abschnitte Cap. 6 und 7.

a) **Die Drohrede wider die Berge Israels (Cap. 6).** Zusammen gehören die v. 1–7 8–10 11–14. 2 Das Land Israel ist ein Bergland; daher soll der Prophet nach den Bergen seinen Blick erheben. Aber die Berge Israels (der Ausdruck ist Hes. eigentümlich) haben für ihn noch eine ganz besondere Bedeutung; auf ihnen stehen die ihm verhassten Höhenaltäre. Er fordert die Berge auf, auf Jahwes Wort zu hören; das ist kaum mehr als rhetorischer Ausdruck; bewusst hat erst Dtjesaja die unbelebte Natur in die religiöse Betrachtung hineingezogen; aber immerhin darf man dazu in einer Stelle wie der vorliegenden einen Anknüpfungspunkt sehen. Wenn neben Bergen und Hügeln 3 *die Schluchten* (eig. Rinnsale) *und Thäler* (Kĕtīb: גיאות, Bär: גאות, Ḳĕrē גֵּאָיוֹת, von גַּיְא) aufgezählt werden (zur Zusammenstellung s. zu 32 5 f.), so sind gerade sie ebenfalls berüchtigte Kultstätten (vgl. 35 8 36 4 6). Der terminus technicus dieser letztern ist בָּמָה. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes scheint „Höhe" gewesen zu sein; so wird es im AT stets blos in dichterischer Sprache gebraucht. In Prosa bezeichnet es das Höhenheiligtum; von da scheint es erst auf ein Heiligtum überhaupt übertragen worden zu sein (vgl. die Mesainschrift, Zeile 3). Dementsprechend ist es verständlich, dass nach unserm Verse nicht blos die Berge, sondern auch die Thäler ihre בָּמוֹת haben. Den Kultus an ihnen haben die Israeliten sicher von den Kanaanitern übernommen, wenn er auch nach ihrer Intention Jahwe gelten sollte. Die Reaktion dagegen erhebt sich seitens der Propheten erst ganz allmählich (vgl. noch I Sam 9 12 ff. I Reg 3 4 ff. dag. Am 7 9 Hos 4 13), und seit dem Dtn werden sie völlig verpönt. Hes. geht hier durchaus in den Bahnen des Deuteronomikers. Wie er über die Bamoth denkt, zeigt am Deutlichsten 20 27 ff. Vgl. Benzinger Archäol. § 52 3 Nowack II § 74 5. 4 Von den Bamoth werden die Altäre auch sonst unterschieden (II Reg 21 3 23 15). חַמָּן ist wahrscheinlich die Sonnensäule, die neben oder nach II Chr 34 4 auf den Baalsaltären stand, dem Baal geweiht als dem Sonnengott (vgl. בעלחמן auf phönizischen Inschriften). Andere Erklärungen bei R. Smith Rel. of Sem.[2] 489: Feuerstätte, bei Halévy, Mélanges de critique 426: nach dem Berge Amanus zwischen Syrien und Cilicien. Möglicherweise aber handelt es sich blos um eine Umdeutung der alten Masseben, um ihre Unverträglichkeit mit dem israelitischen Kultus zu erweisen. גִּלּוּלִים ist ein Lieblingswort Hes.'s; er gebraucht es 38 mal von 47 Stellen, an denen es überhaupt im AT vorkommt. Wahrscheinlich ist es von גֵּל (vgl. 4 12 15) weitergebildet: „Dreckdinger" (nach Andern = „Klötze"). In der Bildung solcher verächtlicher Namen sind die Juden ja überhaupt stark gewesen. Es ist bittere Ironie, dass die Erschlagenen angesichts ihrer Götter hingeworfen werden; denn diese waren doch dazu da, ihnen zu helfen. Ganz unmerklich treten für Hes. die

angeredeten Berge und Thäler als Hörer allmählich zurück, während sich seine Rede mehr und mehr an die Personen wendet, die dort ihren bösen Kult ausüben. Es dürfte wohl eben geschehen sein, um diesen Übergang deutlicher zu markieren, dass die in LXX fehlenden Worte 5[a] in den Text drangen (vgl. übrigens Lev 26 30); im andern Falle hat der griechische Übersetzer vom ersten גִּלּוּלֵיכֶם zum zweiten fälschlich übergelesen. In 5[b] liegt implicite eine doppelte Drohung. Einmal finden die Erschlagenen kein anständiges Begräbnis, sondern ihre Gebeine müssen blos dazu dienen, den Boden zu düngen (vgl. Jer 8 2), und zweitens verunreinigen Totengebeine einen Ort, also profanieren sie selbst ihre Altäre (vgl. II Reg 23 24 Josephus Ant. XVIII 2 2). **6** Dass gerade die Verwüstung der Städte angedroht wird in einem Zusammenhange, wo gegen die ländlichen Kulte polemisiert wird, dürfte auffallen, und so hat auf den ersten Blick Cornills Emendation הַיְּעָרִים תְּחָטַבְנָה „die Wälder sollen umgehauen werden“ etwas Bestechendes. Sieht man aber genauer zu, so giebt der überlieferte Text einen trefflichen Sinn. Die israelitischen Landstädte, ein Rama z. B. (I Sam 9), waren auf halber Höhe am Abhang gebaut; auf der Höhe selbst stand die Bama, wohin die Städter zum Opfer hinaufstiegen. Werden die Städte nun zerstört, so ist das gerade die Vorbedingung zu dem, was unmittelbar darauf angedroht wird: *die Bamoth sollen verödet daliegen;* תִּישַׁמְנָה, vielleicht von einem Nebenstamm יָשַׁם abgeleitet, vgl. יְשִׁימוֹן; aber eher inkorrekt geschrieben = תֵּשַׁמְנָה, intr. Imperf. von שָׁמֵם (vgl. Stade Gr. § 536 d); ebenso ist וְיֶאְשְׁמוּ wohl nur verschrieben aus וְיֵשַׁמּוּ. Indessen leidet der Vers wieder an einer gewissen Überhäufung, von der der Text der LXX frei ist. Es fehlen in ihr dies וְיֶאְשְׁמוּ, ferner וְנִשְׁבְּתוּ und die zwei letzten Worte: *und eure Machwerke sollen ausgetilgt werden.* **7** Statt בְּתוֹכְכֶם braucht man nicht notwendig mit Cornill בְּתוֹכָם zu lesen (doch vgl. v. 13); denn nicht Alle sollen fallen, im Gegenteil Gottes Ehre verlangt, dass Leute übrig bleiben, die ihn — im Gegensatz zu den Götzen, welche die Ihren nicht zu retten vermochten (v. 4) — als Gott anerkennen. Das Hauptmotiv von Gottes Handeln ist für Hes. überhaupt seine Ehre. **8** Unmöglich sind nebeneinander die beiden ersten Worte. Cornill vermutet statt des ersten in LXX fehlenden ein ursprüngliches וְהָיָה; das giebt einen sehr guten Sinn, hat aber im überlieferten Konsonantentext keinerlei Anhaltspunkt. Ewald liest statt dessen דִּבַּרְתִּי und zieht es zum Vorigen; dafür spricht v. 10, vgl. 5 17 17 21; doch nicht auf die Anerkennung der Wahrheit von Jahwes Rede, sondern seiner selbst scheint es im vorigen Verse anzukommen. Darnach möchte ich statt בִּהְיוֹת לָכֶם allenfalls an בְּהוּתְכֶם denken (vgl. 7 26) *und ich lasse bei eurem Verderben Schwertentronnene übrig.* Was Hes. hier zu einer Betonung des Gedankens, dass Jahwe einen Rest erhalten werde, veranlassen konnte, darüber s. zu v. 7. Statt בְּהִזָּרוֹתֵיכֶם l. בְּהִזָּרוֹתְכֶם. **9** Einer Korrektur bedarf notwendig אֲשֶׁר נִשְׁבַּרְתִּי, das keine mögliche Übersetzung zulässt. Ein Fehler wird beim Abschreiben entstanden sein durch die auffallende Ähnlichkeit mit dem unmittelbar Vorangehenden. Die Folge davon ist, dass man sich nicht zu scheuen braucht אֲשֶׁר einfach zu streichen. Es ist dann mit Wellhausen zu lesen וְשִׁבַּרְתִּי, *und ich breche,* oder mit Cornill: בְּשַׁבְרִי, *wenn ich breche.* Hurerisch nennt Hes. Herz und Augen des Volkes. Er knüpft mit

diesem Bilde an Hosea an, der als der erste das Verhältnis Gottes und des Volkes als eine Ehe darstellt. Bekanntlich hat Hes. diesen Gedanken im Verlaufe seiner Schrift bis ins äusserste Extrem verfolgt (Cap. 16 und 23). Das Bild mochte auch um so beliebter werden, als man in dem Ausdruck זָנָה eine Anspielung auf die heidnischen Kulte finden konnte, in welchen thatsächlich die Unzucht eine Rolle spielte. Es hat auch sonst stark nachgewirkt (vgl. z. B. Jes. Cap. 50 und 54) bis ins neue Test. hinein (vgl. z. B. die γενεὰ μοιχαλίς) und sich in der Auffassung des Hohen Liedes schon früh geltend gemacht. Zu וְנָקֹטּוּ (von קוט = קוּץ. Ekel empfinden) statt נְקוֹטּוּ. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 dd. St. אֶל l. עַל wie sehr häufig. Umständlich ist der Schluss; לְ in לְכָל־ = secundum (vgl. z. B. Hos 10 12 Jes 32 1 Jer 9 2). LXX bietet wieder einen kürzern Text, den Cornill vorzieht: *und sie werden sich selbst zum Ekel sein um all ihrer Greuel willen* (בְּכָל־ת״). **10** wird mit dem vorigen zusammen richtig wiedergeben, was ein gewisser Teil der Exulanten wirklich empfand. Man „erinnerte sich“ Jahwes und lernte einsehen, dass er (natürlich durch die Propheten) doch nicht umsonst gedroht hatte. „Wer nicht überhaupt an der Macht Jahwes verzweifeln und sich dem Heidentum zuwenden wollte, der musste wohl oder übel die Erklärung acceptieren, die die Propheten von dem entsetzlichen Ereignis gaben“ (ZATW II 139). Der Athnach bei יְהוָה֑ trennt wohl unrichtig das Subj. von seinem Prädikat. אֶל־חִנָּם findet sich blos hier. In LXX fehlt es übrigens wie auch, was hinter דִּבַּרְתִּי steht. **11** Der Sinn der Gesten, zu welchen der Prophet von Gott aufgefordert wird, wird uns deutlich daraus, dass er eben die gleichen Ammon zum Vorwurfe macht (25 6); sie werden dort charakterisiert als Ausdruck der verachtenden und höhnischen Freude (vgl. 21 19 22 22 13). Der Sinn kann hier kein anderer sein. Darnach wird אָח vielmehr unserm ha! (= הֶאָח; LXX: εὖγε) als unserm wehe! entsprechen. Das zeigt, in welchen Kontrast Hes. zu seinem Volke tritt; er leidet nicht mit ihm in der Art eines Jeremia, sondern scheint ihm ganz gefühllos und an seinem Schicksal völlig unbeteiligt gegenüber zu stehen (vgl. zu 5 8). Statt אֶל l. עַל. רָעוֹת zwischen Stat. constr. und abs. ist so auffällig, dass es wohl nach LXX als Glosse oder Dublette zu streichen ist. אֲשֶׁר = weil, wie z. B. 16 59 39 29. **12** Die Strafen werden anders verteilt als in Cap. 5; es handelt sich aber auch hier nicht wie dort um die Belagerung der Stadt, sondern um das Unheil, das über das Land hereinbrechen soll. Es ist nicht richtig unter נָצוּר mit den alten Versionen „den Belagerten“ zu verstehen, wenn es ihn auch rein sprachlich bezeichnen könnte. Vielmehr giebt uns die vermutlich älteste Erklärung des Wortes das Richtige, die Glosse nämlich, die dazu in den Text gedrungen ist: הַנִּשְׁאָר. נָצוּר ist also der bewahrt Gebliebene, der in der Katastrophe Gerettete (vgl. Jes 49 6 Kĕrē). **13** Zu lesen ist st. חַלְלֵיהֶם entweder חֲלָלִים (Cornill) oder חַלְלֵיכֶם (LXX, die auch in den beiden folgenden suffigierten Worten die zweite Person liest). Im Übrigen ist ihr Text wieder kürzer. Der Vers giebt uns ein anschauliches Bild der Kultstätten der alten Volksreligion. Man wählt zu solchen entweder Anhöhen (l. עַל st. אֶל), wie sich denn überall die naheliegende Anschauung findet, dass hohe Berge die Sitze der Götter seien (vgl. Benzinger Archäol. § 52 3 und oben zu v. 3), oder schattige Plätze im Thale

unter immergrünen Bäumen wie z. B. Terebinthen. Dies Letztere hängt mit dem Glauben zusammen, dass im Baume das göttliche Numen wohne. Aus seinem Rauschen glaubt man Gottes Stimme zu vernehmen (vgl. II Sam 5 23). Beachtenswert ist, dass in אֵלָה (wie auch in אֵלוֹן, אַלָּה, אַלּוֹן) das Wort אֵל steckt (vgl. Benzinger Archäol. § 52 4). רֵיחַ נִיחֹחַ, von Hes. so viel wir sehen erstmalig gebraucht, ist in P ein sehr üblicher Ausdruck. Die ursprüngliche Meinung ist, dass Gott den Geruch der im Brande aufgehenden Opfergaben wirklich schmecke, wie denn auch das Opfer selber eine Speise für ihn sei. Allmählich aber geht mit der Vergeistigung der Gottesvorstellung eine Bevorzugung gerade des Rauchopfers als solchen zusammen. **14** מִמִּדְבַּר דִּבְלָתָה könnte allenfalls in komparativem Sinne verstanden werden: Jahwe wolle das Land zur Wüste und Wüstenei (vgl. 33 29 35 3) machen mehr als die Wüste von Diblath. Wenn wir von einer solchen Wüste nur wüssten! Wir haben es aber sicher mit einer Verwechslung von ד und ר zu thun, die in atl. Texten so überaus häufig ist, und mit J. D. Michaelis zu lesen: מִמִּדְבָּר רִבְלָתָה *von der Wüste bis Ribla.* Die Wüste schlechthin (die Artikellosigkeit ist nicht auffallender als z. B. bei נָהָר Jes 7 20) ist diejenige im Süden Judas. Ribla lag im Lande Hamath am Orontes in gleicher Breite mit Tripolis. Sonst wird bekanntlich Hamath öfter als nördlichster Punkt angegeben. Wenn Hes. statt seiner hier Ribla nennt, so mag er dies gethan haben, zumal bei der Niederschrift seines Buches, unter dem frischen Eindruck der mit Ribla verbundenen Ereignisse (II Reg 23 33 25 6 f.), die allen Exulanten vor der Seele stehen mussten. Es ist übrigens ein eigener Zufall, dass der gleiche Schreibfehler wie hier LXX Jer 52 9 f. 26 f. mit ihrem Δεβλαθά passiert ist.

b) Die unmittelbare Nähe der Katastrophe (Cap. 7).

Hes. erhebt sich in diesem Capitel zu lyrischem Schwunge. Leider scheint aber über seinem Text eine besondere Ungunst gewaltet zu haben. Das mag grossenteils dazu mitgeholfen haben, den Eindruck hervorzurufen, als sei Hes. in poetischer Darstellung unbeholfen, gesucht und bei seiner Gedankenarmut überladen. Dieser Vorwurf darf aber nicht übertrieben werden, wenn ihm auch eine gewisse Wahrheit nicht abzusprechen ist. Es genügt ja schon eine Hindeutung auf Cap. 1 zum Beweis, dass Hes. nicht eigentlich eine poetische Natur gewesen ist. Dazu hängt sein innerstes Interesse auch viel zu sehr an den starren, objektiven Grössen des Kultus. Indessen schliesst dies nicht aus, dass im Folgenden einige Bilder ihre Wirkung nicht verfehlen. Beachtenswert ist dieses Stück namentlich durch seine Betonung des eschatologischen Gedankens: das Ende kommt (vgl. Am 8 2). Dieser Satz, der recht eigentlich den Mittelpunkt der prophetischen Verkündigung überhaupt bildet (vgl. Duhm, D. Geheimnis in der Religion, 1896 p. 22), giebt das Thema an, das durch das ganze Capitel hindurch klingt. Und namentlich steht das Ende unmittelbar bevor. Dieser Gedanke ist für das ganze Verständnis von Hes.'s Buch von der grössten Wichtigkeit. „Die Worte und Glieder der Rede werden im Versuche, das Äusserste, das Kommen des letzten Gerichtes zu beschreiben, selbst wie von gewaltiger Bewegung krampfhaft erzitternd“ (Ewald). Doch lassen sich ohne zu grosse Schwierigkeit im Ganzen 18 vierzeilige Strophen herausschälen mit durchschnittlich 3—4 Hebungen.

Zum richtigen Verständnis der Verse 1—9 mag zunächst folgende Nebeneinanderstellung dienen, bei der ich dem überlieferten Texte einstweilen vollständig folge.

1 Und es geschah das Wort Jahwes zu mir also:
Du, Menschensohn, so spricht der Herr Jahwe zum Lande Israel:
2 Ein Ende kommt, das Ende
Über die vier Säume des Landes.
3 Nun das Ende über dich

Und ich sende meinen Grimm in dich
Und richte dich nach deinen Wegen
Und bringe auf dich all deine Greuel.
4 Und nicht blickt mein Auge Mitleid
Noch üb' ich Erbarmen.
Denn deine Wege bring ich auf dich
Und deine Greuel sollen mitten in dir sein
Und ihr sollt erkennen, dass ich Jahwe bin.

5 Also spricht der Herr Jahwe

Böses, Ein Böses, siehe, es kommt,

6 Ein Ende kommt, es kommt das Ende
Erwacht zu dir, siehe es kommt [des
7 Es kommt ... zu dir, Bewohner des Lan-
Es kommt die Zeit, ist nahe der Tag,
Bestürzung und kein Jauchzen auf den Bergen.
8 Nun schütte ich nächstens meine Zornesglut gegen dich aus
Und lasse meinen Grimm an dir aus
Und richte dich nach deinen Wegen
Und bringe auf dich all deine Greuel.
9 Nicht blickt mein Auge Mitleid
Noch üb' ich Erbarmen.
Nach deinen Wegen bringe ich's auf dich
Und deine Greuel sollen mitten in dir sein
Und ihr sollt erkennen, dass ich, Jahwe, schlage.

Was aus dieser Nebeneinanderstellung mit aller Deutlichkeit hervorgeht, ist, dass wir es in den v. 1–4 und 5–9 mit einer doppelten Textrecension zu thun haben, einer Thatsache, die schon Hitzig und Cornill (vgl. de Lagarde, Gött. Gel. Anz. 1886 p. 449) erkannt haben. Dass in v. 1 die Einführung des Gottesspruches ausführlicher ist als in v. 5, darauf ist wenig Gewicht zu legen. Die Hauptsache ist, dass der kürzere Gottesspruch 2–4 im längern 5–9 vollständig enthalten ist mit Ausnahme der Einen Zeile 2^b (3^a dürfte als עַתָּה הַקֵּץ אֵלַיִךְ gelesen neben die entsprechenden Worte in v. 6 zu stellen sein). Schwieriger ist die Frage, woher diese Doppelrecension herzuleiten ist, und da ist es vielleicht nicht das Unwahrscheinlichste, dass der doppelte Entwurf auf Hes. selbst zurückzuführen sei, zumal wenn sich an andern Stellen ähnliche Erscheinungen sollten nachweisen lassen (vgl. zu 10 9–17 30 23–26). Jedenfalls ist die Thatsache dieser Doppelrecension einfach anzuerkennen, und ich halte es nicht für einen Vorteil, wenn man sich hier, mit dieser oder jener Modifikation, LXX anschliessen will. Sie hat nämlich die Reihenfolge 1 2 6^a 7–9 3 4 5^a 10 etc. Das braucht indessen nicht mehr zu besagen, als dass in der Vorlage, die sie benutzte, die beiden Recensionen, statt einfach hintereinander zu folgen wie in unserm hebr. Texte, ziemlich unglücklich ineinander geschoben waren (vgl. Hieronymus: „In hoc capitulo juxta LXX interpretes ordo mutatus est atque confusus ita ut prima novissima sint et novissima vel prima vel media ipsaque media nunc ad extrema nunc ad principia transferantur"). Von den beiden Recensionen möchte ich der zweiten den Vorzug geben schon darum, weil wir nach ihr, wenn wir noch 10^a hinzunehmen, den Gottesspruch in vier regelrecht gebauten vierzeiligen Strophen erhalten. Im Einzelnen sei noch bemerkt: **2** Hinter בֶּן־אָדָם ist, wie LXX lehrt, ein אֱמֹר, *sprich*, ausgefallen. Da קֵץ nicht nach den Accenten mit dem Vorhergehenden zu verbinden sondern mit dem Folgenden zusammenzunehmen ist, wird nach v. 6 בָּא zweimal zu setzen sein

(LXX). Zu אַרְבַּעַת (Kĕrē regelrecht אַרְבַּע) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 97 c. **3** Der Zorn, den Gott „sendet“ (Toy nach Grätz וְשָׁפַכְתִּי und ich giesse aus), erscheint hypostasiert wie zu einer Art bösen Engels, der Unheil bringend ins Land ausgeht (vgl. Hi 20 23 Ps 78 49). נָתַן עַל = auferlegen, wie man einem eine Last zum Tragen auferlegt. Als solche Last erscheint die Schuld, die getragen werden muss, bis sie gesühnt ist (vgl. zu 4 4). **4** Die Ausdrücke von 4ª stehen schon 5 11. So lange die Greuel in des Landes Mitte sind, bleiben sie ungesühnt, gleichwie das Blut nach Rache schreit, so lange die Erde sich nicht aufthut, um es verschwinden zu lassen. Das Ziel aller Strafgerichte ist immer nur das eine: Erkenntnis Jahwes; alles Geschehen läuft schliesslich auf seine Ehre hinaus (vgl. zu 6 7). LXX u. Pesch. hier wie v. 9 וְיָדַעַתְּ. **5** Für אַחַת, dessen obige Übersetzung anfechtbar ist, liest man besser mit Targ. u. einigen hebr. Handschriften אַחַר, *Unglück hinter Unglück* (Pesch. תַּחַת, *Böses für Böses*). **6** Das bevorstehende Unglück ist schon vorhanden, blos aber latent, schlafend; es braucht nur zu erwachen. הַקֵּיץ bildet mit הַקֵּץ ein Wortspiel, an Am 8 2 erinnernd, welche Stelle Hes. hier überhaupt scheint vorgeschwebt zu haben. St. אֵל' l. 'עַל. בָּאָה am Schlusse st. בָּא dürfte aus Gleichmacherei mit dem folgenden entstanden sein. **7** Dunkel ist das Wort צְפִירָה. Jes 28 5 heisst es: Krone, und diese Bedeutung ist für v. 10 (s. d.) durchaus möglich; hier dagegen geht sie nicht an, und Erklärungen wie Kreislauf = Reihe oder Schicksal (vgl. arab. צָפַר = flechten) sind höchst fragwürdig. Hitzig denkt an arabisches צְרִיפָה, wie die Schicksalsgöttin zu Askalon übersetzt wurde (sâriphat = vicissitudo et casus fortunae). Ich möchte vermuten, dass das Wort hier unter dem Einfluss des bald folgenden צְפִירָה aus einem ursprünglichen קְפָדָה (v. 25: wahrsch. Bangigkeit, Angst, Kimchi: Untergang) entstanden sei, welch letzteres Wort ein vielleicht dem Abschreiber selber kaum bekanntes war. Vor מְהוּמָה noch ein יוֹם zu ergänzen, ist vielleicht nicht nötig; was הַיּוֹם für sich bedeute, konnte man seit Am 5 18 genugsam wissen. de Lagarde freilich meint, vor מְהוּמָה sei das in v. 11 zweimal erhaltene לֹא oder וְלֹא verloren gegangen; er sieht nämlich in v. 7ᶜ und 11ᵇᵅᵝ drei Gestalten eines und desselben Kehrverses (G. G. A. 1886, 449 f.). הֵד = הֵידָד, das fröhliche Jauchzen spec. der Winzer (vgl. Jer 48 33), das man sonst von den Bergen vernimmt, ist in sein Gegenteil verwandelt — eine leise Anspielung auf den fröhlichen Kultus auf den Bergen ist unverkennbar. Toy liest einfach: יוֹם מְהוּמָה עַל הֶהָרִים. **8** מִקָּרוֹב in zeitlicher Bedeutung = nächstens, wie sonst קָרוֹב לָבוֹא. Vgl. v. 3. **9** St. כִּדְרָכַיִךְ l. wie v. 4 und wie seit v. 7 durchgängig mit männlichem Suffix in sämtlichen suffigierten Formen: כִּי דְרָכַיִךְ. Vgl. v. 4. **10 11** wird schon von Hieronymus ein „locus difficilis“ genannt. *Siehe, der Tag, siehe er kommt* ist als vierte Zeile der vierten Strophe möglich (st. בָּאָה wäre wenigstens בָּא zu lesen). Cornill giebt dagegen dem Text der LXX (B) den Vorzug: Siehe, der Tag Jahwes! Für das Folgende hat er ein zweites *siehe* (הֵן) übrig. Es heisst nun weiter: *Hervorgegangen* (zur Bedeutung von יָצָא vgl. I Reg 5 13 Hi 14 2) *ist die Krone, erblüht der Stab;* das ergiebt einen richtigen Stichos. Bei Krone und Stab denkt man unwillkürlich an ein Königshaus, und entschieden näher liegt jedenfalls der Gedanke an das jüdische als an das babylonische (so z. B. schon Polychronius: τουτεστι του Ναβοχοδονοσορ

ἡ βασιλεια). „Wir erhalten eine einfache und klare bildliche Darstellung, wie der Übermut Jerusalems und seiner Herrscher „„ins Kraut schiesst““. Diesem muss nun in v. 11 eine entsprechende Drohung folgen“ (Cornill). Aber nun: „die Gewaltthat erhebt sich zur Rute der Bosheit.“ Soll dies heissen, die Gewaltthat wachse sich aus als die eigene Rute, die den Gewaltthäter züchtige, so könnte dies kaum ungeschickter ausgedrückt sein. Eine glückliche Konjektur Cornills scheint mir zu sein st. קָם לְמַטֵּה־ : קָמַל מַטֵּה־, *es verwelkt der Stab;* dazu erwartet man nun aber ein paralleles Glied. Cornills eigene Auskunft, בָּאָה הַצְּפִירָה aus v. 7 herabzunehmen und statt בָּאָה zu lesen וְיָבְשָׁה „und es verdorrt“, פָּרַח הַזָּדוֹן und הֶחָמָס dagegen zu streichen, ist jedoch sehr unbefriedigend. Ich möchte versuchsweise unter Beibehaltung des gegenwärtigen Textes in הֶחָמָס ein הֶחָפִיר vermuten, das Jes 33 9 unmittelbar neben קָמַל steht, und פרח als פֶּרַח punktieren, wenn man statt seiner nicht lieber צְפִירַת schreiben will, also: *der übermütige Spross* (oder *die übermütige Krone*) *wird zu Schanden, es verwelkt der gottlose Stab.* Damit haben wir zwei weitere Zeilen der fünften Strophe erhalten. Ihre vierte muss in den übrigen Worten des Verses stecken; sie haben nämlich gerade die richtige Länge, wenn wir streichen, was in LXX fehlt, nämlich וְלֹא מֵהֲמֹנָם וְלֹא־נֹהַּ בָּהֶם, womit rein nichts anzufangen ist. Aber auch die vorangehenden Worte weiss ich nicht zu deuten. Man übersetzt gewöhnlich, aber mit sehr fraglichem Rechte: nichts von ihnen noch von ihrer Menge. Cornill vermutet מָה הֵם וּמָה הֲמוֹנָם was sind sie und was ihr Gepränge? **12** Die Katastrophe bringt auch eine völlige Umkehrung der sozialen Verhältnisse mit sich, infolge deren Kaufen keinen Vorteil bringt und Verkaufen müssen kein Unglück ist. Der Vers enthält gerade die nötigen vier Zeilen der sechsten Strophe. Aber nun fehlt der mit כִּי eingeleitete Satz in LXX und, wie es scheint, mit Recht, folgt doch eine andere Begründung mit כִּי erst **13**ª. Ist demnach nicht dieser letztere Satz als vierte Strophenzeile in Anspruch zu nehmen? Aber sehen wir uns diese Begründung näher an: *Der Käufer soll sich nicht freuen, der Verkäufer nicht trauern, denn* dieser, *der Verkäufer kehrt nicht zum Verkauften zurück.* Das wäre ja gerade der beste Grund für ihn zu trauern und für den Käufer, sich zu freuen! Merkwürdiger Weise scheint diese Ungereimtheit noch keinem Exegeten aufgefallen zu sein. Nur darüber wird neuerdings verhandelt, ob hier das Gesetz vom Jobeljahr (Lev 25 10 ff.) vorausgesetzt werde. Vergleichen wir den Sprachgebrauch (Lev 25 10 13 27 28), so scheint dies allerdings das Nächstliegende zu sein (vgl. v. Orelli z. St.). Aber gerade diese Verwandtschaft der Ausdrücke dürfte uns auf die richtige Spur leiten. Wir haben es m. E. in 13ª lediglich mit der Glosse eines Spätern zu thun, für den die Änderung der sozialen Verhältnisse darin begründet lag, dass das Gesetz vom Jobeljahr unausgeführt blieb. Dem Stile eines solchen entsprechen auch durchaus die unmittelbar folgenden prosaischen, in LXX fehlenden Worte וְעוֹד בַּחַיִּים חַיָּתָם, die man zur Not übersetzen kann: *auch falls sie noch am Leben sind.* Richtig mag sein, dass Hes. bei den Verkäufern speziell die mit ihm verbannte Aristokratie im Auge hat, die bei der Wegführung ihre Besitztümer um jeden Preis hatte losschlagen müssen, während die Käufer die plötzlich zu unverhofftem Reichtum gelangten

Jerusalemiten wären (SMEND). Diese haben nun aber so wenig Grund zur Freude wie jene zur Trauer; *denn über all ihr* (sc. wohl Jerusalems wie v. 14) *Gepränge kommt Zorn* (in eschatol. Sinne). Dass dieser Satz die ursprüngliche Begründung von v. 12 ist, dafür spricht seine fälschliche (in LXX fehlende) Wiederholung in v. 13 (l. חָרוֹן st. חָזוֹן). Es fehlen in LXX auch noch לֹא יָשׁוּב, womit wieder nichts anzufangen ist. Die Schlussworte von v. 13: ואיש וגו׳ müssen die siebente Strophe beginnen. Eine wörtliche Übersetzung: „eines jeden Leben ist in seiner Verschuldung, nicht zeigen sie sich stark" (KAUTZSCH) ist unverständlich. CORNILL gewinnt den Sinn: der Käufer wird das, was er für sein Geld gekauft hat, nicht behalten; das würde eng zum Vorigen gehören; aber es geht dabei nicht ohne die schwerste Gewaltthätigkeit gegen den überlieferten Text zu. Weit näher bleibt ihm TOYS Vorschlag, der am Schlusse יַחֲזִיק liest: und keiner wird sein Leben behalten. Aber diese Bedeutung ist mir zweifelhaft. Ich stelle im Texte einen Buchstaben um, und möchte lesen st. חיתו: יֵחַתּוּ (vgl. 2 6): *und sie werden, jeder in seiner Schuld* (oder ist בַּעֲוֹנוֹ unter Einfluss des gleichen Wortes v. 16 aus בְּאוֹנוֹ, *in seinem Unheil* entstanden?) *verzagen, nicht Mut fassen.* Daran reihen sich nun trefflich die drei folgenden Zeilen an. **14:** *Man stösst ins Horn und rüstet Alles zu* ‖ *Aber keiner marschiert ins Gefecht* ‖ *Denn mein Zorn ist über all ihrem Gepränge.* Noch schärfer ist CORNILLS Fassung, durch die zugleich das sonst nicht nachweisbare תָּקוֹעַ = Trompete(?) und die grammatische Inkorrektheit des הָכִין umgangen wird; er liest nämlich: תִּקְעוּ תָקוֹעַ וְהָכִינוּ הָכֵן (vgl. Jes 6 9): *blaset nur und rüstet nur.* Dass Jahwe selber im Kriegsfalle, in dem er den Seinen als Helfer zur Seite stehen sollte, als Zürnender gegen sie auftritt, ist der Volksmeinung direkt zuwider. **15** Die Teilung in vier Zeilen (achte Strophe) ergiebt sich von selbst, nur dass die Länge der einzelnen stark schwankt. Dem Oxymoron, dass der Hunger die Belagerten „fressen" soll, entgeht CORNILL durch die Lesung: יְכַלֶּנּוּ, er wird *aufreiben* (LXX Targ.). **16** Doch einige Entronnene soll es geben, denen die Berge eine natürliche Zufluchtsstätte bieten. Merkwürdiger Weise werden sie mit „Tauben der Thäler" verglichen, ein Vergleich, den LXX mit keinem Worte andeutet, und der in sich selbst unmöglich ist. Indessen wäre dieser letztern Schwierigkeit noch abzuhelfen, indem man כְּיוֹנִים הוֹגִיּוֹת läse, *wie girrende Tauben*; aber dazu ergäbe das folgende einen unerträglichen Pleonasmus: *sie alle gurrend* (fem., also Subj. die Tauben). CORNILL punktiert einfach anders und hebt damit die Schwierigkeit, nämlich כֻּלָּם הַמָּוֶת, also: *und entrinnen einige und kommen auf die Berge, Die reibt der Tod auf, jeden ob seiner Schuld* (vgl. v. 13). Damit haben wir zugleich die beiden ersten Stichen der neunten Strophe erhalten. Wem der erste zu lang scheinen sollte, der mag nach Pesch. וְהָיוּ streichen. Ist diese Erklärung unseres Verses richtig, so lässt sie in besonders charakteristischer Weise hervortreten, was für Schicksale unsere Texte haben durchmachen können: Zunächst zog die falsche Punktation von כלם natürlicher Weise die Punktation הומות nach sich. Dazu musste nun ein Subjekt gefunden werden; nach Jes 59 11 bot sich leicht das Bild der Tauben, die girren (הוֹגִיּוֹת); aber die Nähe von הֶהָרִים hatte wieder zur Folge, dass הוֹגִיּוֹת in הַגֵּאָיוֹת verwandelt wurde. Endlich mag das

eingeführte Bild die nachträgliche Einsetzung von וְהָיוּ veranlasst haben, vgl. Cornill z. St. 17 bringt die zweite Hälfte der neunten Strophe. „Zu Wasser zerfliessen“ ist Bezeichnung der höchsten Angst, in der man alle Festigkeit verliert (Jos 7 5); nicht = von Wasser triefen (Siegfried-Stade). „Nur bildlichen Sinn können die Worte haben, keinen obscönen (LXX)“ (Smend). 18 die zehnte vierzeilige Strophe. Der sak ist Bezeichnung des groben härenen Stoffes, den man, ursprünglich auf blossem Leibe, um die Hüften geschlagen („gegürtet“) trug. Wie ein Gewand bedeckt Zittern (פַּלָּצוּת) den ganzen Leib („Gänsehaut“). Die Schande malt sich auf (אֶל = עַל) jedem Gesicht. Mit der Glatze auf dem Haupte wird auf die kultische Trauersitte angespielt, dass man sich das Haupt- (auch Bart-) haar scheeren liess, ursprünglich zum Zweck des Haaropfers an den Toten, das bei den verschiedensten Völkern eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Bei den Israeliten kam freilich jene Sitte mehr und mehr in Verruf und wurde im Gesetz ausdrücklich verboten (vgl. zu 44 20). 19 Der ganze Unwert von Gold und Silber tritt erschreckend zu Tage, wenn es in Zeiten der Not nichts giebt, das man zum eigenen Unterhalt für sie einkaufen könnte, während doch die Not selber gerade dadurch veranlasst ist, dass man sich durch sie in allerlei Schuld hat verstricken lassen. Der mittlere Satz: von כַּסְפָּם bis יְהוָה, der in LXX (B) fehlt, ist Citat aus Zph 1 18 und erweist sich als solches als Glosse. Die elfte Strophe lautet demnach: *Ihr Silber werfen sie auf die Gassen* ‖ *Und ihr Gold gilt als Unflat;* ‖ *Ihre Gier sättigen sie nicht* ‖ *Und ihren Bauch füllen sie nicht damit* ‖. Worin die Schuld des durch Gold und Silber verführten Volkes besteht, besagt die zwölfte Strophe: *Denn ein Anstoss zur Verschuldung ward es ihnen* ‖ **20** *Und seine* (sc. des Goldes und des Silbers) *schmucke Pracht wandten sie* (l. mit LXX שָׂמוּהוּ) *zu Überhebung* ‖ *Und ihre greulichen Gottesbilder,* ‖ *Ihre Scheusale fertigten sie damit.* Die Strafe für solche Schuld: *Drum mach ich's* (Gold und Silber) *ihnen zu Unflat* ‖ **21** *Und geb's in fremder Hand zur Beute* ‖ *Und den Gottlosesten* (Cornill, Toy: עָרִיצֵי) *auf Erden* (s. zu v. 22) *zur Plünderung,* ‖ — als vierter Stichos ist וְחִלְּלוּהָ entschieden zu kurz. Es ist aber auch an dieser Stelle kaum erträglich, da das gleiche Verbum im folgenden Verse noch zweimal wiederkehrt. Und Gold und Silber (auf etwas Anderes kann das Suffix nicht gehen) sind, wie gerade die starke Betonung ihrer Vernichtung zeigt, für Hes. schon so sehr ein חֹל, ein Gemeines, das verhasste Charakteristicum einer verderblichen Kultur (vgl. Jes 2 7), dass man trotz der daraus verfertigten Bilder fragen darf, ob er darauf noch den Ausdruck חִלֵּל angewandt hätte. Darnach glaube ich das Wort streichen zu dürfen als vom Abschreiber fälschlich anticipiert und nehme als vierten Stichos der dreizehnten Strophe: **22**ᵃ *Und ich wende mein Angesicht von ihnen.* Worin sich dies kundgiebt, zeigt das Folgende, das uns zugleich darüber belehrt, inwiefern Hes. die Chaldäer die *Gottlosesten der Erde* nennen kann. Sie entweihen nämlich Jahwes Tempel — das ist sein wohlgeborgener Schatz (צְפוּנִי): so lange er stand, hatte Jahwe sein Angesicht gnädig auf das Volk gerichtet; bei seinem Zusammenbruch, musste er das Land verlassen; damit „wandte er sein Angesicht“ von Israel. Darin aber, dass sie diesen heiligen Tempel betraten, den es

gerade vor jeder Profanation zu schützen galt (vgl. Hes.'s Verfassungentwurf), liegt ihre besondere Gottlosigkeit vor allen andern Heiden. Auf die Stellung des Menschen zum Tempel zu Jerusalem kommt für Hes.'s Beurteilung Alles an: das ist auch der Gesichtspunkt, nach welchem der Dtnst. die Geschichte der Könige darstellt. Das beweist auf's Neue: Im Mittelpunkt von Hes.'s Gedankenwelt steht der Tempel und sein Kult. פָּרִיצִים hat, wie Cornill nachweist, LXX nicht gelesen; es mag als Variante zu לְרִשְׁעֵי הָאָרֶץ oder הַזָּרִים an falscher Stelle in den Text geraten sein. Ich nehme daher als ersten Stichos der vierzehnten Strophe: וְטִמְּאוּ צְפוּנִי וּבָאוּ בוֹ (וְטִמְּאוּ st. וְחִלְּלוּ nach LXX [vgl. Cornill]; אֶת, das ausser v. 4 resp. 8 überall fehlt, mag der Abschreiber eingefügt haben; בָּהּ = בה). Für den zweiten sind וְחִלְּלוּהָ und die beiden ersten Worte von **23** in Anspruch zu nehmen. Wenn aber nur diesen beiden ein vernünftiger Sinn abzugewinnen wäre! „Mache die Kette" ist rein unverständlich. Denn dass es sich um eine zur Bindung der ins Exil Wandernden bestimmte Kette handle, wofür übrigens רַתּוֹק (vgl. I Reg 6 21 Jes 40 19) schwerlich gesagt werden könnte, ist nur eine Auskunft der grössten Not. LXX mit ihrem καὶ ποιήσουσι φυρμόν macht uns die Sache auch nicht leichter. Cornill vermutet: עָרֹה וּבָקוֹק, zwei inf. abs.: „rein ab und rein weg." Ich möchte vorschlagen וְעֶדְיוֹ (= וְעֶדְיָהּ) יִנָּתֵק; also: *Sie verunreinigen mein Kleinod und betreten es* ‖ *Und entweihen es* (וְחִלְּלוּהָ = וחללוה), *dass sein Schmuck herausgerissen wird;* ‖ *Denn das Land ist voll Blut* (LXX blos עַמִּים, corrump. aus דָּמִים zur Sache s. zu 9 9 11 6 22 6) ‖ *Und die Stadt voll von Gewaltthat.* Falls מִשְׁפָּט ursprünglich wäre, wäre es zu verstehen wie Jer 51 9 vgl. Dtn 21 22 = Schuld. Grätz: מִשְׁפַּךְ דָּם, Blutvergiessen. **24** die fünfzehnte Strophe. רָעֵי גוֹיִם, wie v. 21 רִשְׁעֵי־הָאָרֶץ = *die bösesten Heiden.* Dass 24ª in LXX fehlt, ist kein Grund, die erste Vershälfte zu beanstanden; der Ausfall erklärt sich immer leichter als eine Hinzufügung; und einen klaren Gedankenfortschritt darf man in diesem Capitel überhaupt nicht suchen. St. עַזִּים l. עֻזָּם, (LXX) *ihre stolze Pracht* (vgl. 24 21). Auffällig ist die Punktation מְקַדְשֵׁיהֶם (vgl. Ewald Lehrb. d. hebr. Spr. § 215 a). **25** *Bangigkeit* (vgl. zu v. 7, zur Betonung vgl. Stade Gr. § 308 a Anm. 2) *kommt,* ‖ *Und sie suchen Frieden und ist keiner,* ‖ **26** *Unfall kommt über Unfall* ‖ *Und Schreckenskunde giebt's über Schreckenskunde.* Die folgende (siebzehnte) Strophe führt aus, wie es mit der Autorität der geistigen Leiter des Volkes ein Ende hat. Als solche werden genannt 1) Propheten, 2) Priester, 3) Älteste, 4) Fürsten (vgl. Jer 18 18 4 9). Was dagegen **27** über den König gesagt ist, fehlt in LXX, und mit Recht; denn es ist „schwerlich ein Zufall, dass Hes. dem Zedekia, welcher hier mit הַמֶּלֶךְ gemeint sein müsste, niemals den Ehrentitel מֶלֶךְ zuerkennt, sondern ihn stets nur נָשִׂיא nennt" (Cornill). Hinter מִנָּבִיא würde man, dem Parallelismus entsprechend, wieder etwa ein וְאֵין erwarten. Dem Propheten eignet das „Gesicht", die Vision, wie dem Priester die „Thora" = Weisung, das Orakel. Letzteres ist besonders bemerkenswert. „Nicht sofern sie opfern, sondern sofern sie weisen, erscheinen hier die Priester als Grundpfeiler der geistigen Ordnung der Dinge, und zwar ist ihre Thora lebendige Kraft, die dem Anlass entspricht und nicht versagt (Wellhausen, Prol.[3] 414). „Älteste" ist hier nicht Standesbezeichnung =

Vornehme (so Kautzsch) oder Geschlechtshäupter; vielmehr kommt es hier wirklich nur auf ihr Alter an; dank diesem und der damit verbundenen Erfahrung erholt man sich mit Vorliebe bei ihnen Rates. Der Ausdruck, dass der Fürst sich in Entsetzen kleidet, wird noch anschaulicher, wenn wir uns erinnern, dass der Hebräer in der Bestürzung thatsächlich zu der besondern Kleidung des Trauergurtes greift. Den geistigen Leitern steht gegenüber das gemeine Volk; das ist עַם הָאָרֶץ. Ihm ist die letzte (achtzehnte) Strophe gewidmet: *Und die Hände des armen Volks werden schreckensstarr.* ‖ *Nach ihrem Wandel* (l. nach LXX כְּדַרְכָּם) *will ich sie behandeln* (אוֹתָם st. אֹתָם vgl. 3 22 27) ‖ *Und nach ihren Rechten sie richten* ‖, *Dass sie erkennen, dass ich Jahwe bin* (vgl. zu v. 4). Zwischen den Zeilen lässt sich die aristokratische Gesinnung Hes.'s herauslesen, dem dies עַם־הָאָרֶץ ein „profanum vulgus" ist.

III. Dritter Abschnitt.

Jerusalems Schuld und Strafe
(Cap. 8—12).

I. Jerusalems Götzendienst (Cap. 8).

a) **Das „Eiferbild" 1–6.** 1 Statt des sechsten Monats liest LXX den fünften, und diese Lesart ist jedenfalls vorzuziehen; denn ihre eigene Entstehung aus der massoreth. lässt sich nicht erklären, wohl aber das Umgekehrte. Aus einer Kombination der Stellen 3 16 und 4 5 9 (massor. Lesart) nämlich ergiebt sich, dass 8 1 mindestens 397 Tage später fallen muss als das 1 2 genannte Datum. Das aber wollte sich bei der Lesart, die LXX noch vertritt, nicht geben (es fehlten nur einige Tage); so setzte man einen Monat zu. Mit Recht bemerkt Smend, dass umgekehrt von hier aus die Lesart des massor. Textes 4 5 9 verdächtig werde. Dass Hes. in seinem Hause Besuche empfangen darf, spricht für eine Freiheit der Bewegung, die für sich allein schon das alte Gerede von einer babylonischen „Gefangenschaft" hätte verhüten sollen. זְקֵנִים hat hier einen andern Sinn als eben 7 26: „Die Freiheit, die man den Exulanten liess, gestattete ihnen, sich in Babylonien anzusiedeln, wie sie wollten; da war es das Natürlichste, dass die einzelnen Familien und Geschlechter zusammenhielten. Demnach ist es doch wohl wahrscheinlich, dass die ‚Ältesten' in den vier Hesekielstellen (sc. 8 1 14 1 20 1 3) Geschlechtshäupter sind" (O. Seesemann, die Ältesten im AT. 1895, 53). Jedenfalls ist nicht der mindeste Grund vorhanden, die Nennung dieser Ältesten blos zur schriftstellerischen Einkleidung zu rechnen (Kuenen). Sonderbar ist der Ausdruck, dass Jahwes Hand auf den Propheten „fällt"; sonst „fällt" auf ihn der Geist (11 5). Vielleicht dass nach LXX hier einfach וַתְּהִי zu lesen ist. Zur Sache vgl. zu 1 3. Wie sehr Hes. den Ausdruck nur bildlich versteht, zeigt v. 3. 2 Hinter כְּמַרְאֵה־ ist unbedingt אִישׁ zu lesen (LXX vgl. 1 26). מִמַּרְאֵה vor מָתְנָיו ist entweder beide Male zu lesen (1 27; Toy) oder beide Male wegzulassen (LXX Cornill).

Zur Auslegung s. zu 1 27. זֹהַר, blos noch Dan 12 3: *Licht, Glanz.* Zu חַשְׁמַלָה vgl. Stade Gr. § 308a A. 2. und oben zu 1 4. 3 Wie Hes. eben wieder mit der bekannten scheuen Zurückhaltung (vgl. 1 5 26 f.) die Gottesgestalt beschrieben hat, so nennt er nur „etwas wie eine Hand" (תַּבְנִית), was ihn an der Locke erfasst; „omnis determinatio est negatio". Aber es thäte dem Gedanken der göttlichen Majestät schon Abbruch, wenn das ihn durch die Luft trüge; so substituiert er ihm sofort die רוּחַ (vgl. zu 1 12). Der Vorgang selbst ist, wie er ausdrücklich sagt, ein visionärer. Zu מַרְאוֹת אֱלֹהִים vgl. zu 1 3. Das Bewusstsein des Propheten trennt sich vom Körper, der an Ort und Stelle liegen bleibt. „Wohl in allen Ländern des Altertums, aber auch heute noch mancherorts (Finnland z. B.) versetzen sich die Psychiker, um aus der Ferne Nachricht zu holen, in eine mehr oder weniger schwere Katalepse, während deren nach ihrer Meinung ihre „Seele" den Körper verlässt und sich nach dem gewünschten Orte begiebt, dort beobachtet, was beobachtet werden soll, und unter Umständen sogar sichtbar wird" (Duhm, Komm. zu Jes 21 6). Gebracht wird er nach Jerusalem, und zwar *an den Eingang des Thores des innern Vorhofes* (פְּנִימִית sc. חָצֵר wie 42 4, falls hier nicht הַשַּׁעַר הַפְּנִימִי zu lesen ist), *das nordwärts gerichtet ist.* Was der innere Vorhof des alten Tempels war, darüber orientiert Fig. 71 in Benzingers Archäol. (bei Nowack I Fig. 35); vermutlich hatte er ausser diesem nördlichen Thore noch ein östliches in den äussern, den „grossen" Vorhof (I Reg 7 12), während das südliche wohl nur den Zugang des Königs vom Palaste her vermittelte. Da jedes Thor zwei Eingänge hat, erhebt sich die Frage, welcher gemeint sei; die Entscheidung s. v. 7. Die mangelhafte Ortsbezeichnung hier und v. 7 14 erklärt sich vielleicht am Besten daraus, dass Hes. als ehemaliger Priester im Tempel so sehr zu Hause war, dass ihm eine ausführlichere überflüssig schien. Die Notiz, dass dort das Eiferbild stand, ist vgl. mit v. 5 schriftstellerisch so ungeschickt, dass man darin am Liebsten eine Glosse sähe, wenn sie gleich hier allgemein überliefert ist (die Worte fehlen dafür freilich v. 5 in LXX). Das Bedenken Cornills gegen מוֹשָׁב = *Standort* liesse sich allerdings durch eine leichte Korrektur aus dem Wege schaffen: אֲשֶׁר שָׂם מְנַשֶּׁה ס״, *woselbst Manasse das Eiferbild aufgestellt hatte* (vgl. II Chr 33 7 und zu אֲשֶׁר = wo z. B. Num 20 13 Dtn 8 15). הַמַּקְנֶה, Part. Hiph. von קָנָא wäre nach der Weise der ל״ה gebildet (vgl. Stade Gr. § 143e A. 1); es scheint selbst nur הַקִּנְאָה glossieren zu sollen. Eiferbild heisst nämlich das verpönte Kultobjekt, sofern es Jahwes Eifersucht erregt. Es ist also wohl einem andern Gotte geweiht; ob der Aschera (resp. Astarte)? Das ihr errichtete Bild (II Reg 21 7) wenigstens nennt der Chronist (II Chr 33 7 15) סֶמֶל. Genaueres können wir nicht wissen, da das Wort blos noch Dtn 4 16 vorkommt (vgl. auch Corp. Inscript. Sem. Bd. I 88 3 7). Gunkels (Schöpf. und Chaos 141) Erklärung: Schilfgestalt (סֵמֶל־הַקָּנֶה) entspringt nur seinem Bemühen, überall das „Chaostier" aufzuspüren. 4 Da der Prophet sich auf die 3 23 erzählte Vision bezieht, erledigt sich für uns die Frage, was hier unter dem כְּבוֹד י״ zu verstehen sei, durch einen Hinweis auf unsere Erklärung jener Stelle. שָׁם ist wahrscheinlich in etwas weiterm Sinne zu fassen, d. h. es braucht nicht gerade die Stelle verstanden zu sein, an der Hes. sich befindet. Die Gegenwart der göttlichen

Herrlichkeit lässt den gleich folgenden Vorwurf des Götzendienstes noch um so gravierender erscheinen. 5 Zuerst erhebt sich die Frage, welches das „Altarthor“ ist. Die Bezeichnung hat an sich etwas Auffälliges; denn zum Altar führen sämtliche Thore und die nächstliegende Annahme ist, dass er von Nord-, Ost- und Südthor gleich weit entfernt gewesen sei; er ist es wenigstens in Hes.'s eigenem Tempel. Allgemein sagt man, es handle sich um das v. 3 genannte Nordthor, und es kann auch kein anderes sein. שַׁעַר הַמִּזְרָח (LXX) = Ostthor ist unmöglich. Aber nun erzählt kein ordentlicher Schriftsteller so, dass er einen schon genannten Ort (vgl. v. 3) wie etwas völlig neues plötzlich mit einem neuen Namen einführt. Ich möchte daher vorschlagen zu punktieren לְשַׁעַר und מִזְבֵּחַ zu lesen: *und siehe nördlich von dem* (v. 3 genannten) *Thore war der Altar des Eiferbildes.* Dass auch ausserhalb des innern Vorhofes Altäre standen, lehrt deutlich Jer 11 13, es habe so viele Altäre als Strassen in Jerusalem gegegeben, und dass ein fremdes Götzenbild seinen eigenen Altar hat, ist gewiss nichts Absonderliches. Nach den beiden letzten Worten des Verses hätte das Eiferbild freilich am Thoreingang gestanden; das verträgt sich aber schwer mit מִצָּפוֹן לְשַׁעַר: was nördlich von einem Thore liegt, liegt nicht im Thore. הַזֶּה hat nur Sinn, wenn der Schluss von v. 3 ächt ist. Da LXX beide Worte nicht gelesen hat, wird man sie streichen dürfen als eingesetzt um v. 5 mit dem falschen Zusatz v. 3 auszugleichen (Cornill). Sind wir durch בַּבִּיאָה nicht mehr gebunden, so ist am ehesten anzunehmen, dieser Altar habe im äussern (grossen) Vorhofe gestanden. Und davon her fiele ein neues Licht auf den Vorwurf, der 6 gegen die Jerusalemer erhoben wird. Was sie nämlich (zu מָה הֵם = מֵהֶם Ḳerē vgl. Ges.-Kautzsch [26] § 37 c) Greuliches thun, ist, dass sie sich mit ihrem Dienst an jenem Altar vom Heiligtum Jahwes entfernen (zur fem. Inf.-bildung von רָחֳקָה [l. rochoḳah] vgl. Stade Gr. § 619 g). Für das Subjekt zu לְרָחֳקָה halte ich nämlich nicht mit den meisten neuern Auslegern Jahwe sondern das „Haus Israel“ (hier Bezeichnung für die Judäer, wenn es nicht falsche Glosse ist, vgl. LXX). Jahwe zum Subjekt zu machen, ist grammatisch ausserordentlich hart, und der Hinweis Ewalds (Gramm. 304 a, vgl. Smend z. St.) auf Jer 27 10 15 ist nichtssagend, da LXX 27 (34) 15 das entscheidende Suffix gerade nicht gelesen hat. Ist unsere Auffassung richtig, dann haben wir schon hier den Beweis (vgl. zu v. 16), dass bis zu Hes.'s Zeit Laien den inneren Vorhof betreten durften; denn anders könnte ihnen, wenn sie sich durch einen fremden Cult im äussern Vorhofe aufhalten lassen, nicht vorgeworfen werden, dass sie sich von Jahwes Heiligtum entfernten. Toy will freilich לְרַחֲקֵנִי emendieren, „mich zu vertreiben“.

Schon die Schilderung dieses ersten Götzendienstes stellt uns vor die wichtige Frage: Giebt Hes. damit wirklich Zustände wieder, die der Zeit seiner Vision, d. h. dem sechsten Jahre Zedekias angehören, oder fasst er in ein Bild zusammen, was in der Vergangenheit geschah? Für das Letztere kann man nämlich geltend machen, dass, wenn das „Eiferbild“ wirklich das von Manasse errichtete Bild der Aschera war, Josia es beseitigte (II Reg 23 6). Diese Identität ist aber einmal fraglich, und sodann hindert nichts anzunehmen, dass es von reaktionärer Seite wieder neu aufgerichtet worden sei. Kuenen, welcher meint, der geschilderte Götzendienst gehöre der Vergangenheit an, beruft sich (hist.-krit. Einl. II § 61 6) 1) auf Jeremias Schweigen, 2) auf das sonstige Schweigen unserer

Quellen ausser II Chr 36 14, 3) darauf, dass v. 17 auf die v. 5–16 geschilderten Greuel als bereits vergangene zurückblicke. Keiner dieser Gründe scheint mir stichhaltig. Vgl. zu v. 17. Was Jeremia betrifft, so haben wir gerade 11 13 für unsere gegenteilige Auffassung angeführt, und der Ausdruck אֱלֹהִים אֲחֵרִים findet sich nicht weniger als 17 mal in seinem Buch (ebenso oft wie in Dtn); vergl. nam. auch Jer 32 34. Andere zeitgenössische Quellen besitzen wir übrigens kaum (doch vgl. II Reg 24 19). Dagegen möchten wir gerade dieses achte Kapitel Hes.'s in Anspruch nehmen als Hauptquelle dafür, dass der unter Manasse wuchernde Synkretismus auch noch unter Zedekia geblüht habe. Es ist wenigstens zuzugeben, dass man bei unbefangener Lektüre desselben nicht den Eindruck gewinnt, als rede Hes. von vergangener Zeit. Oder aber es ist doch wohl ein mehr prinzipieller Grund, der mitspricht: Man zweifelt daran, dass auf dem Wege der Vision Zustände der räumlichen Ferne in Erfahrung gebracht werden können. Dem gegenüber sind freilich theoretische Erörterungen aussichtslos.

b) **Mysterienkult 7–13.** 7 Die Angabe des Ortes, wohin Jahwe den Propheten bringt, ist wieder recht unbestimmt. Ist unter חָצֵר der innere oder äussere Vorhof verstanden? Ist es der innere, so hat Hes. bisher im äussern Eingang des v. 3 genannten Nordthores gestanden; ist es der äussere, so war er im innern Eingang desselben. Dies Letztere (חָצֵר = d. äussere Vorhof) scheint uns das Richtige zu sein, da Hes. sonst den innern Vorhof ausdrücklich als solchen bezeichnet. Und zwar handelt es sich höchstwahrscheinlich um den Ort, wo man das v. 3 genannte Thor verlässt, um in den äussern Vorhof zu treten. Hes. ist also durch den Thorweg hindurch gebracht worden. Am bezeichneten Orte findet sich der Eingang in ein grösseres Gemach, wie ein solches Hes. für seinen Tempel in Aussicht nimmt (40 44); aber vermutlich ist es ein geheimer Eingang, um den es sich hier handelt, und es braucht 8 eine besondere Manipulation (חָתַר, eigentlich: durchbrechen), um ihn zu erschliessen. Seine Stelle bezeichnet eine, wohl nur kleine, Wandöffnung, durch die es den Eingeweihten möglich wird, seine Öffnung zu bewerkstelligen. So verstanden bedarf es keiner Abzüge des überlieferten hebr. Textes. Wenn 7ᵇ in LXX fehlt, so begreift sich, gerade weil auf den ersten Blick dieser Halbvers das Folgende vorwegzunehmen scheint, seine Weglassung weit besser als eine nachträgliche Hinzufügung. Geradezu eine Gewaltsamkeit aber ist es, wenn Cornill v. 8 streichen will, weil nicht abzusehen sei, warum gerade das Räuchern mit solcher Heimlichkeit betrieben worden sein soll. Im Gegenteil, eben diese „Heimlichkeit" kann uns auf die richtige Spur bringen: Es handelt sich, glauben wir mit einiger Sicherheit sagen zu dürfen, im Folgenden um ägyptischen Mysteriendienst (vgl. Jes 10 4 nach der Punktation בֵּלְתִּי und אסיר und s. Duhm z. St.). Nach Ägypten weist wenigstens das Gewürm und das Vieh 10, das rings auf die Wände eingegraben ist, und dem man Räucherung darbringt. Nun spricht freilich LXX gerade nicht von Gewürm und Vieh, sondern liest blos כָּל־שִׁקֻּצִים, und Cornill meint, das Ausgelassene sei Glosse nach Dtn 4 17 18. Aber das wäre leichter anzunehmen, wenn an jener Dtnstelle selbst auch שִׁקֻּצִים stünde. Es liegt aber viel näher die Vermutung, dass LXX die Worte absichtlich ausgelassen habe aus Rücksicht auf ihre ägyptische Umgebung, in der sie schrieb, um nicht sagen zu müssen, jene Tiere seien שִׁקּוּץ und גִּלּוּלִים ein Greuel (vgl. entsprechende Beispiele in m. cit. Buche 262); ging ja doch z. B. Artapanus so weit, dass er Mose selbst die Ägypter den Ibis- und

den Apiskult lehren liess! Aufnahme fanden solche fremden Kulte sehr leicht infolge politischer Verbindungen (vgl. a. a. O. 17f.), und nun bezeugt gerade Hes. (17 15), dass die Ägypterfreundschaft (Jer 2 18 36) unter Zedekia zu einem förmlichen Bunde führte. Gunkel (a. a. O. 141) denkt dagegen an babylonischen Götzendienst; aber er muss nicht babylonisch sein, weil die folgenden Kulte wahrscheinlich babylonisch sind, und der Hinweis auf 23 14 beweist nichts. **11** Die Anhänger dieses Kultes sind siebzig von den זְקֵנִים des Hauses Israels. Diese זְקֵנִים tragen hier sicher ihren Namen nicht von ihrem Alter (vgl. 7 26). „Ohne Frage ist hier die Bedeutung ‚Vornehme‘ nicht nur ausreichend sondern auch zutreffender als Geschlechtshäupter (vgl. zu v. 1): denn es ist nicht abzusehen, warum gerade nur die Geschlechtshäupter, 70 an der Zahl, sich zu ihrem götzendienerischen Treiben zusammengefunden haben sollten .... man könnte hier vielleicht am Besten von Aristokraten reden; Geburt und Stellung mögen jene Leute zusammengebracht haben“ (Seesemann, a. a. O. 49f.). Unter „Vornehmen“ und „Aristokraten“ lässt sich dieser Mysterienkult auch am ehesten erwarten, wenn wir ihn mit Recht auf politische Verbindungen zurückgeführt haben. Wenn der Mystagog Jaasanja (beachte die Zusammensetzung seines Namens mit יָה!) Sohn des öfter genannten Saphan, des Kanzlers Josias, gewesen ist, so hat er stark aus der Art geschlagen (vgl. auch Jer 39 14), und es liesse sich, wenn Hes. vielleicht mehrere Beispiele dieser Art unter den Augen hatte, noch leichter begreifen, wie er zu Aussagen wie 18 20 gekommen ist. LXX hat hinter שָׁפָן kein עֹמֵד, dagegen עֹמְדִים als עֹמֵד gelesen; der massor. Text will ausdrücken, dass Jaasanja mitten unter den 70 gestanden habe, welche selber alle vor den in v. 10 beschriebenen Bildern standen. Das in LXX fehlende עֲנַן ist vielleicht blos Glosse zum seltenen עָתָר, *Duft.* קְטֹרֶת, in der vorexilischen Sprache (Jes 1 13 Dtn 33 10) = das Aufgehenlassen des Opfers in Feuer, der Feuerbrand, lässt sich, so viel wir sehen, (vgl. Wellhausen, Prol. [3]67), hier zum ersten Male in der Bedeutung Räucherwerk bezw. Rauchopfer nachweisen, die es in P ständig hat. Den Weihrauch nennt zuerst Jeremia und zwar als etwas aus der Fremde Eingeführtes (Jer 6 20). Nun spielten gerade im ägypt. Kultus die Räucherungen eine wichtige Rolle. **12** Grosse Schwierigkeit bereiten die Worte אִישׁ בְּחַדְרֵי־מַשְׂכִּיתוֹ, ein jeder in seiner Bilderkammer. Hatte denn ein jeder der 70 Genannten seine eigene Zelle, in der er seinen Kult verrichtete? Aber wie hätte sie dann Hes. zusammen sehen können? Keil verfällt auf den ganz unglücklichen Gedanken, die Vereinigung der 70 in einer Kammer gehöre, weil dazu im Tempel doch keine gross genug gewesen wäre, nur „zur visionären Form der Veranschaulichung dessen, was die Ältesten des Volks im ganzen Lande heimlich trieben!“ Hitzig, Cornill, Kautzsch streichen die ärgerlichen Worte; aber sie streichen, während sie allgemein überliefert sind, und dagegen, wie z. B. Kautzsch, das in LXX fehlende בַּחֹשֶׁךְ im Texte belassen, mag wohl bequem sein, ist aber nicht gerade methodisch. Ich möchte vorschlagen zu lesen: אִישׁ בֹּחֵר בְּמַשְׂכִּיתוֹ, *ein jeder sein* (d. h. das ihm zusagende) *Gebilde sich auslesend* — natürlich um ihm zu räuchern. בָּחַר בְּ ist nämlich geradezu term. techn. für den selbsterwählten falschen Gottesdienst (vgl. z. B. Jdc 10 14 Jes 65 12

66 3). בַּחֹשֶׁךְ halte ich für ursprünglich, schon weil es die Textkorruption בְּחַדְרֵי erklärt, womit sich ja von selbst die Vorstellung des Dunkeln verbindet. Ist aber בַּחֹשֶׁךְ ursprünglich, dann liefert es den stärksten Beweis für unsere Annahme, dass es sich hier um Mysteriendienst handle. Beachtenswert ist die Ausrede der Anhänger dieses fremden Kultes; Leute ihrer Art kommen ja im AT selten zu Worte; aber gerade ein Wort wie das hier überlieferte: „*Jahwe hat das Land verlassen*" mag sie uns in ihrem relativen Rechte verstehen lassen. Es war wohl eine gemeine Redensart geworden seit 597, vgl. 9 9; denn wie hätte es Jahwe anders zugeben können, dass die obern 10000 seines geliebten Volkes weggeführt wurden? vielleicht dass sie auch mit dem Verschwinden der Bundeslade zusammenhing (vgl. Smend z. St.). Man suchte in dieser elenden Lage nach Göttern und ihrer Hülfe, wo man sie nur glaubte finden zu können. Dagegen werden die gehässigen Worte der Entschuldigungsrede der Betreffenden: *Jahwe siehet uns nicht* ihnen vielleicht nur von Hes. in den Mund gelegt.

c) **Tammuskult** v. 14 f. **14** בֵּית־יְהוָה ist hier in weiterm Sinne zu nehmen, nicht ausschliesslich das Tempelhaus, sondern den ganzen Tempelbezirk mit beiden Vorhöfen bezeichnend. Darnach ist das Thor des Jahwehauses, wohin Hes. jetzt gebracht wird, offenbar das äussere Nordthor und der Thoreingang vermutlich der innere. Dort sitzen „die Frauen", als ob sie uns schon bekannt wären. Aber es kann ja in der That nicht zweifelhaft sein, welcher Art sie sind, nachdem gesagt ist, wie die Männer es treiben. Sie gehen, wie gar nicht anders zu erwarten steht, ihrem Gotte nach. Als solcher wird Tammus genannt. Dieser Kult weist wohl auf babylonischen Einfluss hin. „Tammus ist ohne Zweifel identisch mit dem in der Höllenfahrt der Istar erwähnten Du-û-zu oder Du-mu-zu, ein nichtsemitischer Name, welcher Sohn des Lebens bedeutet. Er ist ursprünglich der Gott der Frühlingsvegetation, welche in seinem Monat Tammûz-Duuzu, d. i. Mitte Juni-Juli, hinstirbt und verschwindet. Dem entsprechend steigt Tammus hinab in die Unterwelt und wird auch speciell als Gott der Unterwelt gedacht. Im Monat Tammus brachte man dem Gotte Trankopfer dar und veranstaltete mit Hilfe von Klagemännern und Klageweibern eine Totenklage" (Nowack Arch. II § 114 S. 310). Die schon bei Hieronymus sich findende Zusammenstellung mit Adonis liegt auf der Hand. Vgl. die Realwörterbücher, Baudissin Studien z. sem. Rel. Gesch. 1, 35 300 f., ZDMG XVII 397 ff., Jensen Kosmologie der Babyl. 197 225 227 480 497, Jeremias Höllenfahrt der Istar 23.

d) **Der Sonnenkultus.** **16** Im Gegensatz zu בֵּית יְהוָה (v. 14) bezeichnet הֵיכַל־יְהוָה den Tempel im engern Sinne, d. h. das Tempelhaus. Vor diesem (פֶּתַח in weiterer Bedeutung, nicht strikt der Eingang, vgl. Jer 19 2), zwischen der Vorhalle und dem Brandopferaltar, also an geweihtester Stätte, stehen die Sonnenanbeter (l. מִשְׁתַּחֲוִים); und das Schlimmste ist, dass sie gegen Osten gewendet, dem Allerheiligsten den Rücken zuwenden müssen. Schon das כְּ in כְּעֶשְׂרִים וח' (LXX: zwanzig) hätte davon abhalten sollen, in den 25 die Vorsteher der 24 Priesterklassen mit dem Hohenpriester an der Spitze zu sehen (so wohl schon der Chronist II 36 14). Es ist nicht einmal sicher, dass die 25 Priester gewesen seien; im Gegenteil, der Ausdruck זְקֵנִים 9 6, wenn ursprünglich (s. z. St.),

scheint eher dagegen zu sprechen. Wir hätten hier dann (vgl. zu v. 6) einen positiven Beweis, dass in der vorexilischen Zeit im Gegensatz zu später und zu Hes.'s eigenem Verfassungsentwurf der innere Vorhof auch Laien offen stand. Auch der Sonnenkult kann auf babyl. Einfluss zurückgehen, wenn er nicht schon mit dem Baalskult zusammenhängt (vgl. NOWACK l. c. II § 114 S. 302). Wenn es übrigens richtig ist, dass Hes. hier nicht den falschen Gottesdienst der Vergangenheit im Auge hat, so ist gerade diese Notiz über den Sonnenkult dafür beweisend, wie mächtig der Rückschlag war, der auf Josias Reform erfolgte (vgl. II Reg 23 5 11).

e) **Der Gipfel des Götzendienstes 17 f.** Doch ist es Juda mit den Greueln, die sie im Heiligtume verüben, nicht genug (zu הֲנָקֵל vgl. STADE Gr. § 397 bβ), — das ganze Land erfüllen sie mit Frevel und reizen Gott. Wie? Siehe, den Reiserbüschel halten sie an ihre Nase — so übersetzt man gewöhnlich die letzten Worte von v. 17, und man sagt zur Erklärung, z. B. SMEND nach SPIEGELS Eran. Altertümern III 571, dass es bei den persischen Sonnenanbetern Sitte gewesen sei, den bareçma-Büschel an die Nase zu halten, d. h. einen Dattel-, Granaten- oder Tamariskenzweig, vermutlich um so nicht das Heilige mit dem unreinen Atem zu verunreinigen. Trotz allem Bestechlichen, das dieser Erklärung eignet, ist die Frage nicht zu unterdrücken, ob denn der erwähnte Brauch, der innerhalb der Sünde des Sonnenkultes doch nur ein Detail ist, wirklich vom Propheten für so schrecklich angesehen worden wäre, dass er die Sünde des Sonnenkultes daneben als etwas weniger Wesentliches taxiert hätte. Das ist so wenig wahrscheinlich, dass man bei näherm Zusehen durchaus veranlasst wird, nach einer andern Erklärung zu suchen. Als solche ist vielleicht die massoreth. Tradition nicht abzuweisen, welche אַפָּם als Tikkun sopherim (correctio scribarum) für אַפִּי ansieht. Es wäre dann זְמוֹרָה das männliche Glied (GES.-BUHL s. v. vgl. LEVY nhb. Wb. 1 544), und gemeint wäre ein unzüchtiger Kultus wie der Jes 57 8 gebrandmarkte (vgl. DUHM z. St.). Nach Jes 57 8 würde es sich um einen häuslichen Kult handeln, und das würde hier sehr gut passen, wo es heisst, dass man so weit gehe, das ganze Land (im Gegensatz zum Heiligtum = פֹּה) zu entweihen. Man ist dann auch der Gewaltsamkeit enthoben, den Satz כִּי מָלְאוּ־חָמָס als „falsche Glosse" zu streichen (GUNKEL a. a. O. 142). Dass es sich in der That um einen unzüchtigen Kult handle, dafür scheint uns auch die Verbindung mit 18 zu sprechen: „*So will auch ich handeln in heisser Glut*", spricht Jahwe; man denke nur an die Bedeutung des Stammwortes von חֵמָה: יָחַם Gen 30 38 f. 18ᵇ stösst sich mit 9 1 in so unangenehmer Weise, dass LXX mit der Weglassung dieses Halbverses wohl Recht haben dürfte (vgl. auch die textkr. Anm. bei KAUTZSCH).

2. Jerusalems Bestrafung Cap. 9—12.

a) **Tötung seiner Bewohner Cap. 9.** 1 Es verbindet sich mit der Vision die Audition: der Prophet hört den Ruf Gottes so laut, wie es der Furchtbarkeit der Situation angemessen ist. Die Worte קָרְבוּ פְּקֻדּוֹת הָעִיר sind verschiedener Deutung fähig. קָרְבוּ kann ebenso gut Perf. Kal als Impera. Pi. sein und als letzterer kann es wieder transitiv oder intransitiv stehen (vgl. 36 8). פְּקֻדּוֹת

kann sachliche Bedeutung haben (Heimsuchungen) oder persönliche (verordnete Mannschaft). Für die imperativische Fassung spräche, dass auch sonst Gottes Befehle mitgeteilt werden, ehe das von ihm herbeigeführte Geschehen berichtet wird. Dagegen könnte sprechen, dass der, an den Gottes Ruf hier ergeht, der Prophet selber ist; doch vgl. zu v. 5. Die älteste Übersetzung, LXX, hat die perfektische Fassung: es nahen sich die Heimsuchungen der Stadt. Aber dann steht das folgende וְאִישׁ gänzlich in der Luft, und man begreift, dass CORNILL (auch KAUTZSCH) es mit den folgenden Worten (l. מַשְׁחִיתוֹ) als Ableger von v. 2 streichen will. Aber diese Worte sind allgemein überliefert. Wenn wir sie beibehalten wollen, sehe ich kein anderes Mittel als פְּקֻדּוֹת doch persönlich zu nehmen = die, welche die Stadt heimsuchen; und das zieht schliesslich die imperativische Fassung nach sich: *kommt herbei, ihr Schergen der Stadt*. Wer sind diese Schergen? Darauf giebt **2** Antwort. Es sind sieben „Männer", von denen einer eine hervorragende Stellung unter ihnen einnimmt. Natürlich sind es Engel.

Schon der מַלְאַךְ יְהוָה, die irdische Erscheinungsform Jahwes und seine Vertretung bei dem Volke, hatte menschliche Gestalt (vgl. Jdc 13 6 10 f.). Beim Elohisten tritt an Stelle des Einen schon die Mehrheit (Gen 28 12 32 2). Die Siebenzahl findet sich zum ersten Male hier; bekanntlich ist sie eine besonders bedeutsame. Später giebt es sieben Erzengel (Tob 12 15 vgl. Apk Joh 4 5 8 2); jeder hat seinen eigenen Namen und seine besondere Funktion, wie denn eine Unterscheidung der Funktionen schon hier angedeutet ist. So ist denn unsere Stelle für die Geschichte der Engellehre wichtig. Ihre ganze Ausbildung aber steht in innerm Zusammenhang mit der Steigerung der Transcendenz Gottes. Je weniger der Einzelne nahe und unmittelbar mit Gott selber verkehrt, um so grösser wird die Rolle, welche die Mittelwesen spielen. „Ähnlich mehren sich im orientalischen Staat die Beamten, je mehr der Herrscher den Unterthanen seine Macht und seinen Abstand gegen die gewöhnlichen Menschen durch möglichst grosse Entfernung und einsame Abgeschlossenheit von dem Volk fühlbar machen will" (DUHM Theol. d. Proph. 260).

Was den siebenten auszeichnet, ist sein Kleid, die Linnen, womit auch später (Dan 10 5 12 6 f.) hohe himmlische Wesen bekleidet sind; sonst ist es der priesterliche Kleidungsstoff (vgl. zu 44 17–19); und während die sechs hammerartige Waffen tragen, hat er im Gürtel ein Schreibzeug, das er zum Zeichnen der Frommen in der Stadt braucht (v. 4); der Gedanke an das Lebensbuch (SMEND) spielt hier schwerlich mit. Noch heute trägt man im Orient das Schreibzeug im Gürtel mit sich (vgl. BENZINGER, Archäol. § 40 2). Das „obere" Nordthor, von welchem her die Männer kommen, ist wahrscheinlich das innere, d. h. identisch mit dem 8 3 5 genannten; denn es wird im alten Tempel nicht anders als in demjenigen Hes.'s gewesen sein, wonach der innere Vorhof höher lag als der äussere. Von Norden kommen die Engel, nicht weil Jahwe selber vom Norden gekommen wäre (vgl. zu 1 4), sondern wohl um anzudeuten, dass das Unglück, das sie bringen, von Norden her kommt. Der eherne Altar, an dessen Seite sie sich begeben, ist nicht der (8 16 wohl gemeinte) Brandopferaltar, der mitten vor dem Tempelhaus stand und den erst Ahas an Stelle des alten setzen liess, sondern eben dieser alte, salomonische, den derselbe König auf die Nordseite des neuen rücken liess (II Reg 16 14; umgekehrt W. R. SMITH Lectures[2] 486). **3** „Und die Herrlichkeit des Gottes Israels hatte sich vom

Kerub, auf dem sie gewesen war, zur Tempelschwelle hin erhoben". Daneben muss man 10 4 stellen: „die Herrlichkeit Jahwes aber erhob sich vom Kerub zur Tempelschwelle hin". Da zwischen hinein nichts gesagt ist, dass Jahwe seine Stellung verändert hätte, dazu auch nicht die mindeste Veranlassung sich bietet und es sich überdies für die göttliche Majestät schlecht schicken würde, ihre Lage in so kurzen Zwischenräumen wiederholt zu wechseln, so ist notwendig eine von beiden Stellen unrichtig. Cornill will 10 4 emendieren; aber das wird dort durch den Zusammenhang entschieden verboten (s. z. St.). Darnach scheint mir eine Änderung unserer Stelle unbedingt gefordert. Ich möchte in möglichster Anlehnung an den überlieferten Konsonantentext vorschlagen: וּכְ׳ אֱ׳ יְ׳ עַל־מַעֲלֵה דָרוֹם אֲשֶׁר הָיָה עֹלֶה אֶל־מִפְתַּן וגו *und die Herrlichkeit Jahwes befand sich auf dem südlichen Aufstieg, der zur Tempelschwelle hinaufführte* (עָלָה von einem Weg z. B. Jdc 20 31; zur Konstruktion vgl. z. B. Gen 1 6). Dass der göttliche Thronwagen wirklich südlich vom Tempelhause stand, sagt 10 3 ausdrücklich, und דָּרוֹם = Süden ist gerade in Hes.'s Tempelbeschreibung häufig. Dass es aber auch auf der Süd-, nicht blos der Ostseite einen מַעֲלָה (vgl. 40 31) gegeben habe, um zur Tempelschwelle emporzusteigen, hat durchaus nichts gegen sich. Hat sich der schon durch I Reg 6 8 notwendig gemachte südliche Aufstieg vielleicht der ganzen Südseite entlang gezogen? Es genügte vielleicht eine einzige Alteration des obigen Textes, um zu veranlassen, dass er dem graphisch verwandten 10 4 angeglichen wurde. Nach dieser Auffassung bezeichnet der כָּבוֹד hier die herrliche Gotteserscheinung im weitern Sinne (vgl. zu 3 23). 4 Das Zeichen (תָּו), welches der Engel auf die Stirn derer machen soll, die über die genannten Greuel „klagen und zagen" (אָנַח וְאָנַק), soll die Betreffenden natürlich vor dem blutigen Handwerk der Würgengel schützen (vgl. Ex 12 23). Diese Zeichen sind ursprünglich Stammzeichen, vielleicht Totemzeichen, zugleich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kulte aussprechend; wer es trägt, wird daran als Stamm- (resp. Kult-) genosse von den Stamm- (resp. Kult-) genossen erkannt und ist als solcher unverletzlich (vgl. Gen 4 15 und W. R. Smith Kinship and Marriage in Early Arabia 1885, 215; Stade ZATW. XIV 250—318, bes. 301). Hier ist der Ursprung des Ausdruckes zu suchen, dass die Erwählten „versiegelt" werden (Apk Joh 7 3 14 1). Später wurde z. B. von Origenes, Cyprian und Hieronymus die christliche Sitte des Kreuzschlagens aus unserer Stelle begründet. Vgl. das unechte Hippolytfragment z. St. (die griechischen christl. Schriftsteller I Hippolyt I 2 p. 194): „Die Beschneidung genügte nicht, sondern nunmehr hat er die Beschneidung für ungültig erklärt, und statt ihrer das Kreuzeszeichen eingeführt". Doch scheint תָּו ursprünglich das Zeichen überhaupt zu bedeuten, nur dass freilich das gewöhnlichste Zeichen von jeher offenbar das Kreuz war. Wohl zu beachten ist, dass Hes. der Gedanke unmöglich ist, es könnten Unschuldige mit den Schuldigen umkommen: ein jeder stirbt um seiner eigenen Sünde willen (3 19). 5 Auffällig ist בְּאָזְנַי, was fast allgemein ungenau übersetzt wird: *vor* statt *in meinen Ohren*. Jahwe erteilt den Befehl so, dass Hes. ihn im eigenen Ohr gesprochen hört; es ist der Zustand der Audition, da man Worte hört, die Andere nicht hören, vgl. I Kor 2 9. St. עַל l. mit Ķĕrē אֶל.

6 תַּהַרְגוּ לְמַשְׁחִית *schlagt tödlich drein zum Verderben* ist ein pleonastischer Ausdruck; aber so redet man im Zorne, die Worte häufend und, klarer Überlegung ohnmächtig, die Ausdrücke abschwächend. Wenn die Würgengel am Heiligtum beginnen sollen, so heisst das, dass sie auf der Stelle anzufangen haben, wo sie stehen: so wenig erleidet das Gericht mehr einen Verzug; und namentlich: so unbarmherzig ergeht es, dass nicht einmal des heiligen Ortes, wo man sonst vor dem Blutbade sichern Schutz zu suchen pflegt, geschont wird. Zuerst büssen die 8 16 Genannten, die vor dem Tempelhaus stehen (בַּיִת hier im engern Sinne). Neu ist, dass sie זְקֵנִים genannt werden; doch ist es störend, dass das Wort hier in übertragenem Sinne steht im Gegensatz zu זָקֵן im eigentlichen zu Anfang des Verses. Es ist vielleicht richtig, wenn es Cornill, übrigens auf Gründe der Überlieferung sich stützend, als Glosse streicht, die fälschlich aus 8 11 herrühre. **7** Für den heiligen Ort bedeutet natürlich das Vergiessen von Menschenblut die grösste Entweihung; aber der Gipfel der Tragik ist, dass Jahwe die Entweihung seines Heiligtumes selber anordnet. Nach LXX ist הַחֲצֵרוֹת in הַחוּצוֹת zu verwandeln (Cornill, Kautzsch, Toy) *die Gassen.* בַּיִת dürfen wir schwerlich in anderm Sinne als eben v. 6 fassen, d. h. im engern: es ist schon eine Entweihung des Tempelhauses, wenn vor ihm Blut fliesst. In 7ᵇ streiche וְיָצְאוּ und l. וְהַכּוּ, *gehet aus und schlaget in der Stadt* (LXX: ἐκπορευόμενοι καὶ κόπτετε; Cornill צְאוּ וַיֵּצְאוּ וַיַּכּוּ ב'). **8** וְנֵאשֲׁאַר ist eine monströse Mischform aus Part. und 1. Sing. Imperf. Niph. (vgl. Hitzig z. St.); übrigens ist es mit אֲנִי (in LXX und andern Versionen fehlend) wohl als Glosse in den Text gedrungen, in welcher ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden sollte, was nicht misszuverstehen war, dass Hes. selbst dem allgemeinen Blutbade entging. שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל = Jerusalem, der prophetische Ausdruck für den die Katastrophe überlebenden Kern des Volkes, an den sich alle Hoffnung auf die Zukunft knüpfte (sein Ursprung vielleicht I Reg 19 18). Will denn Gott auch ihn austilgen? Die Stimmung, die aus diesen Worten des Propheten spricht, und die den Schmerz über das Schicksal Israels atmet, ist bei Hes. nicht häufig (vgl. 11 13), während sie bei Jeremia das Gewöhnliche war. Kalt steht sonst Hes. seinem Volk gegenüber, nur verstandes- nicht gefühlsmässig sein Unglück beurteilend. Doch zeigt gerade unsere Stelle, dass man diesen Satz nicht auf die Spitze treiben darf. **9** Die Antwort aber, die Hes. auf solche Regungen immer wieder hört, ist die unerbittliche Wahrheit von Israels Sünde. Als solche erscheinen einmal Blutvergiessen (Bär-Delitzsch nehmen einigen Handschriften und ältesten Drucken entsprechend חָמָס st. דָּמִים in den Text auf), sodann Rechtsbeugung (מֻטֶּה). Dies zweite fällt nach dem ersten einigermassen ab, aber vielleicht folgt hier Hes. den thatsächlichen Verhältnissen, und da muss es denn wirklich, aus den stets wiederholten Vorwürfen des Propheten zu schliessen, im städtischen Gerichte in höchstem Grade parteiisch zugegangen sein zu Ungunsten der Armen und Machtlosen. Von Blutvergiessen sind uns keine direkten Beispiele bekannt. Wenn LXX ἀδικίας (womit sie sowohl חָמָס als מֻטֶּה wiedergeben kann) καὶ ἀκαθαρσίας übersetzt, so hat sie מֻטֶּה zu טֻמְאָה verlesen oder beides nebeneinander als Varianten vorvorgefunden. Zu 9ᵇ vgl. zu 8 12. **10** Zur straffen Vergeltungslehre vgl.

Bem. 2 zu 3 16–21. Zum Ausdruck vgl. zu 33 4. **11** Zur Ausführung des göttlichen Willens braucht es nicht mehr Zeit als zu seiner Kundgebung. Dabei geht es zu wie in einem wohlgeordneten Heere (vgl. übrigens die Vorstellung vom Engelsheer Jahwes Jos 5 14). Jahwe ist der oberste Befehlshaber; der ihm unterstellte Oberste (vgl. שַׂר־צְבָא־יְהוָה l. c.) bringt ihm Rapport. In ausserordentlich geschickter Weise hat Hes. für den Leser das blutige Geschäft gleichsam hinter der Scene vollbringen lassen, während wir durch den göttlichen Dialog, der sich im Vordergrunde abspielt, ganz genau darüber unterrichtet sind, was vor sich geht.

b) **Einäscherung der Stadt — zugleich wiederholte Beschreibung des göttlichen Thronwagens Cap. 10.** **1** sprengt den Zusammenhang zwischen 9 11 und 10 2 in einer Weise, dass die einzig erträgliche Remedur die Streichung des ganzen Verses ist (Cornill). Zudem steht er fast wörtlich 1 26. Er wurde wohl als Glosse an den Rand geschrieben, indem ein Leser das Bedürfnis fühlte, sich die Situation zu vergegenwärtigen, vielleicht namentlich den Ausgleich zwischen 9 3 und 10 4 herzustellen. Übrigens wäre der Text an einigen Stellen zu berichtigen: עַל st. אֶל; כְּמַרְאֵה scheint an falsche Stelle geraten vor דְּמוּת st. vor אֶבֶן (dann nicht כְּאֶבֶן) oder ist überhaupt zu streichen. (In LXX fehlend). **2** Kaum hat der Engel über die Ausführung des ersten Gottesbefehles berichtet, so ergeht ein neuer an ihn. Str. das zweite וַיֹּאמֶר (LXX). Zu כְּרוּב s. die Bemerkung am Schlusse. LXX liest schon das erste Mal den Plural (vgl. v. 7); aber v. 4 (LXX freilich wieder den Plural) scheint zu beweisen, dass der kollektive Gebrauch möglich ist, und er ist hier um so wahrscheinlicher, als das danebenstehende גַּלְגַּל sicher kollektiv steht (vgl. v. 13). Dass die Räder hier unter den Keruben sind, nicht neben ihnen wie 1 15 hat natürlich nichts zu sagen; denn die חַיּוֹת berühren den Boden nicht sondern sind schwebend (daher die Flügel), und so stehen die Räder wirklich tiefer als sie. Der Engel kann feurige Kohlen in seine Hände nehmen, weil er übersinnliche Realität hat. Der Saraph in der Jesajavision hatte sich einer Zange bedient, um eine Kohle vom Altar zu nehmen (Jes 6 6). „Die naive Religion vermenschlicht, die spätere Theologie strebt nach Entmenschlichung“ (Duhm z. St.). Was es mit diesen Kohlen auf sich hat, wissen wir aus 1 13. Der Gedanke, dass feurige Kohlen auf die Stadt gestreut werden sollen, erinnert natürlich an die Sodomsgeschichte. Es ist übrigens bezeichnend, dass bei Jesaja die Kohle vom Altar dazu dient, den Propheten auszusöhnen, hier dagegen die Kohlen auf die Stadt fallen sollen, um sie zu vernichten. Mit Recht bemerkt dazu Duhm (Theol. d. Proph. 260): „Wenn die alte Kirche die Kerubim als Zorneswesen den Seraphim als Liebeswesen gegenüberstellt, so ist das zwar eine ungehörige Dogmatisierung, beruht aber auf einem richtigen Gefühl von dem Unterschied zwischen der Gottesidee Jesajas und Hesekiels“. **3** L. בְּבֹאוֹ. Die rechte Seite des Tempels ist natürlich die südliche. Warum die Keruben hier stehen? Ewald meint, weil der Süden der Ort des Feuers und des Todes sei, wie der indische Jamat dort wohne und von dort komme. Das müsste aber für das AT belegt werden können. Der göttliche Thronwagen steht wohl südlich (übrigens nach unsrer Lesung 9 3 unmittelbar am Tempelhause an und zwar

etwa vor der Säulenhalle), weil Gott von hier aus das 9 7 befohlene Blutbad in der südlich vom Tempel gelegenen Stadt beobachten kann. Die Wolke erfüllt den Vorhof; sie ist bekanntlich das Zeichen der göttlichen Gegenwart; insonderheit aber werden die Keruben mit ihr in Verbindung gebracht (vgl. zu 1 13 und die allg. Bemerkungen zu Cap. 1). 4 macht keine Schwierigkeit mehr, nachdem wir 9 3, das mit diesem Verse unverträglich ist, geändert haben (s. z. St.). Dass dagegen hier nicht geändert werden darf, wie z. B. Cornill thut, d. h. dass hier wirklich eine Veränderung in der Stellung Jahwes eintritt, beweist unwiderleglich die sich verändernde Lage der Wolke. Zudem liegt hier auch ein Grund auf der Hand, warum Jahwe sich veranlasst sieht, den Kerubwagen zu verlassen. Es verträgt sich einfach nicht mit seiner Majestät, dass er darauf bleibe, während der Engel zwischen die Räder tritt, um eine Kohle hervorzuholen; der Engel müsste sie ja unter Jahwes Füssen wegnehmen! Dass כְּרוּב hier (wie schon 9 3 nach seiner traditionellen Auslegung) auf einmal die Kerubim im Allerheiligsten bezeichne, hätte D. H. Müller (Ezechielstudien 25 f. 29) nicht wieder auffrischen sollen. So lange sich Jahwe auf dem Thronwagen befand, war der innere Vorhof von der Wolke bedeckt; im Augenblick, wo er ihn verlässt und auf die Schwelle des Tempelhauses tritt, erfüllt sich dieses (בַּיִת im engern Sinne wie 9 6 f.) mit der Wolke und folgerichtig breitet sich jetzt über den Vorhof der Feuerglanz, der sie rings umgiebt (s. zu 1 4). 5 möchte Cornill trotz der guten Überlieferung streichen. Sein Hauptgrund ist der angebliche Widerspruch zu 1 24, wonach die Flügel der Keruben nur rauschen, wenn sie sich bewegen, während sie sonst schlaff herunterhängen. Es ist aber doch leicht vorstellbar, dass Jahwes Absteigen vom Throne von einem (einmaligen) Flügelschlag der Kerube begleitet wird. Und es ist des Weitern zu nüchtern, ausrechnen zu wollen, dass, wenn der Flügelschlag wie ein Donnerrollen war, dazu die Angabe, er sei bis zum äussern Vorhof gehört worden, nicht stimme. Übrigens geht es nicht an, auf den salomonischen Tempel die Vorhofmasse des hesekielischen ohne Weiteres übertragen zu wollen. Der Prophet braucht aber nicht selbst in den äussern Vorhof zurückgewichen zu sein. Man beachte übrigens die Verbindung des Donners (דִּבֵּר אֵל־שַׁדַּי) mit dem Flügelschlag der Kerube; das spricht für die Personifikation der Wetterwolke als Kerub (s. die Bem. über die Kerube hinter v. 20). Die Verbindung אֵל־שַׁדַּי ausser hier blos noch in P (Gen 43 14 von R eingesetzt). **6** הָאוֹפָן, der Prophet sieht, an welches der vier Räder der Engel hinantritt; daher der Artikel. 7 Gottes Befehl an den Engel lautete dahin, zwischen die Räder zu gehen und dazwischen heraus Feuer zu holen (v. 2 6). Die Funktion der Keruben ihrerseits ging bisher darin auf, organische Träger am göttlichen Thronwagen zu sein. Beides lässt es sehr seltsam erscheinen, dass nun plötzlich einer der Kerube dem Engel die Feuerkohle hervorholen soll. Nun fehlt aber gerade das entscheidende הַכְּרוּב in B, und so scheint es selbstverständlich, dass es zu streichen ist. Aber die Schwierigkeit ist dann, dass diese Streichung notwendig verlangt, auch die allgemein überlieferten Worte וַיִּתֵּן־הַבַּדִּים sowie den ganzen Vers 8 als Interpolation auszuscheiden. Darnach vermag ich nicht mehr als die Möglichkeit zuzugestehen, dass hier die Hand

eines Spätern thätig gewesen sei, der unsere Stelle im Anschluss an Jes 6 6 überarbeitet habe. Zu 8 vgl. 1 8.

9—17 folgt die wiederholte Schilderung des Thronwagens. Zur Auslegung muss durchaus auf die Erklärung von Cap. 1 hingewiesen werden. Über die Verse im Allgemeinen s. am Schlusse.

9 f. vgl. 1 15 f. 11 vgl. 1 17. Nach LXX l. st. אַחֲרָיו: אֶחָד (vgl. Hitzig) *dahin, wohin eines* (הָרֹאשׁ wie I Sam 13 17 f.) *die Richtung einschlug, gingen sie.* 12 erregt die stärksten Bedenken. Während 1 18 nur von den Rädern gesagt war, dass sie mit Augen bedeckt gewesen seien, sollen es hier die Kerube auch sein; ist das an sich schon ein ärgerlicher Widerspruch, so ist ganz unerträglich, wie Räder und Kerube durcheinander geworfen würden: גַּבֵּיהֶם (vgl. 1 18) kann blos von den Rädern gesagt sein; denn von Menschen wird es in unedler Bedeutung gebraucht: „Buckel" (vgl. Ges.-Buhl); wie kommt es dann zwischen בְּשָׂרָם und וִידֵיהֶם? Aber בְּשָׂרָם ist hier auch ein sonderbarer Ausdruck, und was soll sein Suffix, da im vorigen Verse doch eben von den Rädern die Rede war. Streichen, was unbequem ist, hat die gesamte Textüberlieferung gegen sich; nur וְכָל־בְּשָׂרָם fehlt in LXX. Ich meine, der Schlüssel dieser verzweifelten Stelle liege in I Reg 7 33 f. Nach jener Stelle schlage ich hier vor וְכָל־חִשֻּׁרֵיהֶם וְגַבֵּיהֶם וִידוֹתֵיהֶם (oder וִידוֹתָם) וְכִתְפוֹת הַפִּנּוֹת, *und alle ihre Naben und ihre Felgen und ihre Halter und die Schulterstücke der Ecken waren rings voller Augen.* Zur Korrektur der beiden letzten Worte bemerke ich noch, dass Pesch. alae rotarum übersetzt, also וְכַנְפוֹת הָאֹפַנִּים. Die Nennung der einzelnen Teile des Rades würde durchaus dem entsprechen, dass Hes. auch sonst mit seiner Detailkenntnis nicht hinter dem Berge hält. Diese Emendation dürfte aber, wenn sie das Richtige treffen sollte, nach einer Seite hin noch besonders interessant sein. I Reg 7 33 f. gehört der Beschreibung der zehn fahrbaren Wasserbecken an. Wir haben aber aus völlig andern Gründen in unsern Schlussbemerkungen zu Cap. 1 die Frage aufgeworfen, ob ihre Konstruktion Hes. nicht bei seiner Beschreibung des Thronwagens vorgeschwebt haben sollte. Sollten wir hier dafür eine Bestätigung finden? Es brauchte von dem von uns als ursprünglich vorgeschlagenen Texte blos das seltene erste Wort zu verderben, so lässt sich die Beziehung der folgenden auf die Kerube von selbst erklären. Es meinten dann wohl einige Abschreiber im Verdorbenen ein בְּשָׂרָם zu entdecken (massor. Text), während andere es ganz wegliessen (LXX). Unmöglich sind die beiden letzten Worte des Verses nebeneinander. Entweder hat man das zweite als Glosse zu streichen oder nach LXX zu lesen: לְאַרְבַּעַת הָאוֹפַנִּים. 13 bringt die Harmonisierung mit v. 2 6, wo Jahwe die Räder גַּלְגַּל (= Sturmwind) genannt hat, während Hes. nur immer von אוֹפַנִּים spricht. Zu בְּאָזְנָי vgl. zu 9 5. 14 hat den Exegeten viel Kopfzerbrechen gemacht. Natürlich enthält der Vers eine Aussage über die Kerube; aber die sind im Vorigen nicht genannt; man müsste sie also dem Sinne nach zu לְאֶחָד ergänzen. Doch das ist das Wenigste. Es ist zuzugeben, dass hier eine Beschreibung der Gesichter absolut nicht hinpasst; ja sie zerreisst sogar den Zusammenhang. Und nun פְּנֵי־הָאֶחָד, פְּנֵי הַשֵּׁנִי kann trotz Jer 28 1 blos heissen: das Gesicht des ersten, des zweiten. Wäre die Meinung, dass die vier Gesichter nicht je einem Wesen

eignen wie 1 10, sondern sich auf vier verteilen? Doch dem widerspricht 14a. Man hat sich mit der höchst künstlichen Annahme geholfen, der Prophet stehe so, dass er von einem jeden Wesen ein Gesicht (und zwar von einem jeden ein anderes) zu sehen bekomme; und darnach beschreibe er sie hier auch in anderer Reihenfolge als 1 10 (vgl. z. B. Davidson z. St., D. H. Müller Ez.-Studien 20—23). Aber warum plötzlich der Kerubskopf statt des Stierkopfes? Sind beide identisch? Das wäre erst zu beweisen. Und wenn das auch der Fall wäre, wäre damit die Änderung noch nicht erklärt. D. H. Müller (Ez.-Studien 20 f. 28) meint, Hes. suche in der zweiten Phase der Vision seine frühere Darstellung, die im Volke Anstoss und in seiner Seele Beunruhigung hervorgerufen habe, zu korrigieren; es hätte nämlich vor Allem die Nennung des Stieres (1 10) wegen des verpönten Stier- und Kälberdienstes Ärgernis erregt. Dem ist entgegenzuhalten: Wenn je daran jemand Anstoss genommen hätte, so wäre es sicher nicht Hes.'s Umgebung, sondern in allererster Linie Hes. selbst gewesen, der in solchen Dingen peinlich feinfühlig war, d. h. aber, er hätte schon ein erstes Mal den Stier nicht genannt. Ein wahrscheinlicherer Grund scheint Müllers Rezensenten, E. König (Th. Litteraturblatt, 1895 Spalte 529—532), dass der Prophet bei Verlängerung seines babylonischen Aufenthaltes genauer mit den geflügelten Stier- und Löwenkolossen bekannt geworden sei, die als Wächter vor den Tempelthoren Babyloniens lagen. Aber dieser Grund fiele viel eher ins Gewicht, wenn zwischen Cap. 1 und 10 ein grösserer Zwischenraum läge als blos etwas über ein Jahr, während Cap. 1 doch nach schon fünfjährigem Aufenthalt auf babylonischem Boden verfasst ist. Zudem sind nachweislich die assyrisch-babylonischen Kerube gerade nicht stierköpfig. Lässt sich also für Hes. kein Grund ausfindig machen, warum er an Stelle des Stiergesichtes das Kerubsgesicht genannt hätte, gegen welche Änderung auch v. 22 spricht, so kommt es sehr gelegen, dass LXX (B) den ganzen Vers auslässt. Wir vermögen darin in der That blos eine Glosse zu sehen. Aber wie kommt dann der Glossator auf פְּנֵי־הַכְּרוּב? Die traditionelle Auffassung (vgl. Kliefoth, Schröder, Keil) wird recht haben, dass הַכְּרוּב (beachte den Artikel) sich auf den v. 7 genannten Kerub beziehe (ob jene Stelle selbst schon glossiert sei, thut hier nichts zur Sache). Es scheint dann der Glossator der irrigen Meinung gewesen zu sein, es handle sich v. 7 um ein von den andern verschiedenes Wesen, das auch sein besonderes Gesicht gehabt haben müsse. **15** bietet wieder einen schweren Anstoss, indem die erste Vershälfte v. 19, die zweite v. 20 in unerträglicher Weise antecipiert, und in keinem Falle ist וַיֵּרֹמּוּ (Niph. von רום mit abnormer Punktation wie von einer Form ע״ע, vgl. Stade Gr. § 533bγA.) hier am Platze; denn richtig bemerkt Hitzig: „Die Verse 16 17 sagen nicht aus, was die Räder eben jetzt thaten, sondern was sie zu thun pflegten, was Hes. schon Cap. 1 ff. und von Cap. 8 an seither wahrnahm und wahrnehmen musste“. Dagegen begreift sich sehr leicht, wie ein Glossator durch das missverstandene וּבְלֶכֶת v. 16 dazu veranlasst werden konnte, die ausdrückliche Bemerkung einzuschieben, die Kerube hätten sich zuerst erheben müssen. Und weiter konnte er oder ein Späterer, da Hes. eben erst die neue Bezeichnung גַּלְגַּל mit der alten (אוֹפַנִּים) ausgeglichen hatte, diese Stelle für die

richtige halten, um gleich auch die Identität der כְּרוּבִים mit der Cap. 1 gebrauchten Bezeichnung nach Hes.'s eigenen Worten (v. 20) auszudrücken. **16** f. vgl. zu 1 19–21. St. אוֹתָם l. אִתָּם. Zum intransitiven Inf. רוּם vgl. STADE Gr. § 619 f, wenn die Punktation richtig ist.

Neuere Kritiker (CORNILL, und auf ihn verweisend KAUTZSCH) haben an der wiederholten Beschreibung des göttlichen Thronwagens (v. 9–17) Anstoss genommen und sie als nachträgliche Zuthat ausgeschieden. Es sind wesentlich zwei Gründe, die CORNILL geltend macht. Einmal hält er eine Wiederholung der Cap. 1 gegebenen ausführlichen Beschreibung, die nichts Neues herzubringe, für „mindestens überflüssig". Das ist ihm ohne Weiteres zuzugeben; aber wenn man bei Hes. streichen wollte, was „überflüssig" ist, so hätten z. B. Ausführungen wie 3 17–21 Cap. 18 und 33 1–20 oder 4 10 f. 16 und 12 17–20 auch keinen Raum nebeneinander. Wiederaufnahmen sind bei Hes. nichts Seltenes (vgl. den Abschnitt „Entwürfe und Ausführung" in MÜLLERS Ez.-Studien 34–48). Es bleibt sogar die Möglichkeit offen, in der Verschiedenheit einzelner Entwürfe über ein gleiches Thema eine Spur zu finden, dass Hes. nicht mehr dazu gekommen sei, sein Buch einer völlig abschliessenden Revision zu unterziehen (vgl. zu 7 1–9). CORNILL weist ferner auf einige Differenzen hin, welche zwischen der Schilderung in unsern Versen und derjenigen in Cap. 1 bestehen, wie z. B. dass dort regelmässig הִנָּשֵׂא stehe, hier dagegen רוּם, dass es dort (1 16) כְּעֵין תַּרְשִׁישׁ heisse, hier (10 9) כְּעֵין אֶבֶן תַּרְשִׁישׁ (!) u. s. w. Gerade dieses Argument aber lässt sich ebenso leicht im entgegengesetzten Sinne verwenden; denn schliesslich hat ja doch der Autor selbst seinem eigenen Werke gegenüber die grösste Freiheit, während es gerade Sache der Epigonen und der Schüler ist, seinem Stile bis ins Kleine und ins Kleinste hinein nachzuhängen. Es lassen sich aber auch m. E. positive Gründe gegen das Recht der Ausscheidung von v. 9–17 anführen. Wenn v. 8 wirklich als Interpolation zu streichen ist, so würden bei Auslassung von 9–17 zwei וַיֵּצֵא unmittelbar auf einander folgen, was unerträglich wäre. Aber vor Allem scheinen mir innere Gründe für die Ursprünglichkeit der in Frage stehenden Verse zu sprechen. Jahwe steht im Begriffe sein Heiligtum zu verlassen. Ist es nicht ein feiner Zug, dass der Prophet die kurze Spanne Zeit vor Jahwes Abzug noch dazu benutzt, sich in seine herrliche Erscheinung so tief als möglich zu versenken, als könnte er sich am Anblick des Scheidenden gar nicht genug thun? Und zugleich verrät es geradezu ein schriftstellerisches Geschick, dass Hes. die Zeit, welche die blutige Verrichtung des Engels in Anspruch nimmt, mit der Betrachtung von Jahwes Erscheinung ausfüllt; ähnlich wie 9 11 hat er damit ein glückliches Mittel gefunden, das Grausame sich gewissermassen hinter der Scene abspielen zu lassen. Ich glaube daher, dass es kein Gefallen ist, den man dem Schriftsteller erweist, wenn man v. 9–17 streichen will. Besonders dürftig aber erscheint mir endlich, was CORNILL als „Veranlassung" zur Einschaltung angiebt. Den Schlüssel dazu nämlich meint er zu finden in v. 20–22, wo Hes. sagt: וָאֵדַע כִּי כְרוּבִים הֵמָּה; „dies schien eine vorhergehende genauere Schilderung der Cherubim zu fordern". Wenn eine solche die v. 9–17 nur enthielten! Aber das Hauptgewicht der Beschreibung fällt durchaus auf die Räder; über die Kerube wird nur berichtet, sofern sie mit den Rädern in wunderbarer Harmonie sind. Damit aber wird gerade das Folgende, wo der Kerubwagen sich zum entscheidenden Abzug Jahwes aus dem Tempel in Bewegung setzt, besonders gut vorbereitet. Somit erscheint uns der Abschnitt v. 9–17 nichts weniger als „völlig müssig".

18 Jahwe kann den Thronwagen wieder besteigen, da inzwischen der Engel die feurigen Kohlen darunter hervorgeholt hat (vgl. zu v. 4). Im Grunde ist freilich, dass Jahwe ab- und aufsteigen muss, um dem Engel den Zugang zwischen die Kerube zu ermöglichen, mit seiner göttlichen Majestät nicht besser verträglich, als wenn er auf dem Thronwagen geblieben wäre. Aber Hes. scheint diesen Widerspruch nicht bemerkt zu haben. Der כְּבוֹד יְהוָה steht hier im engern Sinne (vgl. zu 1 28). **19** Das Erheben der Flügel ist Zeichen der beginnenden Bewegung; während des Stillstandes waren sie schlaff herunter-

gehangen (1 24). Zu לְעֻמָּתָם s. zu 1 20. Durch das Ostthor verlässt Jahwe den Tempel; das ist einfach der gerade Weg, da die Thür des Tempelhauses gegen Osten geht. Aber am Ostthor macht Jahwe noch einmal Halt (s. zu 11 22). St. יַעֲמֹד l. יַעַמְדוּ (LXX Pesch.). **20** Woran erkennt Hes., dass die Wesen Kerube sind? Da wir 9 3 geändert und 10 1 ausgeschieden haben, finden wir den Ausdruck Kerub zuerst 10 2 und zwar in Jahwes Munde; d. h. aber, dass Hes. es von Jahwe selbst erfährt. Doch diese Auskunft würde blos dann vollständig befriedigen, wenn wir annehmen wollten, dass die Worte der beschriebenen Audition wirklich die unmittelbare Wiedergabe der Worte wären, welche der Prophet im Moment der erlebten Audition vernommen hat. Aber diese sind ἄρρητα (II Kor 12 4), und wir sind von vorn herein geneigt, für den Ausdruck im Einzelnen den Propheten selbst verantwortlich zu machen (vgl. die Bem. zu Cap. 1). Warum hat er dann aber nicht schon Cap. 1 die Wesen Kerube genannt? Es ist wohl kaum ein Zufall, dass er ihnen diesen Namen erst giebt im Augenblicke, da Jahwe daran ist, den Tempel zu verlassen. Er denkt dabei doch wohl an die Kerube im Tempel, die bisher Jahwes Gegenwart darin verbürgten. Mit der Zerstörung des Tempels müssen nun leicht begreiflicher Weise nicht blos Jahwes Thron und Altar mobil gemacht werden (s. die Bem. zu Cap. 1), sondern es muss auch an Stelle der Vorstellung von den unbeweglichen Keruben im Debir die Vorstellung der beweglichen treten, welche Jahwe durch die Lüfte fahren.

Die Kerubsvorstellung überhaupt gehört zum mythologischen Gut, das die Israeliten mit andern Völkern des Altertums und zwar nicht blos semitischen gemein haben. Eine genaue Bestimmung dessen, was die Kerube für Israel bedeuteten, wird dadurch erschwert, dass verschiedene Vorstellungen von ihnen im Umlauf waren und wir nicht mehr beweisen können, welche als die älteste anzusehen ist. Auf Grund der obigen Erklärung aber möchte ich im Gegensatz zu der allgemein herrschenden Auffassung fast vermuten, dass es für Israel die gewesen sei, wonach die Kerube Hüter des Heiligtums sind, also an einem bestimmten Orte wohnen, dass es dagegen gerade Hes. gewesen sei, der diese Kerubsvorstellung für israelitisches Denken umgebildet habe in diejenige der beweglichen Wesen, die Träger der Gottheit sind. Deutlich ist wenigstens so viel, dass die Kerube im AT diese beiden von einander unterschiedenen Funktionen haben. Hüter der göttlichen Wohnstätte sind sie, ausser wo von den Tempelkeruben die Rede ist, Gen 3 24, und Hes. kennt sie selber noch als solche (ausser 41 18 20 28 14 16). Man vergleicht mit ihnen einerseits die Greifen (γρύπες = כְּרוּב, assyr. kurûbu) bei den Griechen, geflügelte, mit Löwenklauen, Adlerschnäbeln und flammenden Augen ausgestattete Wesen, welche das Gold im Norden bewachen (Herodot III 116 IV 13 27), andererseits eine geflügelte Stiergottheit, welche am Eingang assyrischer und babylonischer Paläste die Wächterstelle einnimmt und Kirubu heissen soll. Eine Greifgestalt ist auch Hüterin eines ägyptischen Grabes (L. Stern, Fleischers Zschr. f. d. gebildete Welt V 1884, 299). Träger der Gottheit dagegen sind die Kerube ausser hier noch Ps 18 11 = II Sam 22 11 (Singul.), welche Stelle also nach unserer Auffassung jünger wäre als Hes. Mit ihnen vergleicht man den vierfüssigen Vogel (τετρασκελὴς οἰωνός), der bei Äschylus (Prometh. 395) den Okeanos durch den Äther trägt, und den hellstrahlenden Wundervogel Garuda der Inder, das schnelle Reittier Wischnus. Die merkwürdigste Parallele aber scheint mir, was Damis bei Philostratus (Vita Apoll. Tyan. III 48) von den indischen Greifen sagt. Da sie nämlich der Sonne heilig seien, so stellten indische Maler den Helios auf einem Viergespann von Greifen dar.

Die beiden genannten Funktionen lassen sich ohne Schwierigkeit daraus ableiten,

dass die Kerube ursprünglich Personifikation der Wetterwolke gewesen sein dürften (vgl. noch Ps 18 11); denn die Wolke hüllt die Gottheit ein, um ihren Ort unzugänglich zu machen (vgl. Ex 24 15 ff. Thr 3 44 Hi 22 14 Ps 97 2), während sie andererseits die Gottheit trägt (Jes 19 1 Ps 104 3). Es ist denn auch augenfällig, in wie nahe Beziehung zur Wetterwolke Hes. die Kerube bringt: Ihr Flügelschlag erzeugt den Donner (1 24 10 5) und zwischen ihnen entladen sich die Blitze (1 13 vgl. noch die Wolke 10 3 f.). Abgesehen von dem oben Genannten scheint nun Hes. die Kerubsvorstellung selbständig dahin weitergebildet zu haben, dass er die Kerube dem menschlichen Wesen annähert, ihnen jedoch je vier Gesichter (die Beschränkung auf zwei 41 18 erklärt sich daraus, dass sich Hes. eine Darstellung der drei Dimensionen in einer Ebene nicht denken kann), vier Hände und vier Flügel zuteilt. Der tierische Typus tritt in der Folgezeit noch vollends zurück (Buch Henoch, Apk).

21 f. fügen zu der uns bekannten Beschreibung (vgl. 1 6 8 10 12) nichts Neues hinzu. Verderbt sind in v. 22 die Worte: מַרְאֵיהֶם וְאוֹתָם, „ihr Aussehen und sie [selbst].“ Cornills וְהֵמָּה (LXX) lässt allerdings alle Anstösse schwinden, aber erklärt den überlieferten Text nicht. Ich möchte in dem unmöglichen וְאוֹתָם ein בְּצֵאתָם vermuten; eine Bestätigung möchte ich darin finden, dass in v. 19 ein בְּצֵאתָם versprengt ist, wo es wahrscheinlich nicht hingehört (von Cornill u. Kautzsch gestrichen); wir würden so den brauchbaren Sinn erhalten: *ihr Aussehen war bei ihrem Abzug: es ging ein jedes gerade vor sich hin.*

c) **Jahwes Abzug unter Drohung und Verheissung Cap. 11.** 1 An den Ort, wo Jahwe eben (10 19) Halt gemacht hat, d. h. an das äussere Ostthor, wird Hes. im Geiste (vgl. zu 3 12 8 3) gebracht. Dort findet er eine 25köpfige Versammlung (nicht die gleichen 25 wie 8 16), die offenbar Sitzung hält. Dass dies hier nicht am Stadtthor, sondern im Tempelthor stattfindet, wird auf das thatsächliche Vorkommen einer solchen Praxis hindeuten. Ebensowenig ist 25 eine zufällige oder blos runde Zahl (so LXX mit ihrem ὡς); vielmehr hat man sich wohl zu denken, dass es in Wirklichkeit ein Rats-Kollegium von so viel Mitgliedern gab. Aus den übrigen treten zwei hervor, deren Namen vermutlich den Exulanten nicht minder bekannt waren als Hes. selbst, darunter Jaasanja, der von dem gleichnamigen 8 11 zu unterscheiden ist. Ihr Titel lässt vielleicht auf den Rang aller Andern schliessen.

Die Frage ist nicht zu unterdrücken, wie es komme, dass Hes. nach dem allgemeinen Blutbad (Cap. 9) und der Einäscherung der Stadt (Cap 10) noch 25 Männer im Tempelthor vorfinden könne (vgl. auch, dass die Bewohner Jerusalems sich über den Besitz des ihnen zu Teil gewordenen Landes freuen v. 15). Sie ist aber auch nicht anders zu lösen, als dass hier einfach ein Widerspruch zugegeben werden muss, indem 11 1–21 einen andern Zeitpunkt voraussetzt als das unmittelbar Vorhergehende. Es sieht so aus, als sei 11 1–21, das durchaus ein selbständiges Stück sein könnte, erst nachträglich in den ganzen Zusammenhang 9 1—11 25 eingeschoben worden, der ohne dieses Stück wie aus einem Gusse wäre. Die Darstellung in diesen Versen zeigt sich auch durch den geschichtlichen Verlauf beeinflusst (11 10) und auffällig ist hier namentlich die Verheissung. Es ist aber nicht daran zu denken, diese Verse darum Hes. abzusprechen; nicht nur dass ihre Sprache die seine ist, ihr Inhalt, bes. v. 13 trägt durchaus originalen Charakter. Ja, Hes. mag selber dieses Stück hier eingeschaltet haben, weil er sich nicht genug thun konnte, den Abzug Jahwes aus Jerusalem durch die Schuld seiner Einwohner zu motivieren, und er andererseits doch wieder das Bedürfnis fühlen mochte, einen Anknüpfungspunkt für das zu schaffen, was er Cap. 43 mitzuteilen hatte. Dieser Einschub mag es veranlasst haben,

dass Jahwe am Eingang des östlichen Tempelthores, wo 11 1–21 spielt, aufgehalten wird; anders liesse sich gar nicht absehen, was dieser Aufenthalt sollte. Die Folge davon ist, dass die Kerube zugleich mit den Rädern sich zweimal in Bewegung setzen müssen (10 19 11 22).

2 Den betreffenden 25 wird von Jahwe (er ist Subjekt zu וַיֹּאמֶר) ein schlimmes Zeugnis ausgestellt. Worin der böse Rat, den sie halten, besteht, besagt **3**. Er lautet nach dem massor. Texte: Nicht so bald ist es an der Zeit, Häuser zu bauen; sie ist der Topf und wir das Fleisch. Zur Erklärung haben wir von der zweiten Vershälfte auszugehen; denn ihr Sinn kann nach v. 7 11 nicht zweifelhaft sein: der Kessel gilt als das, was das darin befindliche Fleisch vor dem Feuer schützt. Diese Leute wiegen sich und die Andern also in falsche Sicherheit ein. Aber wie stimmt dazu die erste Vershälfte? Man sagt, die Betreffenden wussten ganz genau, dass keine friedliche Zeit bevorstehe, sondern Krieg und Kampf, darum wollten sie ihre Mitbürger von den Arbeiten des Friedens abziehen, um ihr Interesse auf kriegerische Rüstungen hinzulenken; sie wären also in einem Worte die Kriegspartei. Aber abgesehen davon, dass dies zur zweiten Vershälfte schlecht stimmen würde, schildert v. 8 diese Leute gerade als das Gegenteil: eben sie wollen vom Schwerte nichts wissen. Ich stimme daher unbedingt Cornill zu, wenn er, LXX (Vulg., ähnlich Pesch.) folgend, als erste Vershälfte liest: הֲלֹא מִקָּרוֹב נִבְנוּ הַבָּתִּים, *sind nicht kürzlich erst die Häuser aufgebaut worden?* Diese Leute sticht also der Hafer, weil sie nicht blos die Katastrophe Jojachins überstanden, sondern die damals eingerissenen Häuser, wie es scheint, wieder aufgebaut haben; und sie meinen damit die Garantie zu besitzen, dass sie fortan in Jerusalem kein Unglück treffen könne. **5** Die umständliche Ausdrucksweise verrät etwas Seniles im Stil. Zur Bezeichnung der Ekstase vgl. zu 8 1; zu מַעֲלוֹת רוּחַ vgl. die Redensart עָלָה עַל לֵב (14 3). Die Betreffenden lassen aber ihre Gesinnung bis zur That werden. **6** Zu denken ist an Justizmorde, welche, nach dem Gewicht, das Hes. darauf legt, öfter vorgekommen sein müssen (vgl. 7 23 9 9 22 6). Dabei ist nicht zu übersehen, dass von antikem Standpunkte aus Blutvergiessen nicht zunächst als ethisches, sondern als religiöses Vergehen in Betracht fällt (vgl. zu 5 11; natürlich sind die termini modern), d. h. Blutvergiessen ist eine direkte Sünde gegen Gott; denn ihm gehört das Blut in ganz besonderer Weise, es ist sein Blut: nach der ursprünglichen semitischen Auffassung ist er ja sogar den Menschen blutsverwandt. Kĕtīb: מִלֵּאתֶם ist blos Schreibfehler. Anstössig ist ferner das wiederholte חָלָל; es wechseln auch alle Zeugen ausser Targum mit dem Ausdruck; Cornill הֲרוּגִים. **7** Der Drohung giebt Hes. eine scharf ironische Wendung: das Fleisch im Kessel soll unversehrt bleiben vom Feuer; ja wohl, aber das Fleisch sind nicht jene Leute, wie sie selber meinen, sondern die von ihnen Erschlagenen; sie selber aber will Jahwe aus dem sichern Kessel herausführen (l. אוֹצִיא). Deutlich setzt übrigens der Vers noch das Bestehen der Stadt voraus so gut wie v. 3. **8** Sie verschanzen sich aber in der Stadt lediglich aus Furcht vor dem Schwert; natürlich ist dies nicht die Kriegspartei (s. oben zu v. 3). **9** f. Nebukadrezar hat wirklich zu Ribla, das wir als Grenzort Israels aus unserm Buche (6 14) schon kennen, sein Gericht geübt

und die Söhne Zedekias durch das Schwert umbringen lassen (II Reg 25 18–21 = Jer 52 24–27). Das Faktum mag den Wortlaut beeinflusst haben. Das Ziel von Jahwes Thun stets das gleiche: seine Erkenntnis (vgl. zu 6 7 7 4). **11f.** in LXX (B) fehlend, sind von Hitzig und Cornill als unächt gestrichen worden. In der That machen sie den Eindruck einer lästigen Breite; aber das ist bei Hes. vielleicht hinzunehmen. Zur Auslassung der Negation im zweiten Satze v. 11 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 152 z. Zu v. 12 vgl. 5 7. **13** ist ein ausserordentlich interessanter Vers. Hes. hat ja nicht in leiblicher Anwesenheit im Tempel prophezeit; er ist dahin nur durch den Geist versetzt worden. So hat er auch den v. 1 genannten 25 nicht sichtbar werden können, und diese vermochten in keinem Falle den Tod Pelatjas zu Hes.'s Prophezeiung in irgend welcher Weise als ihren gottgewirkten Erfolg (vgl. Jer 28 17 Act 5 5) in Beziehung zu bringen. Haben wir daher anzunehmen, dass Hes. von Pelatjas plötzlichem Tode gehört und ihn nun in seine Schriftstellerei zu einem wirksamen Effekt hineinverwoben habe? Ich glaube, dass dies eine arge Verkennung des Sachverhaltes wäre, und möchte vielmehr annehmen, dass Pelatja wirklich im Augenblick der Vision Hes.'s eines plötzlichen Todes gestorben sei, und dass der Ekstatiker Hes. dies im doppelten Gesichte geschaut habe. Es ist für ihn visionäre Realität, und so überwältigend, dass er zu Boden geworfen wird im Schrecken an den Gedanken, Jahwe könnte so allen den Garaus machen (vgl. 9 8). **15** Auf die angstvolle Frage des Propheten soll Jahwe antworten mit einem Hinweis auf seine Umgebung: Deine Brüder, deine Brüder, deine Mitverbannten (st. גְּאֻלָּתֶךָ deine Blutsverwandten l. גָּלוּתֶךָ) etc. Aber einmal ist dieser Satz doch allzu abgerissen, und sodann sieht man nicht ein, warum אַחֶיךָ wiederholt ist. Ich möchte vorschlagen statt des ersten אַחֶיךָ zu lesen: אֲחַיֶּה, *am Leben lass' ich deine Brüder.* Auch die zehn Stämme im Exil, *das ganze Haus Israel*, sind noch am Leben, während über die Jerusalemer der Untergang beschlossen ist. Doch sie gerade, richtige Parvenus, die durch das Unglück ihrer reichern Volksgenossen gewonnen haben, beurteilen die Sachlage anders; sie meinen, weil sie Landbesitzer (streiche הִיא) geworden, seien ihre Brüder im Exil von Jahwe fern (l. רָחֲקוּ); das ist die ächt volkstümliche Anschauung, die hier zum Ausdruck kommt, dass Gott und Land untrennbar zusammengehören; andere Länder, andere Götter (I Sam 26 19); nur im grössten Notfalle hatte man sich zeitweise davon emanzipiert 8 12. Jenen Gedanken nimmt Hes. **16** auf, ihn in seiner Weise besonders wendend aber zugleich seine Spitze gegen die aufgeblasenen Herren in Jerusalem selber kehrend: Ja wohl sind die Exulanten von Jahwe fern (הִרְחַקְתִּים), aber gerade diese Strafe, die er ihnen auferlegt hat, ist die Gewähr dafür, dass es mit ihrem Schicksal bald besser werden muss. Gewendet wird der Gedanke nämlich insofern, als „von Jahwe fern sein“ für Hes. nicht sowohl begründet ist in dem Fernsein von seinem Lande als von seinem Tempel. Je ferner vom Tempel um so weniger Heiligtum: nach diesem Grundsatz ist seine ganze Verteilung des Landes unter Priester, Leviten, Fürsten und Volk angelegt (vgl. Cap. 48). Auch im fremden Lande bleibt zwar Jahwe Israels Gott; aber er ist ihm nur wenig zum Heiligtum; man kann ihm in der Fremde beispielsweise nicht opfern u. ä.

Die beliebte apologetische Auffassung z. B. KEILS, der Herr selbst sei ihnen auf kurze Zeit zum Tempel geworden, richtet sich selbst; denn könnte man sich dann (selbst jüdischerseits) noch etwas Anderes und etwas Besseres wünschen als diesen exilischen Zustand? So geistig fasst aber selbst ein Mann von der Erleuchtung Hes.'s die Religion noch nicht. Gerade der Schluss von **17** zeigt, wie für ihn ihre volle Verwirklichung unablösbar verbunden ist mit dem äussern Besitze des Landes: „Der begleitende Affekt verwandelt die Rede in Anrede" (HITZIG). **18** Das erste Anliegen der Zurückgekehrten soll die Entfernung sein alles dessen, was die Reinheit des Landes als künftigen Trägers des Kultus beeinträchtigen könnte. Diese peinliche Fürsorge (vgl. 39 11–16) wirft auf Hes.'s Reinheits- und Kultusideal ein schlagendes Licht. **19** St. אֶחָד l. אַחֵר (LXX); Jer 32 39 liegt die Sache anders; dort kommt es gerade auf die Einmütigkeit der Gesinnung an. St. בְּקִרְבְּכֶם l. בְּקִרְבָּם (LXX, Pesch., Targ., Vulg.). Das Volk hatte bisher ein steinernes, d. h. verhärtetes, unempfängliches Herz. Im Gegensatz zu diesem ist, wie **20** deutlich lehrt, das Herz fleischern, das die Satzungen und die Gebote willig anzunehmen imstande ist, so dass sie sich ihm gewissermassen eindrücken. Das ist gesprochen vom Standpunkte aus, wonach Religion überhaupt in der willigen Annahme von Satzungen und Geboten besteht, d. h. vom Standpunkt der Gesetzesreligion. (Beachte die Ausdrücke von Dtn חֻקּוֹת, מִשְׁפָּטִים.) Es ist hier keine Rede von der innern Stellung des menschlichen Herzens zu Gott, das nicht anders kann als gute Werke thun, weil es in seinem Wesen läge, wie es im Wesen ihrer Natur liegt, dass die Sonne scheint, dass der gute Baum gute Früchte trägt u. s. w. (vgl. LUTHER, W. W. Hall. Ausg. XXII 717). Der Gedanke eines einheitlichen gottgefälligen menschlichen Lebenswerkes geht Hes. gerade vollkommen ab (vgl. Bem. 3 zu 3 16–21), und nur scheinbar erheben sich die Worte unseres Verses dazu. Aber sie erweisen damit auch, dass sie nicht eine Frucht der eigenen Gedankenwelt Hes.'s sind; er hat sie blos übernommen von seinem grössern Zeitgenossen. Vgl. Jer 24 7 31 33 32 39; KUENEN (hist.-krit. Einl. II § 61 8) weist überhaupt auf die Verwandtschaft unseres Capitels, spec. der v. 17–21 mit Jer Cap. 24 hin. Aus Jeremia stammt auch die folgende Wendung 20b: Israel Jahwes Volk und Jahwe Israels Gott; aber sie stimmt mit Hes.'s Gesamtauffassung besser zusammen. Hes.'s Zukunftsideal ist die Theokratie, und deren Substrat ist stets ein Volk (vgl. DUHM Theol. d. Pr. 262). Indem er so trotz seines extremsten Individualismus die künftige Relation zwischen Gott und Mensch doch wieder nicht individuell zu fassen vermag, bleibt er auf der Linie seiner Vorgänger im Prophetentum. **21** Der Text ist zu Anfang jedenfalls verderbt; denn vom Herzen der Götzen zu reden, wäre eine zu absonderliche Ausdrucksweise. Nach HITZIG liest man gewöhnlich st. וְאֶל־לֵב: וְאַחַר (so Targ. Vulg.). Da aber, so notwendig (vgl. 20 16) ein אַחַר erscheint, der Übergang aus demselben in den jetzigen Text sich nicht eben leicht erklären lässt, so schlägt CORNILL וְאֵלֶּה vor und nimmt an, אַחַר sei infolge der Verderbnis von וְאֵלֶּה überhaupt ausgefallen: *diese aber — hinter ihren Greueln* etc. Mit dieser Emendation ist der Vorzug verbunden, dass sie einen abgerundeten Abschluss ergiebt, sofern וְאֵלֶּה auf die Jerusalemer ginge. Sie sollen also — das ist Jahwes Antwort auf des

Propheten Frage v. 13 — allerdings vernichtet werden, während die Exulanten erhalten bleiben. **22** Beziehen wir die letzte Drohung auf die Jerusalemer, so schliesst sich um so wirksamer an, dass ihnen Jahwe nun thatsächlich seine Gegenwart entzieht. Zur Sache vgl. zu 10 19, nach welcher Stelle Cornill und Toy die Worte וַיֵּרוֹמּוּ מִן־הָאָרֶץ einschalten: *und sie erhoben sich vom Boden.* **23** An den scheinbar so glatten Worten von 23[a] hat Cornill so schweren Anstoss genommen, dass er, auf 10 2 zurückblickend, durch Emendation den Sinn erhält: und eine Rauchsäule stieg auf mitten aus der Stadt; er muss dann auch 23[a] und [b] umstellen. Ich betrachte diese Emendation lediglich als Curiosum. Die Worte תּוֹךְ הָעִיר, welche sie veranlasst haben, bezeichnen so wenig die genaue geographische Mitte der Stadt als תּוֹךְ בֵּית־פַּרְעֹה (I Reg 11 20) den Mittelpunkt des Pharaonenpalastes (vgl. z. B. auch I Sam 18 10). „Aus dem Tempel" kann mit מֵעַל תּוֹךְ הָעִיר bezeichnet sein, weil der Tempel innerhalb, nicht ausserhalb des Stadtbannes liegt wie in Hes.'s eigenem Verfassungsentwurf. Der *Berg, der östlich von der Stadt ist,* ist der Ölberg (der Name Sach 14 4 vgl. II Sam 15 30). Hes. vermag den abziehenden Jahwe nicht weiter zu verfolgen, weil der Ölberg „den Horizont der Stadt nach Osten abschliesst" (v. Orelli). Ob Jahwe hier nicht überhaupt Halt macht, um sich bleibend niederzulassen? Aber vielleicht hat sich Hes. über Jahwes irdischen Aufenthaltsort selber nicht Rechenschaft gegeben. **24** Im Augenblicke, da sich Jahwe auf dem Ölberg niedergelassen hat, fühlt sich Hes. auf dieselbe Weise, wie er nach Jerusalem gebracht worden war (8 3), nach Chaldäa zurückgetragen, d. h. wohl, dass das Bewusstsein in ihm zurückkehrt, auf dem Boden der äussern Wirklichkeit inmitten seiner Mitverbannten zu stehen. Dabei ist die Empfindung, die er beim Schwinden der Vision hat, das Gesicht hebe sich von ihm empor. St. וַיַּעַל hat LXX freilich וָאַעַל gelesen, und Hitzig und Cornill adoptieren diese Lesart. „Erwachend kehrt er sich mit dem Geiste und nachfolgend auch mit dem Leibe von der Vision ab" (Hitzig). Aber abgesehen davon, dass bei dieser Fassung מֵעַל sehr schwierig wird, scheint sie mir unhaltbar, weil Hes. die Ekstase stets durchaus als eine Übermacht fühlt, der gegenüber er nicht die Freiheit eigener Willensbewegung besitzt. רוּחַ אֱלֹהִים findet sich bei Hes. blos hier, ist aber allgemein überliefert. **25** ist einer der stärksten Beweise für unsere Auffassung von 3 27. Hes. verkündet, wie er ausdrücklich sagt, den Exulanten Jahwes Worte; man mag הַגּוֹלָה nicht einmal gerne auf die 8 1 genannten זְקֵנִים als deren Vertreter beschränken. Dann spricht unser Vers auch entschieden gegen die beliebte Annahme, als sei Hes. blos Schriftsteller gewesen. Nebenbei sei übrigens beachtet, dass er von einer Inspiration im Augenblick der schriftlichen Erzählung der Vision mit keinem Worte spricht; er reproduziert darin einfach, was er im Moment der Ekstase geschaut hat.

d) **Die Auswanderung ins Exil in zwei symbolischen Handlungen 12 1–20.**
α) Befehl und Ausführung der ersten symbolischen Handlung v. 1–7.
2 Es sieht aus, als versetze uns dieser Kapitelanfang in eine etwas spätere Zeit, und als seien die Worte gesprochen unter dem Eindruck erneuter bitterer Erfahrungen, die Hes. unter den Exulanten gemacht. Ein Volk, das nicht mehr sehen und hören kann (vgl. Jes 6 9 f. Jer 5 21 Dtn 29 3), hat die Grundeigenschaften ver-

loren, deren es zum Verkehr mit der Gottheit bedarf. Der Artikel in הַמְּרִי hier wie v. 9 (LXX: τῶν ἀδικιῶν?). 3f. Wenn LXX das וּגְלֵה weglässt, so hebt sie den Widerspruch, der darin zu v. 4 liegt; es kann durch Dittographie entstanden sein. Am hellen Tage soll Hes. sein Wandergeräte zurecht machen, d. h. möglichst ostentativ das zusammenraffen, was es zu einer grössern unfreiwilligen Reise (גּוֹלָה) braucht, und noch bei hellem Tage es vor sein Haus schaffen. Das sollen alle Exulanten sehen können. כִּי begründet nicht יִרְאוּ, sondern אוּלַי. Er selber soll am Abend vor ihren Augen herausgehen so wie einer, der ins Exil auszieht (punkt.: גּוֹלֶה, LXX, Pesch., Vulg.). Man unternahm wohl überhaupt eine Reise, wenn der Tag sich schon neigte und es kühler zu werden anfing. Aber namentlich konnte so auch die Aufmerksamkeit von Hes.'s Umgebung den ganzen Tag über auf seine seltsame Zurüstung hingelenkt werden, während sie natürlich die Wanderung selber doch nicht weiter verfolgen konnte. 5 Der Aufbruch ist ein gewaltsamer und fluchtähnlicher. Hes. muss sich durch die Mauer ein Loch stossen, um hinauszugehen (l. st. וְהוֹצֵאתָ: וְיָצָאתָ, LXX, Targ., Pesch., Vulg.). Mit קִיר ist ohne Zweifel die Mauer seines eigenen Hauses gemeint, nicht eine Mauer, welche die ganze Niederlassung der Juden eingeschlossen hätte. Eine solche zu durchbrechen, hätten ihm die Exulanten wohl auch schwerlich hingehen lassen. 6 Nachdem er durch die Mauer durchgebrochen ist, soll er das Gepäck, das er schon zuvor (v. 4) aus dem Hause herausgetragen und am ehesten vor demselben aufgestapelt hat, auf die Schultern heben (נָשָׂא עַל wie Gen 31 17 vgl. Jdc 9 48) und im Stockfinstern (עֲלָטָה noch Gen 15 17) hinaustragen. Diese einfache Erklärung scheint uns Cornills Umstellung und Konjektur überflüssig zu machen. Gleichzeitig soll Hes. sein Haupt verhüllen, nicht zum Zeichen des Schmerzes, vielmehr folgt die Erklärung unmittelbar darauf. Er soll das Land nicht sehen und damit ein Wahrzeichen für das Haus Israel sein (s. zu v. 11). Es ist ganz deutlich, dass Hes. hier König Zedekias Schicksal sinnbildlich darstellt (vgl. II Reg 25 7). Haben wir es bei dieser Symbolik mit einem vaticinium ex eventu zu thun? Das Gegenteil lässt sich nicht beweisen — aber auch nicht widerlegen, und hier ein solches vaticinium blos statuieren, ist m. E. die dürftigste Erklärung, die man den ausdrücklichen Worten Hes.'s kann angedeihen lassen. 7 Der Bericht der Ausführung des dem Propheten Gebotenen bestätigt unsere ganze obige Auffassung; nur dass wir mit LXX, Targ., Pesch., Vulg. יָצָאתִי lesen, das im massor. Text fälschlich dem תוֹצִיא (v. 6) angeglichen wurde (freilich lesen auch v. 6 die genannten Zeugen: תֵּצֵא).

β) Die Deutung der symbolischen Handlung v. 8–16. 8f. Dass Hes. die Deutung der symb. Handlung erst am folgenden Morgen empfängt, vor allem aber, dass, wie es ausdrücklich heisst, das „Haus Israel" fragt, was sein Thun soll, beweist ganz entschieden dafür, dass wir es hier nicht blos mit einer fingierten, sondern mit einer thatsächlich ausgeführten symbolischen Handlung zu thun haben. Der Einwand Kuenens (hist.-krit. Einl. II § 61 10, S. 271), die Exulanten müssten sofort um Erklärung gebeten haben, wird schon dadurch hinfällig, dass das Gegenteil mit keinem Worte gesagt ist, sondern es blos heisst, der Gottesspruch, der die Antwort auf ihre Frage enthielt, sei am

folgenden Morgen an den Propheten ergangen. Man darf sich dem obigen Schlusse auch nicht dadurch entziehen wollen, dass man in der mitgeteilten Frage der Leute selber blos schriftstellerische Einkleidung entdeckt; das hiesse denn doch Hes. eine gewisse Unwahrheit zutrauen oder zum mindesten ein starkes Zurücktreten des Unterscheidungsvermögens zwischen äusserm und innerm Geschehen. Ist aber die Realität der Frage selbst nicht anzufechten, so ist damit schon der andere Einwand Kuenens (a. a. O.) widerlegt, es sei nämlich diese symbolische Handlung, weil successiv vor sich gehend, gar nicht geeignet gewesen, in die Augen zu fallen und Eindruck zu machen. Es mochte schon Eindruck genug machen, wenn man den seltsamen Propheten überhaupt einmal sein Haus verlassen sah. Dass endlich die Handlung nicht leicht auszuführen gewesen wäre, ist ein Einwand, der der Widerlegung nicht wert ist. Gehört aber diese symbolische Handlung, wie uns aus dieser Stelle entschieden hervorzugehen scheint, nicht blos Hes.'s Schriftstellerei, sondern der äussern Realität an, so dürfen wir hier vielleicht eine gewichtige Bestätigung unserer ganzen Auffassung von Hes.'s symbolischen Handlungen überhaupt sehen (vgl. zu 4 1–3). Ganz ähnlich wie hier Hes. erhält Jeremia die Deutung einer symbolischen Handlung erst nachträglich von Jahwe geoffenbart (13 8–11 vgl. mit v. 1–7). **10** Mit den ersten Worten des Gottesspruches ist rein nichts anzufangen; denn selbst ihre beste Übersetzung: „der Fürst ist dieser Spruch" (d. h. auf ihn geht er) mit dem nachhinkenden „in Jerusalem" ist nicht zu verteidigen. Sie aber als Glosse zu streichen (Cornill), ist bei ihrer zwar schwankenden aber doch allgemeinen Überlieferung zu gewaltthätig. Ich möchte vermuten: נִשָּׂא הַמַּשָּׂא, indem ה in הַנָּשִׂיא aus Dittographie mit dem vorhergehenden oder unter dem Einfluss des v. 12 folgenden הַנָּשִׂיא entstanden sein dürfte: *erhoben ist dieser Spruch gegen Jerusalem und das ganze Haus Israel.* Zum Ausdruck נָשָׂא מַשָּׂא vgl. z. B. II Reg 9 25, wo es sich ebenfalls um einen göttlichen Drohspruch handelt; mit בְּ (statt עַל) wird מַשָּׂא z. B. Jes 21 13 verbunden. Dass בְּ vor כָּל nicht wiederholt wird, ist nicht anders als z. B. Jes 48 14 (l. dort וְזֶרַע). Natürlich liegt im Ausdruck ein Wortspiel, vgl. נָשָׂא in v. 6f. Dass sie (sc. die Jerusalemer) inmitten Israels sind, ist hier allerdings eine zum mindesten überflüssige Bemerkung; ihre sachliche Erklärung findet sie z. B. in Cap. 48. Toy verlangt בְּתוֹכָהּ mit Beziehung des Suffixes auf Jerusalem, הֵמָּה ginge dann auf כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל. **11** In wiefern Hes. den Exulanten ein „מוֹפֵת" ist, findet seine beste Erklärung in den unmittelbar folgenden Worten: wie er an sich thut, so geschieht den Jerusalemern (vgl. unsere Erklärung von אוֹת in den Bem. zu 4 1–3). **12** Aber nicht nur das Geschick der Jerusalemer überhaupt soll Hes. durch seine Handlungsweise versinnbildlichen, sondern speziell dasjenige des Königs (הַנָּשִׂיא vgl. zu 7 27). Nach LXX verbinde man וְ statt mit יֵצֵא mit בַּעֲלָטָה; st. לְהוֹצִיא l. nach LXX, Pesch.: לָצֵאת. Es scheint sich hier eine Anspielung zu finden, als hätte man Zedekia den Ausgang aus der Stadt durch ein gewaltsames Hilfsmittel erleichtert; wir wissen darüber sonst nichts. Für v. 12b, der im massor. Texte unverständlich ist, bietet LXX eine wesentliche Erleichterung; nach ihr liest denn auch Cornill und ihm folgend Kautzsch: לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יֵרָאֶה לְעַיִן וְהוּא אֶת־הָאָרֶץ לֹא יִרְאֶה, *dass*

er nicht gesehen werde von einem Auge und selber das Land (sc. wo er sich gerade befindet = Palästina) *nicht sehe,* während Toy die Worte לְעַיִן הוּא des überlieferten Textes streichen möchte. **13** Aber ebenso wenig wird er das Land sehen, wohin er gebracht wird, Babel. Beachte, wie unmittelbar für Hes. Jahwe hinter den Chaldäern steht. Wen sie gefangen nehmen, den hat Jahwe selbst in seinem Fanggarne erjagt; das gleiche Bild 17 20 32 3. **14** אֲגַפִּים (spec. alae exercitus) findet sich blos bei Hes. Die Punktation אֱזָרֶה wie 5 12, welche Stelle hier überhaupt nachklingt. **15** Zur Konstruktion, wonach ein inf. durch das Verbum finitum fortgeführt wird, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 114 r. Das Ziel von Gottes Strafgericht wie **16** von seiner gnädigen Bewahrung einer kleinen Zahl bleibt stets das gleiche: seine eigene Ehrenrettung (vgl. z. B. 6 7 7 4 etc.). In der Zerstreuung seines Volkes unter den Heiden zeigt sich lediglich Gottes Macht und Gerechtigkeit gepaart: nicht aus Ohnmacht hat Gott gehandelt, sondern weil er wegen seiner Greuel nicht anders thun konnte. Zu dieser Erkenntnis sollen nicht blos die Israeliten selber gelangen, sondern auch die Heiden gebracht werden: das ist das Neue dieser Stelle im Vergleich mit den parallelen frühern. Mehr als diese Anerkennung aber erwartet Hes. von den Heiden nicht; nirgends ist etwa von ihrer positiven Bekehrung die Rede (s. zu 16 53 17 24 25 5 14 30 13 32 14).

γ) Die zweite symbolische Handlung v. 17–20; sie erweist sich deutlich als Seitenstück zu 4 10f. 16 (s. z. St.) und gehört damit in die Rubrik jener Wiederaufnahmen, die bei Hes. keine Seltenheit sind (vgl. unsere Bem. zu 10 9–17). **18** Der Prophet soll recht ostentativ sein Brot mit Beben essen und sein Wasser mit Zittern und Zagen trinken; nicht allein soll er sich also auf das Notdürftigste beschränken, sondern dies auch in angstvoller Hast zu sich nehmen. Daran sollen die Exulanten sehen, wie es den Belagerten ergehen wird. **19** Das ist für diese aber gerade das Tragische, dass sie in solch angstvoller Hast scheinbar selber dazu mithelfen müssen, dass ihr unglückliches Schicksal sich um so rascher über ihnen erfülle. Auffällig ist die Anrede an das „Volk des Landes“. Hes. weilt ja nicht unter ihm. Aber die Lebhaftigkeit, mit der er das Schicksal der Heimat verfolgt, lässt ihn in den Exulanten ihre Repräsentanten sehen, und dann schreibt er ja für die Zeit, wo alle frühern „Bewohner des Landes“ es einsehen sollen, dass ein Prophet gesprochen hat (vgl. 2 5). Anstössig ist das Suffix in אַרְצָהּ; lies nach LXX Targ., Pesch., Vulg.: אֶרֶץ. Unmittelbar darauf folgen zwei מִן in verschiedener Bedeutung. Dass Hes. diese symbolische Handlung wirklich ausgeführt habe, ist uns nach unserer Auffassung seiner symb. Handlungen überhaupt und spec. der 4 10f. erzählten nicht zweifelhaft (vgl. unsere Bem. zu 4 1–3 4–8 9–17).

e) **Die unmittelbare Nähe der angedrohten Katastrophe 12 21–28.** Was in den vorigen Stücken angedroht wird, gelangt erst zu vollkräftigem Abschluss, wenn den Bedrohten zum Bewusstsein gebracht wird: tua res agitur. Nicht auf eine ferne Zeit geht die Drohung, sondern der gegenwärtigen Generation gilt sie, in der nächsten Zukunft muss sie sich erfüllen. Zu dieser kleinen Ausführung bildet die v. 17–20 berichtete symbolische Handlung (s. die Erklärung) eine treffliche Überleitung. Mit seiner These vom raschen Herannahen der

Katastrophe tritt Hes. in bewussten Gegensatz zur landläufigen Meinung. An diese knüpft er zunächst an, **22**, indem er, wie öfter, dem Volksmunde selber das Wort ablauscht. Er nennt es einen מָשָׁל, h. l. = landläufige Redeweise, die in möglichst kurzer und knapper Form fest geprägt ist (vgl. 16 44 18 2): *Es verziehen sich die Tage und jedes* (כָּל fehlt in LXX) *Gesicht wird zunichte;* d. h. die Zeit geht hin, ein Tag wie der andere, und es trifft doch nicht ein, was die Propheten geschaut haben. Nach allgemeiner Anschauung wirkt die Weissagung, die einmal geäussert worden ist, selber als reale Kraft; dass sie gelegentlich nicht erfüllt wird, ist daher folgerichtig mit אָבַד ausgedrückt: sie geht verloren, kommt um. **23** Jahwe will aber jenes geflügelte Wort Lügen strafen. „Die Tage nahen sich und das Wort (= der Inhalt?) jeglichen Gesichtes". Schon das unmittelbare Gefühl sagt einem, dass ein besserer Parallelismus an diese Stelle gehört. Für דְּבַר, das trotz 11 25 in der hier geforderten Bedeutung zweifelhaft ist, erwarten wir ein Verbum. Ewald liest nach Jes 28 21: וְעָבַר und übersetzt: „richtig wird jedes Gesicht". Trotz dem Wortspiel, das er so erlangt, ist er schwerlich im Rechte. Cornill schreibt nach 7 7 22 4: וּבָא, dem Sinne nach vortrefflich: „und es trifft ein", aber graphisch nicht zu rechtfertigen. Ich möchte, um dem überlieferten Texte nahe zu bleiben, וְגָבַר vorschlagen: *und in Kraft tritt jedes Gesicht.* **24** Wenn die Weissagungen bisher nicht eingetroffen sind, so lag es überhaupt nicht an Jahwe, sondern lediglich daran, dass es eben nichtige waren und „glatte", d. h. Menschen zu Gefallen. Wir denken dabei vor allem an die Propheten, welche Friede! Friede! rufen, wo doch nicht Friede ist (13 10 16 vgl. Jer 8 11 14 14 u. a.). Vor dem Adjektiv ist der stat. abs.: מִקְסָם zu punktieren (das Wort blos hier und 13 7; קֶסֶם bezeichnet sonst die Wahrsagung mittelst äusserer Hilfsmittel, Losen, Pfeilen etc.). Prophetie dieser Art soll es künftig nicht mehr geben, vielmehr **25** ist es Jahwe selbst, der (natürlich durch seine Propheten) redet: *Ich Jahwe werde reden, was für ein Wort ich reden will, und es soll geschehen.* Ist dieser Text richtig, so liefert er ein weiteres Beispiel für die Attraktion, die wir bei Jeremia aus der Phrase אֲשֶׁר הָיָה דְבַר י׳ kennen: das Wort, welches geschah (1 2 14 1 46 1 47 1 49 34); anders LXX und darnach Cornill: λαλήσω τοὺς λόγους μου λαλήσω καὶ ποιήσω. Dass die Erfüllung von Jahwes Wort der gegenwärtigen Generation gelte, betont Hes. noch um so nachdrücklicher, als die allgemeine Redensart, es sei die Prophetie nicht von aktueller Bedeutung, auf ihn selbst angewendet wird: **27** *Das Gesicht, das er schaut, geht auf lange Tage und auf ferne Zeiten hinaus weissagt er.* Dem gegenüber ist noch mehr zu beachten, wie **28** ganz und gar Hes. von der eschatologischen Stimmung getragen ist (vgl. die 4. Bem. zu 3 16–21 und zu Cap. 7); seine Gestalt hebt sich damit um so grossartiger von ihrer Umgebung ab. Nicht sollen sich Jahwes Worte fürderhin verziehen. Zur Konstruktion des singularen Prädikates vor dem pluralischen Subjekte vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 158 k. Man könnte in v. 21–25 und v. 26–28 wieder eine doppelte Textrecension sehen wollen wie am Anfang von Cap. 7 (vgl. Toy); indessen wird, was v. 21–25 in allgemeinerer Weise gesagt war, v. 26–28 nur auf die speziellen Verhältnisse Hes.'s angewendet.

IV. Vierter Abschnitt.

Die Notwendigkeit der bevorstehenden Katastrophe (Cap. 13—19).

I. Falsche Propheten und Prophetinnen (Cap. 13).

Die Abgrenzung dieses Abschnittes mit Cap. 19 wird schon dadurch gerechtfertigt, dass 20 1 eine neue Datierung folgt. Dagegen kann man darüber verschiedener Ansicht sein, wo sein Anfang anzusetzen ist. Viele Exegeten lassen ihn schon mit Cap. 12 beginnen. Die Begründung für unsere Teilung muss die ganze Erklärung von Cap. 12 liefern. Richtig ist allerdings, dass zwischen dem Schluss von Cap. 12 und Cap. 13 ein gewisser Zusammenhang besteht. Aber das beweist nur, dass Hes. gelegentlich geschickt und unmerklich von dem einen Abschnitt zum andern überleiten kann, wie denn überhaupt nicht zu vergessen ist, dass er selber kein Buch mit scharf abgegrenzter Capiteleinteilung hinterlassen hat, sondern alle unsere Einteilungsversuche sekundär sind. Hes. hat 12 24 von nichtiger Weissagung gesprochen. Das ist wie ein leises Vorausklingenlassen des Themas, das er nun in Cap. 13 durchführt: Wehe denen, die solche Weissagung zu Tage fördern! Nicht nur geht, was sie prophezeit haben, nicht in Erfüllung, — sie werden selber aus dem Volke ausgerottet. Vgl. Jer 23 9–40, an welches Stück sich Hes. zuweilen wörtlich anlehnt.

a) **Wider die falschen Propheten 1–16.** **2** St. אֶל l. עַל. הַנִּבָּאִים sagt gar nichts und ist wohl einfach, wie LXX zeigt, aus הַנָּבִא verschrieben; dagegen dürfte im Übrigen der massor. Text LXX gegenüber im Rechte sein. Propheten, die aus dem eigenen Herzen prophezeien (zur Konstruktion vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a), sind das gerade Gegenteil von dem, was sie sein sollten; sie sollten selber ja blos der Mund Gottes sein (vgl. zu 2 4) und nur wiedergeben, was sie „hörten" (v. 3) und „sahen". Ebenso **3** ist der rechte Prophet ein אִישׁ הָרוּחַ (Hos 9 7 vgl. Mch 3 8), ein „Begeisterter" sc. ein von Jahwe Begeisterter. Aber statt dessen folgen sie dem eigenen Geiste und dem, was sie nicht geschaut haben (אַחַר wird durch לְ fortgeführt). Hier offenbart sich so recht das Bewusstsein des echten Jahwepropheten, dass er nicht aus dem Natürlichen schöpft und nicht auf sich selbst gestellt ist. הַנְּבָלִים bildet mit הַנְּבִיאִים eine Art Wortspiel; נָבָל bezeichnet den Thoren spec. im religiösen und ethischen Sinne. LXX las statt dessen hier das מִלִּבָּם, das im massor. Texte v. 2 steht. **4** Hes. spricht zu Israel von seinen Propheten, als gingen diese ihn nicht das Mindeste an; er will nicht mehr mit ihnen zu thun haben als einst Amos, der sich weder נָבִיא noch בֶּן־נָבִיא wollte schelten lassen (Am 7 14). Die grossen Naturen auf Erden haben sich im Grunde stets allein und isoliert gefühlt. Der Vergleich mit den Füchsen geht darauf zurück, dass diese in ihren unterirdischen Wohnungen nichts thun als den Boden noch weiter aufwühlen: In Trümmern zu leben und Trümmer zu mehren, ist ihr Lebenselement. Dagegen **5** ist des rechten Propheten Aufgabe, nicht niederzureissen, sondern aufzubauen: An das vorige Bild reiht Hes. gänzlich unvermittelt ein wesentlich anderes an, das ihm der Gedanke an Jerusalems Zustand nahe gelegt haben mag, das Bild der belagerten Stadt, welche von Feinden so hart bedrängt ist,

dass in die Mauer schon Bresche gelegt ist. Da steigen die Mutigsten in die Breschen (vielleicht ist בַּפֶּרֶץ zu lesen, indem ות aus Dittographie mit dem folgenden entstanden sein mag, LXX), und suchen wohl an Stelle der eingerissenen Mauer eine neue zu ziehen, um dem Angriff Halt zu gebieten. Der Art wäre die Rolle, welche ein wahrer Prophet zu spielen hätte: er sollte der kommenden Katastrophe mit seinem Wort entgegenarbeiten, dass man in ihr, am „Tage Jahwes", der ja auch ein Schlachttag ist, Stand zu halten vermöchte. Das ist nichts anderes, als was Hes. als seine eigene Berufsaufgabe hingestellt hat (3 16–21): er soll sich ins Mittel legen, um die Leute seiner Umgebung davor zu bewahren, dass sie nicht in der bevorstehenden Katastrophe umkommen. Für das Subjekt von לַעֲמֹד halte ich nicht die Propheten, sondern das Haus Israel. **6** Wohl mit Recht punktiert Cornill חָזוֹ und קָסֹם als zwei Inf. abs. „im Pathos der sittlichen Entrüstung wie Jer 23 14"; vgl. Ges.-Kautzsch [26] § 114ff. Die gewöhnliche Übersetzung der letzten Worte des Verses: „sie harren auf Erfüllung des Wortes", scheint mir nicht ganz genau; vielmehr erwarten die falschen Propheten, ihre Weissagung selber in Erfüllung zu bringen (לְקַיֵּם) kraft des eigenen Wortes, das sie gesprochen haben, und das sich als reale Macht in der Welt auswirken soll (vgl. zu 12 22). **7ᵇ** fehlt in LXX (B); zum mindesten ist וְאֹמְרִים verdächtig. **9** Nach LXX lesen Hitzig und Cornill st. וְהָיְתָה: וְנָטִיתִי *und ich recke meine Hand aus wider* (אֶל = עַל) *die Propheten;* richtig ist, dass הָיָה עַל sonst blos Ausdruck für die prophetische Ekstase ist. Als Strafe wird ihnen ein dreifaches angedroht: a) sie sollen dem סוֹד des Volkes nicht angehören. סוֹד bezeichnet nicht den Rat innerhalb der Volksgemeinschaft (so z. B. Ewald), sondern diese selbst (vgl. z. B. Jer 6 11); immerhin ist diese Bezeichnung für Hes. charakteristisch, sofern sie zeigt, wie er dem Volke der Zukunft eine Richtung aufs Geistige hin giebt. עַמִּי, *mein Volk*, kommt im ersten Teile seines Buches, nur in diesem und dem folgenden Capitel vor (im Ganzen siebenmal). b) *Sie sollen nicht in die Liste des Hauses Israel eingetragen werden.* Bürgerlisten scheinen in Israel als ein Zeichen der Reaktion gegen das Fremdländische c. seit dem Ende des neunten Jahrhunderts aufgekommen zu sein; es scheint darauf die Redensart von einem „Buche des Lebens" (Ex 32 32f.) zu beruhen. Es musste in ihnen aufgeschrieben sein, wer als vollbürtiges Glied an der Volksgemeinde teil haben wollte (vgl. Bertholet Stellung d. Isr. zu d. Fremden 80). c) Sie sollen überhaupt nicht ins Land der künftigen Theokratie kommen; d. h. dass sie also von der messianischen Zukunft gänzlich ausgeschlossen werden. **10** Was der Inhalt ihrer Prophetie eigentlich war, besagt erst dieser Vers: Sie sind die falschen Verkünder eines angeblichen Friedens, die das Volk in verführerische (טָעָה, aramäische Nebenform zum hebr. תָּעָה) Sicherheit einwiegen (vgl. zu 12 24), sie sind in einem Worte „Schönfärber"; so etwa lautet, ins Deutsche übertragen, das Bild des hebräischen Textes: *wenn es* (sc. das Volk) *eine Lehmwand* (חַיִץ, nur hier) *baut, siehe, so bestreichen sie sie mit Tünche;* man braucht nicht zu fragen, was speziell mit der Lehmwand gemeint sei. Es könnte höchstens das Bild gewählt sein mit Anspielung auf die Stadtmauer, welche das Volk noch in letzter Stunde zu verbessern sich abmüht. Zwischen תָּפֵל, Tünche, und

dem Verbum נָפַל v. 12 ist wohl ein Wortspiel beabsichtigt; aber einem Leser oder Abschreiber war es offenbar zu wenig handgreiflich, weshalb er unmittelbar hinter dem zweiten תִּפֹּל 11 verfrüht und gänzlich unpassend das וַיִּפֹּל einfügte, das in LXX und Pesch. noch fehlt. St. הָיָה l. הִנֵּה (Pesch., Cornill), st. וְאַתֵּנָה l. אֶתְּנָה (Wellhausen-Smend: וְאֶתְּנָה), st. תְּבַקֵּעַ: תִּבָּקַע (LXX, Pesch., Hitzig, Cornill), also: *Siehe, einen wegschwemmenden Platzregen will ich senden, Hagelsteine* (אֶלְגָּבִישׁ?) *sollen fallen und eine Windsbraut soll losbrechen.* Zu **12** vgl. die bekannten Worte der Bergpredigt Mt 7 24–27. **14** f. wird die Anspielung auf den Einsturz der Mauer Jerusalems unverhüllter. **15** punkt.: וְאָמַר, oder l. וַיֵּאָמֵר (Cornill, Toy) *und man spricht* oder: *es wird gesagt.* Statt des zweimaligen אֵין würde man viel eher das fragende אַיֵּה erwarten (so Pesch. und nach ihr Cornill). Möglich, dass die Änderung des אַיֵּה zu אֵין mit der Lesart וְאֹמַר zusammenhängt. War Jahwe der Redende, so schien eine direkte höhnische Frage desselben an die Propheten unangemessen: „er sprach einfach sein Verdammungsurteil als Thatsache aus" (Cornill). **16** von Cornill gegen alle Überlieferung gestrichen, fügt sich einzig in den Zusammenhang, wenn wir ihn als Apposition zu הַטָּחִים אתו v. 15 fassen.

b) **Wider die falschen Prophetinnen 17–23.** Dass es in der letzten Königszeit neben den Propheten überhaupt auch Prophetinnen gab, wissen wir schon aus dem Beispiele der Hulda (II Reg 22 14); freilich dass gerade sie von den hier beschriebenen sich wesentlich unterschied. Von dem Treiben dieser falschen Prophetinnen entwirft **18** ein sehr anschauliches Bild. Sie *nähen Binden für alle Handgelenke* (l. יָדַיִם). Nicht an Kissen oder Polster ist bei כְּסָתוֹת zu denken (so schon die alten Versionen), auf welchen die Handgelenke bequem aufgesetzt werden könnten. Am Allerwenigsten ist eine bildliche Deutung zulässig: „Sündenkissen", „Ruhepolster für das Gewissen" etc., vielmehr scheint es sich um Binden (assyr. kasû = binden, fesseln) zu handeln, die um die Arme, spec. um die Handgelenke gelegt wurden. Diese Binden haben natürlich magische Kraft, sind Amulete (so schon Ephraem). Wir vergleichen damit die amuletartigen Ohrenringe, aus welchen Aaron das goldene Kalb fertigt (Ex 32 2 f.). Wie aus v. 20 hervorgeht, tragen die Prophetinnen selber solche Binden an ihren Armen (doch s. Toy zu v. 20). Ferner machen sie Hüllen (l. מִסְפָּחוֹת) jeglicher Grösse, welche sie den Fragenden über den Kopf werfen, und welche, aus dem Ausdruck קוֹמָה = Körperlänge zu schliessen, bis auf den Boden herabreichten. Natürlich hängt auch an diesen Hüllen magische Kraft, und diese besondere Eigenschaft teilt sich ihrem Träger mit. So wird der Betreffende, der damit überkleidet wird, selber in den magischen Kreis mit hineingezogen. Wir vergleichen das Ephod, das sowohl Bezeichnung des (mit einem Überzug versehenen) Gottesbildes als der Priesterkleidung ist, wohl weil sich ursprünglich der Priester zum Orakelgeben selber in diesen Überzug zu hüllen pflegte, damit auf ihn etwas von der dem Gottesbilde einwohnenden magischen Kraft übergehen möchte (vgl. zur magischen Kraft solcher Hüllen einen bei Baer, Lib. Ez. p. XIII angeführten babylonischen Zauberspruch). Wie stark bei Hes. selbst der Gedanke an die magische Kraft des Kleides nachwirkt, zeigt in ausserordentlich charakteristischer Weise 44 19

(s. z. St.). Möglich, dass Hitzig hier bei Binden und Hüllen mit Recht hinweist auf die Analogie der spätern תְּפִלִּין, die man beim Gebete an die linke Hand band, und des טַלִּית, eines langen und breiten Tuches, womit der Beter das Haupt verhüllte (vgl. Mt 23 5). Hes. denkt bei diesen Binden und Hüllen an die Schlingen und Garne, womit der Vogelsteller die Vögel fängt, und so sieht er in diesem Treiben der Prophetinnen nichts als Seelenfängerei. Sie jagen Jahwe Seelen (l. הַנְּפָשׁוֹת) gleichsam ab, während sie sich andere zum eigenen Besten am Leben erhalten. Dieser Gegensatz ist aber nicht recht deutlich. Nach v. 19 erwartet man st. תְּצוֹדֵדְנָה viel eher תְּמוֹתֵתְנָה (so Cornill): *wollt ihr meinem Volke Seelen töten und andere für euch am Leben erhalten?* Wie לָכֵנָה zeigt, ist das schnöde Princip der Handlungsweise dieser Prophetinnen der Eigennutz. Dem entspricht denn auch, dass sie nicht ohne Lohn prophezeien **19**. Das erscheint dem echten Jahwepropheten offenbar banausisch; es war freilich, in der ältern Zeit wenigstens, gäng und gäbe, und zwar werden uns für sie, wie hier *die Hände voll Gerste und Bissen* (פְּתוֹת für פַּת blos hier) *Brotes*, ebenfalls Gaben in Naturalien bezeugt (I Sam 9 8 I Reg 14 3 II Reg 4 42 vgl. Mch 3 5). Das Schlimmste dabei aber ist, dass sie um solchen Wahrsagerlohn Jahwe bei seinem Volke „profanieren", sofern sie, in seinem Namen auftretend, gerade das Gegenteil von dem verkünden, was sein Wille ist. Wer nach ihm nämlich gerade nicht sterben sollte (sc. der Gerechte, vgl. 3 21), den töten sie; wer dagegen sterben sollte (der Gottlose, nicht etwa: sie selbst), den erhalten sie am Leben. Aber wie? Ist Hes. der Meinung, dass ihre Prophetie sich gleichfalls in der Welt als reale Kraft auswirke (vgl. zu 12 22 13 6)? Doch wohl schwerlich; denn den falschen Propheten soll man ja nach ihm gerade daran erkennen, dass seine Weissagung nicht eintrifft (vgl. zu 2 5). Also geben die Suff. mit לְ offenbar blos an, was die Absicht jener Prophetinnen bei ihrer Prophezeiung ist: sie unterstützen damit die Gottlosen, während sie die Gerechten zum Untergang drängen (vgl. v. 22), dabei übrigens bei dem zur Gottlosigkeit ohnehin neigenden Volke williges Gehör findend. Auffällig ist das männliche Suffix in בְּכַזֶּבְכֶם. **20** שָׁם ist Schreibfehler für בָּם (Targ., Pesch.). Unmöglich ist אֶת־נְפָשִׁים, das schon rein formell durch das Fehlen des Artikels wie durch die männliche Pluralendung neben der weiblichen im gleichen Satze verdächtig wird. Die Punktation נַפְשָׁם (Davidson) oder die Lesung נַפְשֹׁתָם (Hitzig, Smend nach LXX) bringt den Übelstand mit sich, dass נֶפֶשׁ unmittelbar hintereinander in etwas verschiedenem Sinne gebraucht wäre. Darum verdient unbedingt Cornills Emendation den Vorzug: אֹתָן חָפְשִׁים; שִׁלַּח חָפְשִׁי = freilassen, vgl. z. B. Dtn 15 12f. 18. Das erste in LXX, Pesch. fehlende לְפֹרְחוֹת ist wohl zu streichen; das zweite bereitet schon genug Schwierigkeit. Man bringt es gewöhnlich mit dem aramäischen פְּרַח = fliegen zusammen und übersetzt wohl etwa: wie Geflügel; indessen ist dazu jedenfalls ein Fragezeichen zu machen; Cornill streicht es auch das zweitemal als Glosse „bestimmt, den durch alte Textverderbnis verloren gegangenen und mit Recht vermissten Begriff des חָפְשִׁים zu ersetzen". Als Gottesrede erhalten wir nach diesen Korrekturen also: *Siehe, ich komme an eure Binden* (vgl. zu v. 18; zum Suffix vgl. Stade Gr. § 358a), *womit ihr die Seelen fangt, und reisse sie euch von euren*

Armen und lasse die Seelen, welche ihr gefangen hattet, frei..... 21 Zu den *Hüllen* s. zu v. 18. Als Subjekte von יִהְיוּ לִמְצֻדָה sind schwerlich die Hüllen, sondern die Seelen zu denken, welche der Kollektivbegriff עַם zusammenfasst. מְצוּדָה hier also nicht = Fanggarn (12 13), sondern das darin Gefangene = *Beute.* 22 Für הַכְאוֹת wird wohl הַכְאִיב (Hitzig), resp. הַכְאַבְתֶּן (LXX, Targ. Cornill) zu lesen sein, obgleich sich Dan 11 30 Ps 109 16 das Niph. von einem כָּאָה in der Bedeutung: verzagen findet: *weil ihr fälschlich* (שֶׁקֶר in LXX B fehlend) *bekümmert habt.* Das eben haben die Prophetinnen bewirkt, dass die Gerechten durch niederdonnernde Weissagung niedergeschlagen wurden, die Gottlosen durch falsche Vorspiegelungen sich sicher und stark fühlten und kein Bedürfnis nach Busse empfanden (vgl. 3 18 f.). 23 Für das allgemein überlieferte וְקֶסֶם verlangt Cornill aus Gründen des Parallelismus וְכָזָב, und das wäre in der That zu erwarten (vgl. v. 6). Zu dem von Jahwe bestimmten Ziel: Erkenntnis seiner Ehre (schon v. 21) vgl. zu 6 7 etc.

2. Falsche Befragung der Propheten (Cap. 14 1—11).

Aber nicht blos auf die Propheten kommt es an, sondern auch auf die, welche sie befragen wollen. So lange diese im Götzendienst verstrickt sind, ist all ihr Fragen umsonst, auch wenn der Prophet noch recht wäre. Ja, er würde, wenn er ihnen bei solchem Herzenszustande überhaupt eine Antwort gäbe, durch seine Bereitwilligkeit am falschen Orte blos zeigen, dass er selber ein falscher Prophet sei, der dasselbe Urteil verdiente, das über die ihn befragenden Götzendiener bestimmt ist. Herbeigeführt wird diese kleine Ausführung durch einen konkreten Anlass.

1 Wieder kommen zu Hes. von den Ältesten (vgl. zu 8 1). וַיָּבוֹא ist „gewiss nur ein Schreibfehler" für וַיָּבֹאוּ (Cornill). 3 Das Herz ist gleichsam eine Bildfläche, auf die die Gedanken erhoben werden, mit denen man sich beschäftigt. Nicht ganz unähnlich ist das zweite Bild: der Anstoss zur Verschuldung (der Ausdruck 7 19; gemeint sind hier wiederum die Götzen, vgl. zu 6 4) wird vor das Angesicht gestellt als eine Sache, deren Betrachtung man sich hingiebt. Oder dürfen wir in diesen Worten mehr sehen als ein blosses Bild und handelt es sich vielleicht um wirkliche Götzenbilder, die man vor sich aufstellte? Bekanntlich ist (vgl. Gen 3) den verbotenen Gegenstand zu beschauen das beste Mittel, der Versuchung (מִכְשׁוֹל vgl. 7 19) zu unterliegen. Die Stelle ist charakteristisch dafür, dass die Exulanten es, wie es scheint, nicht viel besser trieben als ihre Landsleute zu Jerusalem. Trotz ihrer Götzen aber kommen sie, um den Jahwepropheten zu befragen: der Synkretismus ist ein Zeichen jener Zeit. Zu אִדָּרֹשׁ als inf. abs. Niph. mit א st. ה, um nach Kimchi das Aufeinanderstossen zweier ה zu vermeiden, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51 k; dagegen verlangt Stade Gr. § 253 Anm. הִדָּרֹשׁ. 4 Für אוֹתָם l. אִתָּם vgl. 2 1. Für בָה ist nach LXX Targ. wie v. 7 בִּי zu lesen: *ich will mich in eigener Person zu einer Antwort herbeilassen;* die Bedeutung des Niph. von עָנָה ist ganz analog derjenigen des Niph. von דָּרַשׁ im vorigen Verse: *ich will mich erfragen lassen.* Dass Jahwe sich selber zur Antwort an die Betreffenden herbeilassen will, bedeutet freilich für diese nicht etwa eine Vergünstigung; denn Jahwes Antwort ist lediglich das Strafgericht über sie (vgl. v. 8). בְּרֹב גִּלּוּלָיו am Schlusse des Verses, in v. 7 fehlend, macht den Eindruck einer Glosse

(Cornill; LXX: ἡ διάνοια αὐτοῦ). 5 Mit seiner furchtbaren Strafantwort fasst Jahwe das Volk am Herzen; das heisst nicht, dass er auf dem Wege der Züchtigung dieses noch bessern und umstimmen will, wie wohl eine christliche Auffassung dieser Stelle darthun möchte. Dazu ist es, wie v. 8 deutlich lehrt, schon zu spät. Die Worte besagen nicht mehr, als dass das hereinbrechende Verderben dem Volk bis an die Seele dringen soll. Statt נָזֹרוּ, das zwar als Niph. von זור nach Jes 1 4 den guten Sinn gäbe: die sich abgewendet haben, ist nach v. 7 richtiger נְזֹרוּ zu lesen, Niph. von נָזַר *die sich entfremdet haben* (Ewald). 7 Vgl. zu v. 4. Hes. ist der erste, der die im Heiligkeitsgesetze öfter vorkommende Formel gebraucht: *Jeder vom Hause Israels und von den Fremdlingen, die in Israel weilen.* Natürlich ist damit über das zeitliche Verhältnis von Hes. und H (Heiligkeitsgesetz) noch nichts gesagt, und es ist hier nichts zu sagen. Über die Rolle, welche die גֵּרִים bei Hes. spielen, vgl. namentlich zu 47 22; auch 22 7 29, sowie mein cit. Buch p. 111 ff. 8 Die Ausgaben punktieren teils וַהֲשִׁמּוֹתִיהוּ, Hiph. von שָׁמֵם mit fehlender Dageschierung des מ, ich erfülle ihn mit Entsetzen; aber das ist hier unmöglich; teils (so Bär) וַהֲשִׂמֹתִיהוּ, Hiph. von שׂוּם; das ist zum Mindesten zweifelhaft, wie alle Hiphilformen von שׂוּם ausser Hi 4 20. Cornill stellt das Kal her: וְשַׂמְתִּיהוּ *und ich mache ihn zu einem Zeichen* (Cornill liest st. אוֹת: חֶרְפָּה! LXX ἔρημον) *und Sprüchwort* (vgl. zu 12 22), jenes, sofern man am Betreffenden sehen kann, wie schlimm es Götzendienern ergeht, dieses, sofern sein Ergehen geradezu sprüchwörtlich wird für ein denkbar grosses Unglück. 9 Wenn der Prophet einem solchen Frager Antwort giebt, so ist das ein Zeichen von seiner eigenen Bethörung. Natürlich kann es sich bei dieser Antwort nicht um eine Bussvermahnung an den Betreffenden handeln (vgl. 3 16–21), sondern blos um ein Eingehen auf die von ihm gestellte Frage. Wohl zu beachten ist, dass die Bethörung von Jahwe selbst herstammt (vgl. Jer 20 7). Die Vorstellung ist ganz ähnlich wie I Reg 22 20, wo Jahwe einen Lügengeist in alle Propheten fahren lässt, um den Ahab zu bethören. Hier ist von keiner Vermittelung durch die רוּחַ die Rede wie dort. Sollte diese Stelle darum älter sein als I Reg 22? Sonst ist die Verwendung von Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch das Sekundäre (vgl. zu 9 2). Über eine eigene (vorangegangene) Schuld des Propheten reflektiert Hes. hier nicht: die Bethörung ist jedenfalls schon eine Manifestation seiner Schuld, und darum muss ihn schliesslich **10** nicht anders als den gottlosen Frager das göttliche Strafgericht vollends treffen. Zu נָשָׂא עָוֹן vgl. zu 4 4, zu כְּ — כְּ Ges.-Kautzsch[26] § 161 c. Nicht fällt der Frager durch die Schuld des Propheten und nicht der Prophet durch diejenige des Fragers: jeden trifft sein eigenes wohlverdientes Schicksal nach dem Princip von 3 18 ff., das er im zweiten Teil dieses Capitels in neuer Variation ausführt. Zu 11ᵇ vgl. zu 11 20.

3. Die Katastrophe ein Ausfluss von Jahwes Vergeltung (14 12–23).

Die Verse 14 12–23 stehen nicht in näherm Zusammenhang mit v. 1–11, obgleich sie eine Ausführung des Principes sind, das v. 10 zwischen den Zeilen zu lesen war. Aber auch der Übergang, den Keil z. B. herausstellt, entbehrt eines ausdrücklichen Anhaltspunktes im Texte, so bestechend er auf den ersten Blick erscheinen mag. Keil sagt nämlich: „Die Drohung des vorigen Gotteswortes, dass Gott den Götzendienern, wenn sie sich

nicht bekehren, nicht anders als mit Vertilgungsgericht antworten werde, liess die Möglichkeit offen, dass er doch um der Gerechten willen den Untergang Judas und Jerusalems abwenden werde“ (vgl. Gen 18 23 ff.). Hes. knüpft aber sonst ja wohl (z. B. 12 22) auch ausdrücklich an die Einwürfe der Exulanten an. Doch namentlich erwartet man hier nicht noch einen Gottesspruch an die 14 1 genannten Ältesten, nachdem ihnen Hes. deutlich genug gesagt hat, dass der rechte Prophet für Götzendiener ihresgleichen keinen Gottesspruch habe. Es bilden vielmehr die Verse 12–23 wie eine selbständige Einleitung zu den folgenden Reden, welche in allgemeinerer Weise in einzelnen ausgeführten Bildern die Sünde Judas und Jerusalems als notwendige Veranlassung der Katastrophe schildern. Jahwe will den Seinen gewissermassen ad oculos demonstrieren, dass er, was er thut, nicht ohne Ursache thue: durch den Augenschein sollen sich die Exulanten davon überzeugen, indem sie den bösen Wandel der aus der Katastrophe zu ihnen Entronnenen sehen. Dass diese selber der Katastrophe entgehen, ist zwar gerade eine Ausnahme vom Princip, das erläutert und zur Anerkennung gebracht werden soll. Aber diese Ausnahme ist nicht wenig charakteristisch, verrät sich doch in ihr eine gewisse naive Unbeholfenheit der schüchternen Versuche einer Theologie, die noch in ihren ersten Anfängen befangen ist. Auffallend ist, dass es überhaupt eines Beweises bedarf, dass Jahwe nicht umsonst straft. Das zeigt deutlich, wie Hes. sich darin nicht genug thun kann, Jahwes Ehre zu retten: sie steht ihm weit über allem Andern, aber das Sonderbare ist, dass Jahwe zur Anerkennung seiner Ehre doch immer wieder der Menschen bedarf. Die Rede ist streng gegliedert. Zunächst wird nacheinander vorausgesetzt, dass je eines der vier Strafgerichte a) Hungersnot v. 13 f. b) wilde Tiere v. 15 f. c) Schwert v. 17 f. d) Pest v. 19 f. (zur Vierzahl vgl. 5 17) über ein Land ergehe, und daran das Princip der göttlichen Vergeltung beleuchtet. Darnach wird — mit dem oben hervorgehobenen Widerspruch — dieses Princip auf Jerusalem selbst angewendet, über das die vier Strafgerichte auf einmal ergehen (v. 21–23). Ob v. 12–20 wirklich unter dem Einfluss des babylonischen Flutberichtes stehen (P. Haupt in Toys Hes.), ist mir noch sehr zweifelhaft.

13 Hes. setzt einmal den allgemeinen Fall, dass ein Land gegen Jahwe sündige; dabei ist aber ganz klar, dass er sein Absehen ausschliesslich auf Israel resp. Juda richtet; damit ist von vorn herein der beliebten Frage aller Grund entzogen, inwiefern denn Heiden überhaupt gegen Jahwe sich versündigen, speciell ihm die Treue brechen (= מַעַל) können. Dagegen weist die Wahl des Wortes מַעַל, Treubruch, darauf hin, dass sich Hes. das Verhältnis von Volk zu Gott als Bundesverhältnis denkt. **14** Mitten aus der allgemeinen Korruption des hypothetisch genannten Landes ragen drei Männer hervor, die sich durch ihre Gerechtigkeit auszeichnen: Noah, Daniel und Hiob. Natürlich könnte sie Hes. hier nicht nennen, wenn sie seinen Lesern nicht schon als Muster der Rechtschaffenheit bekannt und vertraut gewesen wären. Aber was für ein Wissen sich im Übrigen mit ihren Namen verband, darüber vermögen wir schlechterdings nichts zu sagen. Keinesfalls darf aus dieser Stelle ein Schluss auf die Abfassungszeit der nach Hiob und Daniel benannten Bücher gezogen werden. Bekanntlich kann das Vorhandensein einer Sage weit älter sein als ihre schriftliche Aufzeichnung. Was übrigens Daniel anbetrifft, so macht es seine Nennung zwischen Noah und Hiob höchst unwahrscheinlich, dass hier ein Zeitgenosse Hesekiels und gar noch ein jüngerer, ein „babylonischer Student“ (Reuss), gemeint sei. Cornill (Einleitung[3 4] § 40 3) glaubt sogar, es möchte Hes. (vgl. nam. auch 28 3) dem Verfasser des Danielbuches den Namen seiner Hauptperson erst an die Hand gegeben haben. Nach v. 16 stünde zu erwarten, dass in der Danielsgeschichte, auf die hier angespielt wird,

auch von Daniels Kindern etwas bekannt gewesen sei. Die Form דָּנִאֵל (Bär דָּנִאֵּל) findet sich blos im Kĕtīb der Hes.-stellen; im Ḳĕrē und in Dan dagegen: דָּנִיֵּאל; vgl. Ewald Lehrb. d. hebr. Sprache § 45 d. Am Pi. von נָצַל ist schwerlich Anstoss zu nehmen, wenn es auch blos hier in der Bedeutung: retten vorkommt. **15** לוּ ist „allgemein überliefert, aber sicher ein alter Schreibfehler, da לוּ nicht einfach „wenn“ ist, seine spez. Bedeutung aber hier durchaus unpassend wäre“; aus dieser Erwägung schreibt Cornill dafür אוֹ, *oder;* zu שִׁכְּלָתָה ohne Mappiḳ vgl. Stade Gr. § 629 f. **16** Dass ein frommer Vater einen gottlosen Sohn nicht retten kann, führt Hes. namentlich Cap. 18 aus; so sehr stellt er das Individuum auf sich selber und isoliert es, dass er selbst den solidarischen Zusammenhang zwischen Vater und Sohn zerreisst (vgl. Bem. 1 zu 3 16–21). Vielleicht lässt sich noch ganz genau nachweisen, wo der Übergang von der ältern Anschauung der Solidarität der Blutsverwandten (vgl. Ex 20 5 f. Gen 18 23 ff.) zu dieser individualistischen sich — und zwar nicht ohne schweres Ringen — vollzogen hat: wir möchten auf Jer 14 15 hinweisen, spez. 14 11 19–22 15 1 f. Es scheint, als habe Hes. bei der Abfassung dieses ganzen Abschnittes von Cap. 13 an unter dem Eindruck jener zwei Capitel gestanden, vgl. nam. auch Hes 13 1—14 11 mit Jer 14 13 ff. Von Hiob wissen wir thatsächlich, und der Verlust seiner Kinder wird von jeher zur Hiobsage gehört haben, dass er sie nicht zu retten vermochte. Aber Noah? vgl. Gen 7 1, oder ist an 9 25 gedacht? Zu Anfang l. nach LXX, Pesch., vgl. v. 18: וּשְׁלֹשֶׁת. **19** Bei דָּם ist, wo von der Pest die Rede ist, am Ehesten vielleicht an Blutbeulen zu denken (Bunsen). **20** Der Singular בֵּן und בַּת ist vermutlich beabsichtigte Steigerung über den Plural in v. 18 hinaus. **21** f. Hes.'s Rede nimmt plötzlich eine ganz unerwartete Wendung. אַף und כִּי sind zu trennen (nicht = und nun gar); אַף = *und doch,* vgl. Ps 44 10 und Ewald Lehrb. § 354 a. Über Jerusalem bricht das vierfache Unglück auf einmal herein; da entgeht ihm, so sollte man meinen, kein Sünder. Aber nein, es giebt Überlebende (פְּלֵטָה), wenn auch gefangene, und nicht nur das eigene Leben haben sie gerettet, selbst Söhne und Töchter bringen sie mit sich (l. v. 22 nach LXX, Pesch., Vulg. mit Cornill das Hiph. הַמּוֹצִיאִים). Waren sie dann also besser als die andern und Gerechte wie Noah, Daniel und Hiob? Im Gegenteil, ihr Wandel ist der Art, dass man auf ihn als Exempel eines Sündenwandels mit Fingern deuten kann. Aber gerade dadurch, dass ihr Schicksal der aufgestellten Regel Hohn spricht, können sie im bestimmten Falle den Exulanten zum lebenden Beweis der Regel werden (vgl. die allg. Bemerkung zum Cap.). Hes. scheint das Loch gar nicht zu bemerken, das er damit in seine Dogmatik schlägt; er glaubt sich wohl durch diese Erklärung nur gegen den Einwand zu salvieren, dass das blosse Vorhandensein einer פְּלֵטָה im Exil eigentlich schon genüge, um seine These von der unbedingten Vergeltung hinfällig zu machen. Wenn dann die Exulanten durch einen Blick auf den Sündenwandel dieser Entronnenen die Notwendigkeit des Strafgerichtes einsehen lernen, sollen sie über dasselbe „getröstet“ werden, weil es nämlich Jahwe nicht ohne Grund heraufgeführt habe. Ein sehr merkwürdiger Trost, der darin besteht, dass sie zur Erkenntnis der Wahrheit eines unerbittlichen Dogmas kommen sollen, das zudem in solcher Schroffheit nur für Hes.

seine Richtigkeit hat! Wenn man von ihm als dem kühlen Verstandesmenschen spricht, dem „die Idee des Volkes Jahwes keine wärmeren Gefühle einflösse" (DUHM Theol. d. Pr. 255), so darf man entschieden auf diese Stelle wie auf keine zweite hinweisen. Beachtenswert ist noch der Unterschied, den Hes. hier zwischen den Exulanten der ersten und der zweiten Deportation macht. Sind jene denn so viel besser als diese, dass sie mit ihren Sünden nicht ihrerseits die Notwendigkeit der Katastrophe zur Schau tragen könnten? In der Art, wie Hes. hier auf die Sünder der zweiten Deportation herabblickt und sie vor ihren Landsleuten recht eigentlich an den Pranger stellt, bricht wieder einmal der Stolz des aristokratischen Priesters hervor. Auf der andern Seite zeigt doch gerade diese Stelle wieder, wie bei aller Geringschätzung der zurückgebliebenen Jerusalemer der Fall Jerusalems selbst für die Exulanten ein furchtbar schwerer Schlag war. Dieser letzte Abschnitt lässt deutlich durchblicken, dass seine schriftliche Fixierung später als die Zerstörung Jerusalems fällt.

4. Jerusalem das unnütze Rebenholz Cap. 15.

Israel war schon vor Hes. wiederholt mit einem Weinberg (Jes 5) oder einem Weinstock (Hos 10 1 Jer 2 21; — Dtn 32 32 f. ist vielleicht später) verglichen worden, und das Volk bildete sich, obgleich das Bild immer in malam partem gewendet wurde, auf diesen Vergleich wohl etwas ein, war doch der Weinstock als das charakteristische Zeichen einer überlegenen Kultur als edelstes Gewächs hoch gewertet. Vermutlich schätzt ihn Hes. (vgl. auch 17 5 ff. 19 10 ff.) überhaupt nicht so hoch; denn sein Ideal ist die Kultur, welche Israel in Kanaan erreicht hat, gerade nicht. Nun aber nimmt er dem Volke sein καύχημα noch vollends, indem er beim Vergleich desselben mit dem Weinstock des Weinstocks köstliche Frucht (Jdc 9 13) einfach ignoriert, als existierte sie nicht, ihn dagegen blos nach seinem Holze taxiert, das vor dem Holz aller andern Gewächse gar nichts voraus hat: So ist es also auch nichts damit, dass Israel besser wäre als alle andern Völker, und es kommt Gott nichts darauf an, ob er dieses oder ein anderes Volk vernichte. Aber nun gar, wo mit der Vernichtung schon angefangen ist, wo das Holz des Weinstockes selber nicht mehr unversehrt ist, wozu ist es noch gut, als dass man es ganz verderbe? Mit Recht haben verschiedene Kommentatoren, z. B. SMEND und DAVIDSON, darauf aufmerksam gemacht, wie auch aus diesem Stücke ein völliger Verzicht auf die politische Grösse eines israelitischen Staates unter andern Staaten spreche. Israels Beruf liegt auf einem ganz andern Boden. Das Gleichnis, das geschickt durchgeführt ist, ist in sieben Vierzeilern mit je drei Hebungen geschrieben. Ausnahmsweise möchten wir die Übersetzung im Zusammenhang geben:

2 Und du, Menschensohn,
Was hat das Rebenholz
Voraus vor allem Reisigholz,
Das unter den Waldbäumen ist?

3 Nimmt man von ihm Holz,
Eine Arbeit draus zu fertigen?
Oder nimmt davon man einen Pflock,
Allerlei Gerät dran aufzuhängen?

4 Sieh, man giebt's zum Frass dem Feuer,
Seine beiden Enden hat das Feuer gefressen,
Und seine Mitte ist angebrannt,
Taugt es noch zu einer Arbeit?

5 Siehe, als es unversehrt war,
Fertigte man's nicht zur Arbeit,
Wo's gar Feuer frass, dass es brannte,
Wird's zur Arbeit noch gefertigt?

6 Darum, so spricht Jahwe:
Wie das Rebenholz unter Waldholz,
Das dem Feuer ich zum Frasse gebe,
So mache ich Jerusalems Bewohner.

7 Und richte mein Antlitz wider sie:
Vom Feuer kamen sie heraus,
Und das Feuer wird sie verzehren,
Damit ihr wisset, dass ich Jahwe bin.

Wenn ich wende mein Antlitz wider sie
8 Und mache das Land zur Wüste,
Weil sie die Treue an mir gebrochen,
Ist der Spruch des Herrn Jahwe.

2 וְאַתָּה ist oben nach LXX eingefügt (ebenso Cornill); die Übersetzung folgt nicht den Accenten dag. LXX und Vulg., sie ist aber nicht anzufechten. Anders v. Orelli: „Was soll aus dem Holz des Weinstocks werden unter allem Holz, aus der Ranke da, die unter des Waldes Bäumen ist?“ Damit ist von vorn herein auf eine strophische Gliederung verzichtet. בַּעֲצֵי הַיַּעַר involviert nicht, dass der Weinstock selbst im Walde sein müsste. יַעַר bezeichnet blos die Gesamtheit der Bäume. Das Perfekt הָיָה drückt den bleibenden Zustand aus. 3 Die Ausführung des Gedankens der Unbrauchbarkeit des Rebenholzes ist Hes. wohl gelungen: nicht blos, dass es zur Verarbeitung nichts nütze ist; es ist nicht einmal fest genug, um als Nagel zu dienen. 4 Und nun ist es noch unbrauchbarer, weil es vom Feuer gelitten hat: an beiden Enden ist es versengt, und die Mitte ist angebrannt (נָחַר wie יֵחַר 5 Niph. von חָרַר): die Beziehung auf Israel ist sehr durchsichtig. Einerseits ist Ephraim, andererseits sind die Judäer unter Jojachin deportiert worden; was ist geblieben als ein kümmerlicher Rest in Jerusalem, der selbst schon hart mitgenommen ist, gewissermassen ein „rauchender Stummel“ (Am 4 11 Jes 7 4)? 6 Für das allgemein überlieferte נְתַתִּיו verlangt Cornill נָתַן; ohne zwingenden Grund: von Gott selber ist das Rebenholz schon seinem Wesen nach (das ist der Sinn des Perf.) zu nichts Anderm bestimmt als im Feuer zu brennen. In der Übersetzung ist nach LXX (Cornill) יְהוָה allein gelesen. 7 *Vom Feuer kamen sie heraus,* sofern die in Jerusalem Übrigbleibenden von der ersten Katastrophe nicht unberührt geblieben waren, s. zu v. 4. Grätz emendiert יָרְאוּ, vor dem Feuer fürchteten sie sich. Vielleicht ist nach LXX וַיֵּדְעוּ st. וִידַעְתֶּם zu lesen. 8 Zu מָעַל vgl. zu 14 13.

5. Jerusalem die Ehebrecherin Cap. 16.

Schon 6 9 (vgl. z. St.) hat Hes. die Sünden Israels unter dem Bilde der Hurerei dargestellt. Hier führt er diese Allegorie, sie auf Jerusalem allein beziehend, bis ins Extrem aus in einer Weise, die wohl nicht erst auf moderne Leser einen höchst abstossenden Eindruck machen muss. Das Kapitel liest sich wie eine unerträglich breite Paraphrase zu Jes 1 21: „Wehe wie ward zur Hure die treue Stadt“ (vgl. auch Hos 1—3)! Aber ein wichtiger Unterschied zu Jesaja springt sofort in die Augen: Jesaja weiss, dass Jerusalem, ehe es zur Hure wurde, treu war, mit Recht erfüllt, eine Herberge und Burg der Gerechtigkeit (1 21 26). Ebenso war Amos die Wüstenzeit noch die ideale Zeit (5 25), und Hosea datierte die Sünde erst von dem Abfall zu Baal Peor (9 10), und noch Jeremia kennt eine Zeit, in der das Volk wie mit der Liebe einer Braut gegen Jahwe erfüllt war (2 2f.). Dagegen reicht nun nach Hes. Jerusalems Sünde bis in seine ersten Uranfänge zurück; schon seine Abstammung ist heidnisch: „dein Vater war ein Amoriter und deine Mutter eine Hethiterin“ (v. 3). Mit vollem Rechte bemerkt Smend dazu: „Freilich würde der Verfasser von Cap. 40—48 wohl anders geurteilt haben, wenn er den Priestercodex des Pentateuchs vor sich gehabt hätte.“ In der That, dann begänne für ihn die Geschichte seines Volkes mit einem leuchtenden Punkte. Diese ganze Geschichtsbetrachtung aber begreift sich blos als erwachsen unter dem überwältigenden Eindruck einer ungeheuren Schuld, die sich von Generation zu Generation, stets sich erneuernd, fortgepflanzt

hat. Hes. hat in der Schule des Dtns das Dogma von der unbedingten Vergeltung gelernt: Das furchtbare Geschick Jerusalems kann nichts anderes als die Strafe sein für eine Unsumme von Verschuldung — hier wird Hes. von seinem schrankenlosen Individualismus im Stiche gelassen: das sündige Subjekt, dessen Geschichte dieses Capitel entwickelt, ist die Gesamtheit, zu der die Individuen solidarisch verbunden scheinen. Vgl. zu diesem Cap. bes. auch Cap. 23. Bekanntlich haben nach demselben Prinzip die Verfasser der Geschichtsbücher, namentlich derjenige der Königsbücher, ihre Geschichte geschrieben. Die Einteilung des Cap. ergiebt sich von selbst: 1—14 15—34 35—58 59—63.

a) **Jahwes entgegenkommende Wohlthaten 1–14.** 3 Was Hes. mit der kanaanitischen Abstammung Jerusalems sagen will, wird erst deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, was es für ihn heisst, nicht Israelit zu sein. Wer ausserhalb Israels stand, stand auch ausserhalb seiner religiösen Verfassung; aus den „Völkern“ waren seit dem Dtn „Heiden“ geworden. So waren die Kanaaniter nicht nur dem Blute nach Fremde, sondern „Heiden“, für die es kein Heil gab. Thatsächlich war ja Jerusalem nicht von israelitischer Gründung, aber darauf legt Hes. den Accent nicht; worauf es ihm ankommt, ist einzig seine religiöse Beschaffenheit, und diese ist nicht aus heiligem Samen aufgesprosst. Hes. wendet sich damit direkt gegen den stolzen Anspruch, auf den sich die Leute gelegentlich sogar ausdrücklich etwas zu Gute thun, dass sie Abraham zum Vater haben (33 24). אֱמֹרִי ist häufig = כְּנַעֲנִי; חֵת wird Gen 10 15 (J) als Sohn Kanaans aufgeführt. מְכוּרָה ist wohl ursprünglich = Ausgrabung, √כּוּר. 4 Dem neugeborenen Kinde war selbst die notwendigste erste Pflege vorenthalten geblieben. *Deine Geburt aber am Tage, da man dich gebar, — deine Nabelschnur wurde nicht abgeschnitten* (zum zweimaligen Dagesch im ר vgl. Stade Gr. § 135 a), *und mit Wasser wurdest du nicht gewaschen . . . . noch mit Salz eingerieben noch in Windeln gewickelt.* Völlig unverständlich ist לְמִשְׁעִי, das in LXX ganz fehlt. Gewöhnlich übersetzt man es „zur Reinigung“, und Delitzsch möchte diese Bedeutung aus dem Assyrischen misû belegen (Baer, lib. Ez. XIV). Die Sitte das Kind mit Salz abzureiben findet sich noch jetzt im Orient (ZDPV IV 63). Schwerlich verdankt sie ihren Ursprung einem hygienischen Grund, obgleich die Fellachen meinen, dass das Kind dadurch gestärkt und abgehärtet werde (Nowack Archäol. I § 28 p. 165 Anm. 4, vgl. Rosenmüller, z. St.), sondern wohl einem kultischen (vgl. den „Salzbund“). 5 Einfach hingeworfen wurde das hilflose Kind von seinen Eltern, so sehr verabscheuten (בְּגֹעַל) sie sein Leben. Smend bemerkt dazu: „Neugeborene Mädchen werden im Orient noch jetzt häufig ausgesetzt; von den alten Arabern wurden sie lebendig begraben (Qor. 81 8).“ Zum Inf. חֻמְלָה vgl. Stade Gr. § 619 g. 6 Da das Kind vom Blute nicht gereinigt ist, so zappelt es darin (מִתְבּוֹסֶסֶת eig.: sich stampfend gebärden). Wenn das letzte kleine Sätzchen zweimal unmittelbar hintereinander steht, so ist die unglücklichste Auskunft, ihm jedesmal einen andern Sinn abzugewinnen, indem man בְּדָמַיִךְ das erste Mal zum Vorhergehenden, das zweite Mal zum Folgenden zieht (so Smend). Entweder ist eine einfache Wiederholung anzunehmen, durch die Gottes Erbarmen nachdrücklich betont werden soll, oder es ist, weil diese Auskunft doch nicht viel Befriedigendes hat, mit Cornill das eine Sätzchen als Dittographie zu streichen (so LXX). Dagegen möchte ich בְּדָמַיִךְ im Gegen-

satz zu den meisten Erklärern zum Vorherigen ziehen: *Ich sprach zu dir in deinem Blute: lebe!* 7 רְבָבָה „ich machte dich zu zehntausend" versteht man natürlich von der Mehrung des Volkes in Ägypten; aber zuzugeben ist, dass dann das Bild, das sonst konsequent durchgeführt ist, plötzlich verlassen wäre. Wir möchten daher mit Cornill der LXX und Pesch. den Vorzug geben, wenn sie רְבִי gelesen haben, nur dass dann entschieden besser ist, mit Cornill auch noch נְתַתִּיךְ zu streichen (so Pesch., kopt. Übers.); die Worte schlössen sich unmittelbar an das „lebe" von v. 6 an: *wachse heran wie die Blume des Feldes* (Toy: רִבִּיתִיךְ); der Ausdruck erhebt sich zu wirklicher Poesie. Schwierig ist בַּעֲדִי עֲדָיִים. Man übersetzt wohl: „du kamst in deinen herrlichsten Schmuck"; aber dies könnte, da das Kind ja noch nackt ist und seinen äussern Schmuck erst v. 11 erhält, höchstens von der Körperschönheit verstanden werden, und für diese wird עֲדִי sonst nie gebraucht. Noch zweifelhafter ist die Annahme, dass unter עֲדָיִים die Wangen zu verstehen seien; (so Hitzig mit Berufung auf die LXX-Übersetzung zu Ps 32 9 und die alte Tradition zu Ps 103 5). Es wird also wohl unser Text einer Korrektur bedürfen. Smend schlägt vor בְּעֵת דֹּדִים, „du kamst in die Zeit der Liebe"; aber damit würde der Ausdruck von v. 8 unschön antecipiert, und zudem ist nicht leicht verständlich, wie gerade in dessen nächster Nähe die Worte hätten verderben können. Sachlich kühner aber sehr treffend ist die Konjektur Cornills, auf die schon J. D. Michaelis geraten war: עַד עִדִּים, ich möchte vorziehen בְּעֵת עִדִּים (vgl. Jes 64 5), *und du kamst in die Zeit des* [ersten] *Blutganges;* (vgl. v. 9). Bei der Unverhülltheit, mit der Hes. spricht, ist beim wachsenden Haar nicht an das Haupthaar zu denken (vgl. Jes 7 20). Aus dem Kinde ist eine mannbare Jungfrau geworden, die Jahwe sich nun 8 vermählt. Zu diesem Ende breitet er den Zipfel des Gewandes über sie — eine Ceremonie, die wir aus Rt 3 9 kennen (vgl. Dtn 23 1 27 20 und unsern Ausdruck „Mantelkind"). Nach Kraetzschmars Nachweis (die Bundesvorstellung im AT 1896) wäre es unrichtig, aus dem Schluss unseres Verses ableiten zu wollen, dass die Hebräer ebenso wie wir von einem Ehebunde gesprochen hätten; vielmehr seien Ehe und Berith nach hebr. Vorstellung zwei heterogene Dinge (l. c. p. 168), jene ein Rechtsverhältnis (S. 107), diese die kultische Handlung, durch die in feierlicher Weise Verpflichtungen oder Abmachungen irgend welcher Art absolut bindend und unverbrüchlich gemacht wurden (S. 40f.). St. אֹתָךְ l. אִתָּךְ wie z. B. 2 1. 9 Waschen und Salben sind Ceremonien vor der Hochzeit, beide eng mit einander verbunden (vgl. Rt 3 3 Est 2 12 Jdt 10 3); es ist denn auch in letzterm kein Hinweis auf die königliche Würde oder gar die priesterliche Weihe des Volkes zu suchen. Sicher unrichtig ist es auch, unter dem Blute, das abgewaschen wird, dasjenige zu verstehen, das der Jungfrau noch von ihrer Geburt angehaftet habe (v. 6); wir haben viel eher an das Blut der Menstruierenden zu denken, was übrigens ein starkes Indicium für die Richtigkeit der v. 7 adoptierten Konjektur ist. 10 תַּחַשׁ ist der Name eines Tieres, dessen Deutung unsicher ist; meist denkt man an eine Delphinart, an die Seekuh, die sich im Roten Meere findet, Delitzsch (Proleg. 77ff.) an einen Hammel. Seine Haut, die hier zu Schuhen verwendet wird, dient sonst zum Überzug der Stiftshütte (z. B. Ex 25 5). Der

Byssus (שֵׁשׁ ob Baumwolle oder Leinwand? vgl. die Realwörterbücher) muss, wie חָבַשׁ andeutet, hier den Kopfbund (vgl. Ex 28 39) abgeben, während die Bedeckung mit Seide (? מֶשִׁי, LXX: τρίχαπτον = haarfeine Fäden) den Gedanken an einen Schleier nahelegt, in den die bräutliche Gestalt gehüllt wird. **11** f. Der Schmuck, den die Braut erhält, besteht aus Armgeschmeide (צָמִיד, auch Gen 24 22 30 47), Halskette (רָבִיד, Gen 41 42), vielleicht einer besondern Auszeichnung, Nasenring (נֶזֶם), Ohrenringen (עֲגִילִים von der runden Form vgl. zu 1 7, auch Num 31 50) und einer Krone; letztere trägt natürlich eine gewöhnliche Frau nicht; es scheint hier wohl die Anspielung auf die Einsetzung des Königtums durch. Dasselbe wird am Schlusse von **13** sogar ausdrücklich genannt. Nur fehlen die beiden Worte in LXX, und man kann fragen, ob Hes. das Königtum so sehr als ein Glück angesehen habe. Indessen könnte er es hier doch wohl genannt haben, hat es doch namentlich unter einem David und Salomo dazu gedient, den Ruhm Jerusalems über seine Grenzen hinaus zu tragen, wovon im folgenden sofort die Rede ist. Hieronymus sieht im Fehlen der Worte in LXX eine Rücksicht der Übersetzer auf den Ägypterkönig. Das sich Schmücken der Braut mit Gold und Silber erinnert daran, dass man sich wirklich zu putzen pflegte, um vor Jahwe zu treten (Ex 3 22 11 2 f. 12 35 f. Hos 2 15) wie die Araber zu ihren Festen, s. Sure 20 61 (Wellh.). Der Gleichklang שֵׁשִׁי־מֶשִׁי wird vom Ḳĕrē nicht anerkannt. Interessant ist der Einblick in das, womit sich eine vornehme Frau damals namentlich zu nähren pflegte: Feinmehl (vgl. zu 46 14), Honig und Öl; dagegen ist von Fleisch nicht die Rede. Zu אָכָלְתִּי vgl. Stade Gr. § 101 b. **14** Um ein konkretes Beispiel zu nennen, haben wir vor Allem auf den Besuch der Königin von Saba hinzuweisen.

b) **Jerusalems schwärzester Undank 15–34.** Nachdem der Gipfelpunkt in der Schilderung der Schönheit des jungen Weibes Jerusalem erreicht ist, geht Hes. zur Anklage über, **15** sie zunächst ganz allgemein formulierend: Jerusalems Sünde ist Hurerei, die es im Vertrauen auf (= עַל) seinen Ruhm ungescheut begeht. Wie die Huren am Wege sitzen (Gen 38 14 Jer 3 2), so wartete es, bis nur einer vorüberging. Schwierig sind die letzten Worte, die in LXX fehlen, לוֹ־יֶהִי. Man übersetzt wohl: ihm soll es werden, sc. was er von mir will. Ich möchte dann noch vorziehen zu lesen: לִי־יֶהִי, *mein soll er* (sc. כָּל־עוֹבֵר) *sein.* Cornill kombiniert den völlig unverständlichen Schluss von v. 16 damit לוֹ בָאת וְלוֹ הָיִית, „ihm liefest du zu" (aber בּוֹא לְ ist nicht zu belegen) „und sein wurdest du." **16** beginnt die bildliche Schilderung des Höhenkultes (vgl. zu 6 13): *du machtest dir* (*geflickte?* oder) *buntscheckige Höhen.* Es ist wohl daran zu denken, dass aus den Stoffen, welche Jahwe der Dirne zur Kleidung gegeben hatte, sie Höhenzelte verfertigte, ähnlich den Weibern, welche Aschera-zelte woben (II Reg 23 7). Dass es nämlich auf den Höhen (zu בָּמָה s. zu 6 3) Zelte gab, folgt schon aus dem Namen אָהֳלִיבָמָה (Gen 36 2 vgl. Hes 23 4); I Sam 9 22 ist von einer לִשְׁכָּה, I Reg 13 32 II Reg 17 29 von בָּתִּים auf der בָּמָה die Rede. Andere möchten hier eher Teppiche vermuten und vergleichen dazu die ausgebreiteten Gewänder Am 2 8. Rein unverständlich sind die letzten Worte des Verses, und es ist noch Niemandem gelungen ihnen einen annehmbaren Sinn zu entlocken (vgl. den vorigen Vers). **17** folgt die bildliche Schilderung

des Bilderdienstes. Das unzüchtige Weib fertigt sich natürlich nur Mannsbilder (זָכָר noch in P und der spätern Litteratur) als Götzenbilder — nicht als ob es in Jerusalem nicht auch weibliche Götzenbilder gegeben hätte —, ja vielleicht sogar Phallusbilder (vgl. זִכָּרוֹן Jes 57 8 u. s. oben zu 8 17 f.; anders W. R. Smith Lectures[2] 456). Zu Gottesbildern verwertet man gelegentlich gerade Schmucksachen, weil sie amuletartige Kraft haben (vgl. Ex 32 2 f. u. oben zu 13 18). Mit diesen Bildern „hurt“ Jerusalem; nach der Meinung des Volkes sollten diese Bilder freilich Jahwe gelten. **18** f. Die Götterbilder werden bekleidet (vgl. Jer 10 9), und Speise wird ihnen vorgesetzt (vgl. W. R. Smith l. c. 233). Dies letztere wird in etwas überreichen Worten ausgeführt; namentlich ist anstössig die doppelte Nennung des Öles; aber bei der allgemeinen Überlieferung der Worte ist jede Änderung willkürlich. Ölopfer (s. zu 45 17 u. vgl. Mi 6 7) und Mehlopfer (s. zu 46 14) bestimmt auch Hes. für Jahwe. Zu קְטֹרֶת s. zu 8 11. Nur vom Honigopfer wissen wir sonst nichts; allein wenn es nicht gelegentlich vorgekommen wäre, hätte sein Verbot Lev 2 11 keinen Grund. Nicht ungewöhnlich war es im babylonischen Kulte (vgl. P. Haupt in Toys Hes.). Jahwe nennt das Öl „sein“ Öl, nicht weil es ihm gebührte, sondern weil er es Jerusalem gegeben hat; das lehrt unbedingt Hos 2 10, geht doch diese ganze Ausführung auf Hos 1—3 zurück. נָתַתִּי wie אֲכַלְתִּי v. 13. Unverständlich ist wieder וַיֶּהִי, *und es geschah,* was Ausdruck von Jahwes Entrüstung sein soll. LXX zieht es zum Folgenden. **20** f. Den Gipfel der Schlechtigkeit Jerusalems aber sieht Hes. im Kinderopfer. Nicht nur die leblosen Gaben, die es Jahwe verdankt, die eigenen Kinder, die es ihm, seinem legitimen Gatten, geboren hat, nimmt es, um sie fremden Götzen zu opfern. הַמְעַט מִתַּזְנוּתָיִךְ, *war es zu wenig mit deiner Hurerei, dass du . . . .?* sollte eine Steigerung gegen v. 20 einführen; aber es ist so schwierig in dem folgenden eine solche zu finden, dass Cornill die beiden Worte mitsamt dem ganzen 21. Vers trotz ihrer allgemeinen Überlieferung streicht. Thatsächlich bringt v. 21 nicht mehr als v. 20; denn dass man die Kinder zuerst schlachtete und dann durch's Feuer gehen liess (הֶעֱבִיר sc. בָּאֵשׁ vgl. z. B. Dtn 18 10) heisst gerade so viel als sie den Götzen „zum Frasse“ geben (beachte diesen starken Ausdruck). Also wird nur, wenn wir an der Ächtheit der Worte festhalten, die Sache selbst noch einmal aufgenommen und hingestellt als etwas, was man nach all der vorangegangenen Hurerei, an der schon übergenug gewesen wäre, nicht auch noch hätte erwarten sollen. Hatte sich schon Gen 22 der Jahwismus gegen das Kindesopfer, das also doch wohl vorgekommen sein musste, gewehrt, so kam es in der spätern Königszeit wieder öfter in Gebrauch (vgl. Mch 6 7 II Reg 16 3 17 17 21 6 Jer 7 31 19 5; auch noch Hes 20 26 23 37 ff.). **22** Neben diesen Inbegriff von Verruchtheit stellt Hes. in sehr wirksamer Weise unvermittelt den erbärmlichen Zustand, womit Jerusalem begonnen und in welchem Jahwe sich seiner liebend angenommen hat; das also war sein Dank! St. וְאֵת כָּל liest LXX זֹאת עַל־כָּל; indessen sehe ich keinen Grund diese Lesart vorzuziehen. **23** Nach diesem kleinen Ruhepunkt v. 22, wo Jerusalems Bosheit erst recht in ein grelles Licht trat, geht es unaufhaltsam weiter mit Vorwürfen noch schlimmerer Art. Man begnügte sich nicht mit den inländischen abgöttischen Kulten, man ergab sich

selbst allerlei auswärtigen, ägyptischem (v. 23–27), assyrischem (v. 28), chaldäischem (v. 29ff.), die unheilvolle Frucht der Verbindungen mit Fremden. Das kleine eingeschobene Sätzchen: *wehe, wehe über dich,* fehlt, wie ich glaube mit Unrecht, in LXX (B). **24** Unter גַּב hat man vielfach ein vielleicht unterirdisches Gewölbe verstanden ähnlich der fornix der Lateiner, wo die öffentlichen Dirnen sich aufhielten. Aber wir sind dazu nicht berechtigt; denn die Buhlen, um die es sich handelt, sind, entsprechend dem, dass Jahwe der legitime Mann ist, offenbar Götter und nicht Menschen; also wird גַּב die Erhöhung bezeichnen, auf welcher der Altar stand, synonym dem gleich genannten רָמָה. Der Satz würde demnach besagen, dass Jerusalem keinen freien Platz unbenutzt liess, um darauf seinen Götzenaltar zu errichten, ebenso **25** keine Strassenecke. פִּשֵּׂק Pi. = spreizen. **26** Es folgt die Spezialisierung, indem aufgezählt wird, mit wem Jerusalem gebuhlt hat. Sachlich wird zu v. 24f. nichts Neues hinzugebracht; aber der Effekt soll gesteigert werden, je mehr Leute aufgezählt werden, mit denen die Buhlerei getrieben wurde. Dabei wird das Bild nicht rein durchgeführt, indem als Buhlen nun doch plötzlich nicht mehr die Götzen wie z. B. v. 17, sondern Menschen genannt werden, die בְּנֵי מִצְרַיִם, die בְּנֵי אַשּׁוּר. Hes. rückt damit die Ursache in den Vordergrund, welche den Götzendienst als Folge nach sich zog, nämlich das Paktieren mit Fremden, den „Handschlag mit Barbaren" (Jes 2 6). Indem Jerusalem sich mit ihnen einlässt, übernimmt es von ihnen abgöttische Sitten und Religion; gerade die Geschichte Judäas lehrt uns deutlich, wie politische Bündnisse der Religionsmengerei Vorschub geleistet haben (vgl. mein cit. Buch S. 17f.). Kein Wunder also, wenn sie Hes. als Hurerei brandmarkt; so haben einst später die Pharisäer die Bündnisse der Makkabäer mit Rom als ein „Huren hinter fremden Göttern" beurteilt (Ass. Moys. 5 3 ed. Fritzsche). Die ganze lüsterne Sinnlichkeit Jerusalems wird noch besonders illustriert durch den Zusatz des גִּדְלֵי בָשָׂר. Eine neue Schwierigkeit ist nun aber, dass, nachdem wir durch die Kinderopfer (v. 20f.) und die Vielheit der Altäre (v. 23f. vgl. Jer 11 13) in die späte Königszeit versetzt worden sind, Hes. mit der Hurerei mit Ägypten nach v. 27 um viele Jahrhunderte zurückgreift. Es hat denn auch noch nicht an einem Versuche gefehlt **27** als unächt auszuscheiden. Cornill wendet nämlich gegen ihn ein: 1) dass in der ersten Hälfte dieses Capitels immer nur von der Schuld Jerusalems die Rede sei und nicht von seiner Strafe, 2) dass nicht ersichtlich sei, wie die philistäische Knechtschaft am Ende der Richterperiode als Strafe aufgefasst werden könne für ägyptischen Götzendienst oder für ein Bündnis mit Ägypten, 3) dass es damals ein Jerusalem noch gar nicht gegeben habe. Diese Einwände erscheinen mir doch nicht ganz entscheidend: 1) die Nennung der Strafe zwischen hinein lässt gerade den nachfolgenden erneuten Ungehorsam um so viel wirksamer hervortreten. 2) Wenn die Thatsache der philistäischen Bedrückung — diese als ein Ganzes aufgefasst — als Strafe für ägyptischen Götzendienst dargestellt wird, so ist dies lediglich die Geschichtsbetrachtung vom Standpunkt des unbedingten Vergeltungsglaubens aus, die auch schon den Verfasser des Richterbuches und später den Chronisten kennzeichnet: keine Strafe ohne Sünde und keine Sünde ohne Strafe. Ägyptischen

Götzendienst in der Urzeit aber kennt Hes. auch sonst (20 7 23 3). 3) Wenn von Jerusalems Huren die Rede ist in einer Zeit, in der es ein Jerusalem noch gar nicht gab, so zeigt dies blos, wie Hes. gelegentlich die Stadt völlig vergisst über ihrem Volke, das er einzig im Auge hat. Die Konstruktion מִדַּרְכֵּךְ זִמָּה, *vor deinem Wandel in Verruchtheit* (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 131 r) ist auffällig, hätte aber eine genaue Parallele 24 13 (doch s. z. St.). Zum Gedanken, dass die Philister sich über Jerusalems Wandel schämen vgl. oben zu 3 7 5 6. Warum wird Jerusalem der Gier der Töchter, nicht der Söhne der Philister preisgegeben? Das dürfte bittere Ironie sein; es verlangt nichts Anderes als Männern preisgegeben zu werden; daher ist seine Strafe, dass es Weibern ausgeliefert wird. *Und ich minderte deinen Teil* (sc. an Nahrung und Kleidung) findet seine Erklärung darin, dass der Gatte das untreue Weib in den Mitteln des Lebensunterhaltes vielleicht zu beschränken das Recht hatte (vgl. Ex 21 10). **28** זָנָה c. Acc. wie Jer 3 1. S. zu 23 7 u. vgl. II Reg 16 7 Jes 7 17-25. Möglicher Weise war es z. T. Freundschaft für Assur, was Josia bewog, dem Pharao Necho entgegenzutreten (vgl. Jer 2 18 36). **29** Die Bezeichnung Krämerland für Chaldäa findet sich auch 17 4 (s. z. St.); sie fehlt hier in LXX, dürfte aber doch ursprünglich sein, indem gerade durch die Handelsbeziehungen mit Chaldäa dem Eindringen babylonischer Religionsübung Vorschub geleistet werden mochte. Auf babylonischen Einfluss weist ohne Zweifel schon der von Hes. 8 14 erwähnte Tammuskultus, auf denselben vielleicht auch der Dienst der מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם (Jer 44 17 u. s.); vgl. auch 23 14 ff. **30** Die gewöhnliche Übersetzung der ersten Worte lautet: wie schmachtend ist doch dein Herz! Diese Worte wären in der grössten Ironie gesprochen. Aber לִבָּה, worin man wohl gelegentlich eine Zärtlichkeitsform erkennen möchte, findet sich nirgends im AT. Der Verdacht wird noch gesteigert durch die Unsicherheit der Tradition. LXX z. B.: τί διαθῶ τὴν θυγατέρα σου; Eine einigermassen sichere Konjektur wüsste ich nicht vorzuschlagen. (Cornill: מָה לִּי לִבְרִיתֵךְ, was soll mir dein Bund?). Jerusalem treibt es wie ein *selbstherrliches* (שַׁלִּיט, fem.: שַׁלֶּטֶת) *Hurenweib*, d. h. eines, das mit eigenen Mitteln frei schaltet und waltet. Inwiefern dies geschieht, führt **31** aus. Sonst lassen sich Huren bezahlen; aber sie, die „Herrin", hatte dies nicht nötig. *Du warst* (הָיִיתִי und schon עָשִׂיתִי wie אָכַלְתִּי v. 13) *nicht wie eine* (gewöhnliche) *Hure, so dass du den* (von dem Buhlen der Hure bezahlten) *Hurenlohn verachtetest* — so lässt sich der überlieferte Text allenfalls deuten. Dem συνάγουσα der LXX (ebenso Pesch.) folgend lesen dagegen Cornill: לְלַקֵּט, Halévy (Rev. des Etudes Juives 24 35): לְכַנֵּס, Grätz: לְקַבֵּץ *Hurenlohn zu sammeln.* Ja, statt dieses Geld anzunehmen, giebt sie ihrerseits ihren Buhlen Lohn, dass sie nur zu ihr kommen. Dies besagt in natürlicher Fortsetzung der — übernächste Vers, während der unmittelbar folgende **32** plötzlich einen ganz andern Gedanken zwischenhineinbringt: *das ehebrecherische Weib nimmt* (3. Person) *statt ihres Mannes die Fremden* (beachte das grammatisch anstössige אֶת־זָרִים); dass die Ehebrecherin von fremden Männern kein Geld annimmt wie eine Hure, ist doch wahrlich nur, was von einer solchen zu erwarten steht. Den Vers haben schon Hitzig, Smend, Cornill, Kautzsch mit Recht als Randglosse eines Lesers gestrichen.

33 Wohl möglich, dass bei dem Lohn, den Jerusalem den fremden Buhlen giebt, ohne seinerseits etwas von ihnen zu erhalten, der Gedanke an die Tributleistungen mit unterläuft (vgl. z. B. II Reg 16 8 Hos 12 2 Jes 30 6). St. נֵדֶה bei Bär נִדָּה = *Buhlerlohn;* ebenso נֵדָן, wozu Delitzsch (Bär lib. Ez. XIV) das assyrische nudunnû = Mitgift vergleicht. **34** Nur in diesem einen Punkt trieb es Jerusalem nicht wie Huren, im Gegenteil; aber das ist gerade das Allerschlimmste, indem es damit es nur noch ärger als eine Hure trieb. *Und so fand bei dir das Widerspiel von dem statt, wie sonst Weiber es treiben.* Mit dieser Pointe schliesst die Ausführung von Jerusalems Schuld. Statt בְּתַזְנוּתַיִךְ, das zum Folgenden zu ziehen ist, lese ich בְּזְנוֹתֵךְ (Toy: Inf. Hiph.) *indem du hurtest, während man nach dir nicht hurte* (זֻנָּה, [Pu.] von Männern nur hier); diese letzten (in Pesch. fehlenden) Worte streicht Cornill, m. E. mit Unrecht.

c) **Jerusalems Strafe** 35–58. **36** Wenn der Text der ersten Worte in Ordnung ist, so ist für נְחֹשֶׁת eine obscöne Bedeutung zu statuieren, wie sich eine solche im mischnischen Sprachgebrauch (Levy Nh. Wb. 3, 374 = der unterste Teil) findet, ein Synonym zu עֶרְוָה (vgl. Geiger Urschrift 392, Delitzsch in Bär l. Ez. XIV f. ZDMG 40, 730). Jedenfalls kommt man hier mit der Bedeutung Kupfer, das ausgeschüttet, d. h. im Überfluss verschwendet worden wäre, nicht aus. Wenn die Quantität des Verschwendeten so gross gewesen war, so würde man statt Kupfer mindestens Gold erwarten; zudem wissen wir davon nichts, dass damals etwa schon Kupfermünzen im Gebrauch gewesen wären. v. Orelli emendiert בָּשְׁתֵּךְ: „deine Schande ward ausgegossen.“ עַל = אֶל mit וַתִּגָּלֶה zu verbinden wie v. 37. Wie schon v. 20 f. als das Schlimmste bei der Hurerei die Kinderopfer hingestellt worden waren, so nennt sie Hes. auch hier noch als besondern Grund für die Notwendigkeit der Strafe: וְכִדְמֵי בָנַיִךְ und entsprechend dem Blute d. h. *wegen des Blutes deiner Söhne.* Cornill emendiert, wie mir scheint, ohne zwingenden Grund וּנְדָנַיִךְ (vgl. v. 33), was aber weitere Streichungen nach sich zieht; für den überlieferten Text spricht übrigens noch v. 38. **37** Der Vers zeigt wieder (vgl. v. 26), wie wenig Hes. das Bild ganz rein durchzuführen vermag. Jerusalems Buhlen wären eigentlich die fremden Götter; aber wenn Jahwe jene versammelt, um ihnen Jerusalems Blösse zu zeigen, so denkt er offenbar an die Völker, die das Strafgericht an ihm vollziehen. Ein Widerspruch liegt ferner darin, dass hier auch von Buhlen die Rede ist, die Jerusalem hasst; da es sie sich nach dem Obigen selbst ausgesucht hat, wäre zu erwarten, dass es solche nicht geben konnte, und Cornill löst den Widerspruch durch Streichen der Worte. Aber — und sie sind allgemein überliefert — wer wäre je auf den unglücklichen Gedanken gekommen, sie nachzutragen? Hes. hat wohl einfach an die Wirklichkeit gedacht und damit das Bild zerstört: Bei Jerusalems Katastrophe sind die schadenfrohen Zuschauer nicht blos die Völker, mit denen es einst geliebäugelt hat, sondern auch die feindlichen Nachbarn, mit denen es in Hass und Zwietracht lebte wie z. B. Philister, Edomiter, die Hes. selbst nennt (v. 57). Das Wortspiel, das in עֶרְוָה liegt: Scham — Blösse vermögen wir im Deutschen nicht wiederzugeben. St. עֶרְוָתֵךְ lesen Grätz, Halévy, Toy vielleicht mit Recht

עֲגַבְתְּ, vgl. 23 5 du wardst brünstig. **38** Das Recht der Ehebrecherinnen, womit Jahwe Jerusalem richtet, ist der Tod (vgl. Dtn 22 22 Lev 20 10); natürlich verdient es ihn doppelt, indem es auch unter der Klage des Kindermordes steht. Die letzten Worte, eigentlich: „ich mache dich zu Blut des Grimmes und der Eifersucht“ sollen so viel heissen als: ich mache dich zu Blut, wie G. und E. (natürlich des beleidigten Gatten) es vergiessen, also etwa: „ich lasse dich verbluten in Grimm und Eifersucht“ (Smend). Diese Ausdrucksweise liesse an Verschrobenheit nichts zu wünschen übrig. Eine Emendation ist durchaus notwendig; aber Cornill (וְשָׁפַכְתִּי עָלַיִךְ חֲמָתִי) scheint mir nicht glücklich. Ich möchte vorschlagen: וְהֵנַחְתִּי בָךְ חֵמָה *und ich lasse an dir aus Grimm und Eifersucht* (vgl. v. 42). LXX hat übereinstimmend בְּדָם gelesen und dies konnte unter dem Einfluss des vorangegangenen דָּם unschwer aus בָּךְ entstehen und die weitere Verderbnis nach sich ziehen. Durch diese Emendation werden wir auch das unschöne doppelte וְנָתַתִּי (v. 39) los, das auch durch Toys Emendation (וְנָתַתִּי בָךְ) nicht gehoben wird. **39** Deutlich sind die um das geschändete Jerusalem Versammelten nicht Götter, sondern Völker (vgl. v. 37). Sie bringen es wieder in den jämmerlichen und elenden Zustand, von dem es ausgegangen war v. 7. **40** קָהָל noch in profanem Sinne = die Gesamtheit der vollbürtigen Gemeindeglieder (vgl. Holzinger ZATW IX 105 ff.). Die Steinigung als Strafe für Ehebrecherinnen findet sich noch bis ins NT (Joh 8 5). Ob das Zerhauen (בִּתֵּק blos hier) der Leiche spezielle Strafe der Kindermörderinnen ist oder nur die Getötete noch im Tode schänden soll, muss dahingestellt bleiben. **41** Zwar ist das Zelt ursprünglich Eigentum der Frau (cf. Gen 24 67 Jdc 4 17); wenn aber vom Verbrennen der Häuser die Rede ist, so scheint hier wieder der Gedanke an die Zerstörung Jerusalems durch die Feinde durch das Bild hindurch. Entschieden zu viel thut Pesch., indem sie die zerstückelte Leiche noch im Feuer verbrannt werden lässt, übrigens mit leichter Änderung des Textes: וְשָׂרְפוּךְ בְּתוֹךְ הָאֵשׁ (vgl. Lev 21 9). **42** Cornill (auch Kautzsch) vermag sich in die Worte dieses Verses von וְסָרָה an nicht zu schicken; er streicht sie, trotzdem sie allgemein überliefert sind. Das scheint mir nicht nötig zu sein; nur muss man in ihnen nicht durchaus eine Verheissung sehen wollen; sonst käme sie allerdings zu früh. Aber schon Smend hat richtig bemerkt, dass man die Worte missverstehen würde, wenn man darin eine Rücksicht auf Israel suchen wollte. Es ist hier vielmehr blos die Rede vom Zorne Gottes, in dessen Wesen es liegt sich auszulassen, bis er befriedigt ist. Gott will Ruhe haben und aufhören von Ärger und Eifersucht geplagt zu sein. Es giebt freilich kaum eine zweite Stelle bei Hes., die Gott so anthropopathisch darstellte. **43** Die ersten Worte würden bei Jeremia heissen, Jerusalem hätte sich an die Tage seiner Jugend erinnern sollen, sofern es in ihnen Gott in erster Liebe anhing (vgl. Jer 2 2); nach Hes. hat es ihm überhaupt nie angehangen; darum sollte es nach ihm jener Tage nur gedenken (זָכַרְתִּי wie אָכַלְתִּי v. 13), sofern Gott ihm damals in überschwänglicher Güte zuvorgekommen ist. St. וַתִּרְגְּזִי l. Hiph. וַתַּרְגִּיזִי, *weil du erzürntest*, st. בְּרֹאשׁ l. בְּרֹאשֵׁךְ, *auf dein Haupt*. Die letzten Worte bedürfen wieder einer Korrektur; denn: und nicht hast du Unzucht oder: Hast du nicht (הֲלֹא, Konjektur Smends) Unzucht geübt zu all deinen Greueln? ist

unmöglich richtig; die Greuel bestanden ja eben in Unzucht. Cornills Auskunft, die allgemein überlieferten Worte zu streichen, ist bequemer als gut. Ich möchte etwa vorschlagen: וְלֹא עָשִׂיתִי אִתָּךְ חֶמְלָה עַל וגו׳ *und nicht schone ich an dir all deine Greuel.* Die Redensart עָשָׂה חֶמְלָה אֶת dürfte dem עָשָׂה חֶסֶד אֶת (Sach 7 9) gleichgebildet sein, und חֶמְלָה wird mit עַל Gen 19 16 verbunden. **44** bringt einen neuen Ansatz. Hat Jerusalem es getrieben wie seine heidnische Umgebung oder gar noch schlimmer als diese, so muss es auch wie diese büssen. v. 44 liefert uns ein typisches Beispiel für das, was ein מָשָׁל ist (s. zu 12 22): *Wie ihre Mutter* (אִמָּה mit Suffix ohne Mappik; anders Ewald Lehrb. § 174 e), *so deren Tochter.* Art lässt nicht von Art. Die Mutter ist Hethiterin, und damit ist für Hes. genug gesagt (vgl. zu v. 3). **45** Es redet nicht der משׁל weiter, sondern Hes. In wiefern aber kann er sagen, dass Jerusalems hethitische Mutter nicht blos ihrer Kinder überdrüssig geworden sei (— wir denken an das kanaanitische Kindesopfer —) sondern auch ihres Mannes? Der Mann kann doch nicht der Amoriter, er muss, um im Bilde zu bleiben, ein Gott sein. Ist aber etwas bekannt, dass die Hethiter ihrem Gotte untreu geworden wären wie Jerusalem dem Jahwe? Man hat wohl gemeint (so schon Theodoret), Hes. denke sich als Mann der Hethiterin Jahwe selber; d. h. es wäre nach Hes.'s Meinung Jahwe — etwa im Sinne von Rm 1 — so gut der Gott der Hethiter (dann natürlich auch nicht blos Samariens sondern auch Sodoms) wie er Jerusalems Gott war, und aller Gottesdienst der Heiden nur Abfall von einem ursprünglichen wahren Gottesdienst, der Jahwe gegolten hätte. Aber dieser Gedanke wird durch das ganze in unserm Capitel ausgeführte Bild entschieden ausgeschlossen. Die schiefe Auffassung beginnt da, wo man anfängt, einzelne Züge des Bildes in unerlaubter Weise auszudeuten; man darf überhaupt nicht untersuchen wollen, wen Hes. unter den Männern der Hethiterin und Sodoms verstehe. Genug, dass nach seiner Meinung die Hethiter sich allerdings nicht mit der Verehrung eines einzelnen Gottes begnügt, sondern überhaupt mancherlei Götzendienst getrieben haben; und dasselbe gilt von Sodom und Samarien (l. אַחְיוֹתַיִךְ; doch s. zu v. 52). Dafür im Einzelnen den geschichtlichen Nachweis suchen zu wollen, ist ebenso ungeraten als sich Streichungen zu erlauben, wie Cornill sie vornimmt. **46** Samarien heisst Jerusalems grössere, Sodom seine kleinere Schwester, weil Israels Gebiet grösser, Sodoms Gebiet kleiner ist als dasjenige Jerusalems, nämlich Juda. Wenn הַגְּדוֹלָה und הַקְּטַנָּה hier wirklich, wie sonst, die ältere und die jüngere bezeichnen sollten, so wäre dies historisch unrichtig und lediglich Bezeichnung nach Massgabe der Bedeutung beider Städte. Samarien „wohnt" links, d. h. nördlich, Sodom rechts d. h. südlich vom Standpunkt des Jerusalemers aus, vgl. zu 4 4. Die „Töchter" der beiden Städte sind die von ihnen abhängigen kleineren Ortschaften. **47** Man übersetzt meist: nur eine kurze Zeit (str. קָט als falsche Dittographie des Vorangehenden [Toy liest זֹאת]), und du triebst es noch ärger! ... Dabei wäre die Voraussetzung, dass eine Zeit lang wenigstens, etwa unter David, Jerusalem es besser getrieben habe als Samarien und Sodom; aber dieser Gedanke fiele vollständig aus dem ganzen Zusammenhang heraus, in welchem gerade ausgeführt wird, wie schlimm von jeher Jerusalems Ver-

halten gewesen sei. Ich halte daher die andere an sich mögliche Übersetzung für allein zulässig: *es fehlte nicht viel, so triebst du es noch ärger. . . .* Man wendet dagegen ein: **48** besage ja gerade, dass Jerusalem es ärger getrieben habe. Das kann aber eben rhetorische Steigerung sein. Jahwe hält in seiner Strafrede gewissermassen einen Augenblick ein, um dann plötzlich überführt mit seinem Schwure sich selbst zu überbieten: Es fehlte nicht viel, so triebst du es ärger als Sodom; ja, wahrhaftig! Sodom hat nicht einmal verübt, was du verübt hast; vgl. Mt 11 21 ff. **49** Sodoms Schuld war, dass es der Hafer stach: *Hoffahrt, Überfülle von Essen und behagliches Wohlleben,* dabei keine Fürsorge für die Armen, — das hatte ja das Dtn so nachdrücklich empfohlen. **50** וַתִּגְבְּהֶינָה ist Schreibfehler für וַתִּגְבְּהֶנָה. Die Greuelthat Sodoms ist natürlich die Gen 19 berichtete. ראיתי ist wohl als 2. Pers. Sing. fem., wie z. B. v. 13 und öfter in diesem Capitel, gemeint (so nach Aqu., Symm., Theod., Vulg. Ewald und Cornill). Das passt zu כַּאֲשֶׁר besser und enthebt uns der Schwierigkeit, Hes. einen Anthropomorphismus zuzuschreiben, den wir ihm trotz Gen 18 21 nicht gerne zutrauen. Dass Jerusalem damals noch gar nicht stand, ist keine Gegeninstanz (vgl. zu v. 27). **51** Dass Juda schlimmer gewesen sei als Israel, war für die Exulanten gewiss eine besonders bittere Pille; vor dem eigenen Exil hatte man im Exil des Nordreiches die sicherste Gewähr für dessen grössere Verderbtheit zu besitzen geglaubt. צָדַק steht in relativem Sinne: es kann einer gerechtfertigt werden, wenn Andere es ärger treiben als er. Gebraucht aber ist das Verb auch hier in forensem Sinne, wie **52** das פַּלֵּל zeigt = für jem. als Schiedsrichter eintreten (vgl. I Sam 2 25). Dabei ist Jerusalem selber als angeklagt vorgestellt; aber indem es eine grössere Schuld aufzuweisen hat als seine Schwestern, legt es sich für sie gleichsam ins Mittel, dass sie von einer weniger schweren Gerichtsstrafe getroffen werden als es selber. Nach Stade (Gr. § 186 Anm. 1) ist die kontrahierte Form אֲחוֹתֵךְ durch den Reim veranlasst. **53** Mit dem Vorigen ist bei Hes.'s strengem Vergeltungsglauben schon gegeben: Wird Jahwe Judas Schicksal wenden, so muss er mindestens das Gleiche für Samarien und Sodom auch thun. Die Wiederherstellung Samariens d. h. Israels ist Hes.'s ständige Erwartung (vgl. 37 15 ff. 48). Die Wiederherstellung Sodoms ist notwendig, sofern Sodom innerhalb der Grenzen des Landes der Zukunft liegt, das überhaupt herrlich wiederhergestellt werden soll; von der Erwartung einer positiven Bekehrung der Heiden ist also bei Letzterm keineswegs die Rede. St. des letzten וּשְׁבִית l. nach LXX: וְשַׁבְתִּי (so schon Hitzig und Ewald). Zur Phrase שׁוּב שְׁבִית (Ḳᵉrē stets שְׁבוּת) „die Wendung jemandes wenden", „eine Wendung in dem Geschick jemandes herbeiführen" vgl. zu Hi 42 10. Diese Stelle spricht deutlich gegen die von E. Preuschen (ZATW 1895 1–74) neuerdings wieder verteidigte Annahme, שׁוּב שְׁבוּת bedeute „die Gefangenschaft wenden". Unrichtig ist es danach auch, wenn Preuschen (l. c. 63) dafürhält, „Hes. habe für uns jedenfalls diesen Ausdruck in die Litteratur eingeführt". Dass Sodoms Strafe nicht die gleiche war wie die Samariens und Jerusalems, kann nur den stutzig machen, der sich verpflichtet glaubt, alle Worte unseres Capitels pressen zu müssen. Zu בְּתוֹכְהֶנָה vgl. Stade Gr. 352 b. **54** Es ist bitterste Ironie, dass Jerusalem

durch seine Gottlosigkeit Andern ein Trost wird (es rechtfertigt sie nämlich, s. zu v. 51 f.), aber noch bitterer, dass es damit Samarien tröstet, das es hasst, und Sodom, das es verabscheut. **55** Schon will die Verheissung durchbrechen, aber noch ist die Bitterkeit in Hes.'s Seele oben auf. Bei der grossen Wendung der Dinge wird Jerusalem sich dazu bequemen müssen, Sodoms Namen in den Mund zu nehmen; bisher **56** war es dazu viel zu stolz, ihn nur über seine Lippen kommen zu lassen. Das scheint der einfachste Sinn des Verses zu sein. Andere Ausleger nehmen וְלֹא fragend, z. B. v. Orelli: „war nicht Sodom berüchtigt(?) in deinem Munde?" Die Frage müsste aber doch wohl irgendwie angedeutet sein. **57** Geiger (Urschrift 390) dürfte wohl mit Recht עֶרְוָתֵךְ st. רָעָתֵךְ verlangen; עת ist עֵת = עַתָּה zu punktieren (schon Ewald nach LXX, Vulg.): *ehe deine Scham entblösst wurde wie es jetzt ist, eine Schmach den Töchtern* (vgl. zu v. 27) *Arams.* Aber was soll hier Aram, das von Jerusalem so weit entfernt ist? An die Syrerkriege (Smend) ist gewiss nicht zu denken. Offenbar ist, was auch sonst oft, z. B. II Reg. 16 6 II Chr 20 2 geschah, אֲרָם aus אֱדֹם (so hier Pesch. u. selbst hebr. Handschriften u. darnach Cornill, Kautzsch) verschrieben. Edom und Philistäa werden als die beiden nächsten Nachbarn sehr passend zusammen genannt (vgl. 25 12 15). סְבִיבוֹתֶיהָ, in Pesch. fehlend, ist nicht zu halten (Cornill). **58** נְשָׂאתִים darf in der Gottesrede als Präsens oder sogar als Futurum übersetzt werden.

d) **Verheissender Ausblick** 59—63. **59** Das Erste ist allerdings, dass Jahwe nach dem jus talionis Jerusalems Treubruch vergilt. Dass Jerusalem Subjekt zu לְהָפֵר sei, ist erst zu sagen nötig, seit Valeton (ZATW XIII 254) Jahwe als solches hingestellt hat. **60** Nachdem aber die Gerechtigkeit Gottes ihren Lauf gehabt hat, greift seine Güte ein. Bei seiner Fassung von Berith (s. zu v. 8) sieht Kraetzschmar (p. 206) folgerichtig in עוֹלָם die Bedeutung „für alle Zeiten gültig." Gott schafft durch einen Gnadenakt für beide kontrahierende Teile sozusagen einen neuen modus vivendi. Worin dieser Gnadenakt besteht, besagt **61**. Er nimmt (l. בְּקַחְתִּי nach Pesch.; das Suffix der zweiten Person ein „leicht erklärlicher Irrtum", Cornill) die grössern und die kleinern Schwestern Jerusalems, d. h. die grössern Städte wie Samarien und die kleinern wie Sodom und giebt sie Jerusalem unter seine Botmässigkeit („zu Töchtern" vgl. zu v. 46) וְלֹא מִבְּרִיתֵךְ. Ganz verkehrt ist ein Hinweis auf Joh 10 16 (Schröder); an eine Bekehrung der Heidenwelt denkt Hes. hier so wenig als sonst irgendwo. Man sagt wohl, Jahwe verleihe diese Städte Jerusalem nicht als etwas, was ihm nach seinem frühern Bunde rechtlich zukäme. Damit schlösse also der künftige Bund etwas prinzipiell Neues in sich. Aber Hes. „sieht den letztern nur als die weitere Fortentwickelung und Vollendung des alten Bundes an" (so richtig Hävernick; s. zu v. 60). Man muss sich erinnern, dass die Berith beide Kontrahenten verpflichtet. Der Accent liegt also lediglich auf dem Suffix im Gegensatz zu אֲנִי **62**; den ihm zukommenden Teil hat Jerusalem nicht gehalten; daher richtig Krätzschmar (p. 166): *„nicht wegen deines Verhaltens im Bundesverhältnisse"* (so schon Hävernick, Hengstenberg; vgl. 36 22 32), d. h. die Worte entsprechen ungefähr unserm „nicht aus Verdienst, sondern aus Gnaden". Dieser göttliche Gnadenakt vermag schliesslich mehr als alle Strafurteile, die über Jeru-

salem ergangen sind: er bringt es zur Erkenntnis Jahwes (v. 62) und seiner eigenen Sündhaftigkeit 63. Es liegt nahe, die neutestamentliche Parallele Rm 2 4 heranzuziehen. Aber man darf dabei nicht übersehen, wie weit diese ganze Verheissung entfernt ist von der christlichen und speciell der evangelischen Auffassung von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, die ein „lustig, fröhlich Herze“ haben (LUTHER). Wie anders sind die Worte וְלֹא־פִתְחוֹן פֶּה als was sich in der Stimmung des Dichters ausspricht: „O dass ich tausend Zungen hätte“! Gottes Güte offenbart sich hier in einer Weise, die weniger erhebt als niederdrückt (vgl. DUHM Theol. d. Proph. 260). Zu כַּפֵּר s. zu 43 26.

6. Zedekias Treubruch Cap. 17.

Durch eine Rätselrede (v. 1–10), deren Lösung durch Hes. selbst gegeben wird (v. 11–21), wird Zedekias Stellung und sein Verhalten in derselben gezeichnet. Hätte er sich darin nur zufrieden gegeben! sie wäre so schlimm nicht gewesen: als Vasall Nebukadrezars, dem er bei Jahwe Treue geschworen, hätte er wenn auch kein glänzendes so doch ein gesichertes Leben führen können. Aber statt dessen hat er sich nach Ägypten gewandt und damit den bei Jahwe beschworenen Vertrag treulos gebrochen. Das muss Jahwe schwer ahnden, indem er ihn nach Babel bringt und die Seinen in alle Winde zerstreut. An diese wenig tröstliche Aussicht reiht sich v. 22–24 eine Verheissung. SMEND schliesst aus der Stellung dieses Capitels auf den Anachronismus des Ganzen (ebenso KUENEN hist.-krit. Einleitung II § 64 1 S. 294). „Zwischen 5/5 des 6. Jahres und 10/5 des siebenten seiner Regierung (8 1 20 1) war Zedekia noch nicht im Aufstande“ (SMEND). Ich möchte dies nicht so zuversichtlich behaupten; im neunten Jahre rückte Nebukadrezar heran, und dass man sich mit Abfallsgedanken schon länger trug, zeigt unbedingt Jer 27 f. An ein vaticinium ex eventu ist so wenig zu denken, dass man im Gegenteil einen kleinen Widerspruch zu den äussern Ereignissen im Ausdruck finden könnte, Jahwe wolle mit Zedekia in Babel rechten (v. 20). Das eigentliche Gericht über ihn wurde ja in Ribla gehalten. Und das einfache הַתְצְלָח v. 10 15 scheint mir schon Beweis genug zu sein, dass Conception und Ausdruck dieses Stückes den Ereignissen vorangegangen sein müssen, mag auch der letztere bei der letzten Redaktion des Buches an dem einen oder andern Punkte retouchiert worden sein. Diese Gründe scheinen mir schon VAN GILSES Vermutung (Comm. in Ez. cap. XVII 1836 p. 100 ff.) hinfällig zu machen, dass wenigstens die Erklärung v. 11–21 später aufgezeichnet sei als das Rätsel (v. 1–10).

a) **Die Rätselrede 1–10.** 2 חִידָה ist die bildliche Rede (= מָשָׁל; in etwas anderm Sinne als 12 22), die einen verborgenen Sinn zu raten giebt. 3 Der Artikel in הַנֶּשֶׁר dient zur Veranschaulichung; der Adler, von dem Hes. sprechen will, ist ein ganz bestimmter: Nebukadrezar. Man könnte bei dem Vergleich daran denken, dass der Adler für uns der König der Vögel ist und dies z. B. schon bei den Persern war (Cyrop. 1 7); dazu würde treffend stimmen, dass man im Epitheton גָּדוֹל eine Anspielung auf den Titel „Grosskönig“ sehen könnte (HITZIG; doch vgl. v. 7). Aber gerade für den heranziehenden Eroberer ist das Bild des Adlers, mit dem sich sonst der Gedanke an die Schnelligkeit verbindet, ganz gebräuchlich (vgl. Hos 8 1 Dtn 28 49 Jer 48 40 Jes 46 11 u. a.). So bot sich der Vergleich von selbst. Man darf nun in der Beschreibung des Adlers nicht alle Züge ausdeuten wollen. Die langen Schwingen, das volle Gefieder, die bunten Farben dienen blos dazu, dass wir ihn uns in ganzer Pracht vorstellen. Auch die Nennung des Libanons steht nicht in direkter Beziehung zum Sinn der Fabel (= Jerusalem wegen seiner vielen Cedernbauten, z. B. HITZIG). Wie der Hebräer geographische Epitheta liebt, so nennt er den Li-

banon, wo nur von einer Ceder die Rede ist; eine Libanonceder ist jede stattliche Ceder, ohne dass auf ihren Standort etwas ankommt. Die Ceder ist Bild des jüdischen Königtums; ihr Wipfel (צַמֶּרֶת) die „Spitzen der Gesellschaft" die deportiert wurden, der oberste ihrer Sprossen 4 der König selbst, Jojachin. Smend weist darauf hin, es sei eine Unart vieler grosser Vögel von Bäumen die Spitztriebe auszubrechen. Möglicher Weise war dies Hes. nicht unbekannt, wie er denn überhaupt eine grosse Gelehrsamkeit an den Tag legt. Man beachte, dass er Babylon ein „Krämerland" nennt, vgl. 16 29. Damit bringt er offenbar einen gewissen Gegensatz zu Israel zum Ausdruck. Schon der Name zeigt ja, dass es anfangs den Handel Andern überliess. Aber so ist es lange geblieben; zu Jesajas Zeit sind die Israeliten meist Bauern auf eigenem Grund und Boden (Jes 36 16), und hier noch erscheint der Handel als etwas, das Israel fremd ist und — nach Hes.'s Meinung fremd bleiben soll. 5 זֶרַע־הָאָרֶץ müsste trotz Smend's Einwand doch einen „Sprössling des Landes" (vgl. v. 13) nicht „die Saat der Erde" bezeichnen: während nämlich der Adler einen Baumtrieb in das „Krämerland" trägt, bringt er den Samen zum neuen Gewächse nicht etwa mit sich, sondern nimmt ihn aus dem Lande selber. Oder sollte הָאָרֶץ aus הָאֶרֶז verschrieben sein? Das möchte nämlich die Gleichung nahe legen: die Ceder Bild der מְלוּכָה, also der Same der מְלוּכָה (v. 13) Same von der Ceder. Bei aller Abneigung gegen Zedekia konnte Hes. seine Abstammung doch nicht ableugnen. Es wäre dann freilich sehr unschön, dass der Same von der Ceder sich zum Weinstock auswächst! Aber in der reinen Durchführung seiner Bilder erweist sich Hes. auch sonst keineswegs als Meister. קָח in LXX und den meisten übrigen Versionen fehlend, von Ewald z. B. mit einem syrischen kûchâ = virgultum zusammengestellt, ist kaum mehr als Schreibfehler (eine Erklärung desselben s. bei Cornill). Was an vielen Wassern gepflanzt ist, kann tüchtig ins Kraut schiessen; übrigens ist im Orient ein Gewächs in ganz anderer Weise auf eine Lage am Wasser angewiesen als bei uns zu Lande, vgl. zu 31 4. צַפְצָפָה übersetzt man wohl unter Vergleichung des Arabischen und des Aramäischen mit „Weide", und bekanntlich wächst ja die Weide vorzugsweise am Ufer von Gewässern. Aber dann ist es unerträglich, dass es heisst: *als Weidenpflanze setzte er es,* 6 *und es sollte sprossen und zu einem wuchernden Weinstock werden.* Mindestens wäre *Uferpflanze* (Hitzig) zu setzen, und als solche erscheint allerdings der Weinstock 19 10. Obige Übersetzung folgt der von Ewald vorgeschlagenen Punktation: וַיִּצְמַח וַיְהִי (ebenso Cornill; den Beweis liefert das folgende וַתְּהִי לְגֶפֶן). Zedekias Lage sollte nach Nebukadrezars Absicht keine unglückliche sein, sondern blos eine abhängige, im Bilde ausgedrückt: es sollten seine Ranken sich zu ihm (dem Adler) kehren und seine Wurzeln unter ihm sein. Skinner (S. 103 f.) betont hier mit Recht, was für einen klaren Einblick Hes.'s in Nebukadrezars Politik mit Juda dieses ganze Stück verrate. Aber von Nebukadrezars Erwartung trat das Gegenteil ein: 7 *Er streckte lechzend* (oder: *bog* = כָּפַן) *seine Wurzeln* zu einem andern Adler aus. St. אֶחָד l. mit LXX Vulg. Pesch. אַחֵר; des כָּפְנָה könnte man sich durch die Lesung מִפְּנָה (Ges.-Buhl) *er wandte* mit leichter Mühe entledigen. Gemeint ist mit dem andern Adler (vgl. zu v. 3), der übrigens weniger glänzend

beschrieben wird, der König von Ägypten. Das richtige Verständnis der letzten Worte verdanken wir CORNILL; es ist nämlich, wenn מֵעֲרֻגוֹת מַטָּעָהּ nicht unerträglich nachhinken soll, מִן in komparativem Sinne zu nehmen: *Damit er ihn tränke mehr als das Beet, darauf er gepflanzt war.* Eigentlich ging es ihm an Wasser nicht ab, indem ihm sein v. 5 beschriebener Standort feuchte Nahrung genug darbieten musste. Aber „mit feiner Ironie lässt Hes. den verblendeten König gerade von dem, was er genug und überreichlich besitzt, noch mehr haben wollen“ (CORNILL). 8 Wie widersinnig dies sein Bemühen ist, soll die wiederholte Beschreibung seiner keineswegs ungünstigen Lage nachdrücklich hervorheben. 9 In תִּצְלָח *wird es glücken?* ist wohl das fragende הֲ hinter ה in יהוה einfach ausgefallen. *Wird er* (sc. der Adler, der den Weinstock gepflanzt hat) *seine Wurzeln nicht ausreissen und seine Frucht abreissen.* So übersetzt man wenigstens meist יְקוֹסֵס, Po. von קָסַס, das sich nur hier findet = קָצַץ? doch ist das Wort unsicher (LXX: τῆς ἁπαλότητος αὐτῆς = יְנִיקוֹתָיו v. 4). וְיָבֵשׁ ziehen wir zum Folgenden, streichen dagegen das in LXX fehlende תִּיבָשׁ. Zum festen Silbenschluss in טַרְפֵּי vgl. STADE Gr. § 71 2 80 2 c. Die traditionelle Übersetzung des letzten Versgliedes lautet: und nicht mit mächtigem Arm und nicht mit viel Volk (geschieht es), dass er ihn aus seinen Wurzeln hebt, d. h. Jerusalem zu erobern, wird Nebukadrezar keine grosse Mühe machen. Aber da uns diesmal Hes. selbst eine Auslegung seiner Worte giebt, hat man sich zunächst an diese zu halten, und sie (v. 17) führt uns, wie HITZIG und CORNILL mit Recht betont haben, zu einer gänzlich andern Auffassung der überlieferten Worte. Da v. 17 die grosse Heeresmacht und die zahlreiche Schaar Pharao gehört, muss der mächtige Arm und das viele Volk auch hier Pharaos sein: er lässt im entscheidenden Augenblicke Jerusalem und Zedekia im Stich (vgl. RASCHI: ולא יבוא הנשר השני לעזרתה לנוכח העקרות ומסיעות אותה משרשיה). Diesen Sinn zu gewinnen, bezieht HITZIG לְמַשְׂאוֹת auf Pharao = „zu erhöhen“. Weit besser liest CORNILL, hinter וְלֹא ein יָבֹא einfügend: לְיוֹם שְׂאֵת אוֹתָהּ. Letzteres möchte ich von ihm übernehmen, dagegen statt יָבֹא etwa ein תֵּעָזֵר vorziehen, das vor בִּזְרוֹעַ weit leichter ausfallen konnte: *und nicht wird ihm Hülfe durch mächtigen Arm und viel Volk* (sc. Pharaos) *auf den Tag* (vgl. 22 14 Jes 10 3), *da man es aus seinen Wurzeln hebt.* Durch eine solche Konjektur wird man auch die Unform לְמַשְׂאוֹת los, was kümmerlich als aramaisierender Infin. oder als Nominalbildung erklärt wird (cf. SELLE, 23). Dagegen wüsste ich nicht, warum נָשָׂא nicht von einem Baume ausgesagt werden könnte (vgl. Hi 27 21 Jes 40 24). **10** Unwiderruflich ist das Verderben des Weinstockes; das wird sehr nachdrücklich hervorgehoben durch den mehrfach wiederholten Begriff des Verdorrens. Verdorren wird er trotz seiner Pflanzung an vielen Wassern; es braucht ihn der Ostwind nur zu streifen. Der Ostwind ist der heisse Wind aus der Wüste, dessen Wirkung sprichwörtlich ist (vgl. z. B. Gen 41 6 Hos 13 15 Lk 12 55). Es ist natürlich auch daran zu denken, dass Nebukadrezar aus dem Osten kommt.

b) **Des Rätsels Deutung 11–21.** Eigentlich bedarf es einer solchen kaum; denn das Rätsel selbst (s. die Erklärung) ist an sich durchsichtig genug, ja, zuweilen blickt sogar der Gedanke an die Wirklichkeit merklich durch das

Bild hindurch (vgl. namentlich v. 9). **13** Möglich, dass st. וַיָּבֵא אתו zu punktieren ist: וַיָּבֹא אִתּוֹ; vgl. z. B. 16 8 (so Krätzschmar Bundesvorstellung S. 32; etwas Entsprechendes bei הָלַךְ I Reg 1 38, LXX) „*er ging mit ihm eine Ala* (eidliche Verpflichtung) *ein*". Vielleicht ist die Ausdrucksweise herzuleiten aus dem konkreten Vorgang eines Bundesschlusses (vgl. Gen 15 Jer 34 18). Es wurde nämlich ein Tier in zwei Teile zerlegt und die den Bund Kontrahierenden gingen dazwischen durch, zum Zeichen, wie gewöhnlich angenommen wird, dass ihnen für den Fall des Bundesbruches ebenso wie dem Tiere ergehen solle, indessen vielleicht richtiger als symbolische Darstellung, dass sie in das mystische Leben des Tieres aufgenommen seien (W. R. Smith Lectures[2] 314 ff. 480 f. Kinship 48 ff.). Die אֵילֵי־הָאָרֶץ sind die Grossen des Landes (אַיִל = Widder). **14** Das Suffix in בְּרִיתוֹ geht höchstwahrscheinlich auf Nebukadrezar; er ist derjenige, der Zedekia die בְּרִית gewährt (vgl. II Sam 3 12) resp. auferlegt; vgl. v. 16. Doch wäre eine Beziehung des Suffixes auf Zedekia bei unserer Erklärung von 16 61 nicht ganz ausgeschlossen. Ebenso kann man schwanken, ob sich das Suffix in לְעָמְדָהּ auf מַמְלָכָה oder בְּרִית beziehe: *dass es* (sc. das Königreich) oder *er* (sc. der Bund) *Bestand habe;* ich wage die Entscheidung nicht mit so viel Bestimmtheit wie z. B. Krätzschmar (l. c.), welcher behauptet, Smend verstehe es „mit Unrecht" vom Königreiche. **15** Was man schon bei frühern Bündnissen mit Ägypten nachgesucht hatte, war eine Unterstützung mit Rossen (Jes 31 1); die Reiterei von der man sich doch viel versprach, war im israelitischen Heer ein schwacher Punkt. Die Propheten hatten gegen Rosse und Wagen als Zeichen fremder Kultur mit ihrer Abneigung nie zurückgehalten (Hos 14 4 10 13: l. בְּרִכְבְּךָ; Jes 2 7 30 16 31 1 3 Mch 1 13); man mag davon auch hier etwas durchblicken sehen. Aber vor Allem empört den Propheten Zedekias Felonie; seine Entrüstung zeigt sich deutlich in der Lebhaftigkeit seiner Rede, in der er zu direkten Fragen übergeht. **16** Die Drohung auf fremdem Boden zu sterben, hat für den antiken Menschen in ganz anderer Weise etwas Schreckendes als für uns; das fremde Land ist unreine Erde (vgl. zu 4 13). **17** zeigt, wie unbekümmert um eine chronologische Reihenfolge Hes. hier darstellt. Nachdem er schon vom Schicksal Zedekias im Exil gesprochen hat, bringt er nach, der König von Ägypten (Pharao Uaphrahet = Hophra der Bibel, Apries der Griechen 588—570) werde ihm nicht helfen (l. אִתּוֹ); עָשָׂה אֶת = mit einem gemeinsame Sache machen. Grätz liest יוֹשִׁיעַ אתו wird er ihm helfen. Vgl. zu v. 9. Zu סֹלְלָה und דָּיֵק s. zu 4 2. Kuenen (hist.-krit. Einleitung II § 64 1 S. 294) sagt: „So (v. 15–18) konnte Hes. in der angegebenen Periode nicht schreiben". Ich meine, Hes. hätte v. 17 nicht in dieser Weise konzipiert, wenn er vom Versuche Pharaos zur Entsetzung Jerusalems mit einem Heere heranzuziehen (Jer 37 5 ff.) schon etwas gewusst hätte; er wirft ihm ja lediglich Unthätigkeit vor. **18** Es ist, als könne sich Hes. nicht genug thun, Zedekias Schuld nachdrücklich hervorzuheben. Warum betont er sie so stark? Sonst wiegt ja doch ein Vergehen gegen einen Fremden nicht so schwer; im Gegenteil, der antike Mensch ist sich einem solchen gegenüber nicht der gleichen sittlichen Verpflichtungen bewusst wie gegen die eigenen Leute (vgl. mein cit. Buch S. 10—12). Die Antwort geben **19—21**. Die Ala, welche Zedekia

verachtet hat, ist Jahwes Ala, die Berith, welche er gebrochen, Jahwes Berith. Wir müssen uns erinnern, dass das Tier, zwischen welchem, wie oben (zu v. 13) gesagt, die Kontrahenten hindurchgingen, ein Opfertier war, mit andern Worten: der Bundesschluss religiösen resp. sakramentalen Charakter trug [1]) (vgl. m. Buch S. 46 f.). Damit ist aber zugleich gesagt, unter welchem Gesichtspunkt Hes. Zedekias Sünde betrachtet: nicht sofern er an Nebukadrezar untreu geworden ist, sondern sofern er den bei Jahwe beschworenen Eid gebrochen hat, ist er schuldig; seine Schuld ist ein direktes Vergehen gegen Jahwe, d. h. aber, dass seine Sünde für Hes. nicht war, was wir eine „ethische“ sondern eine „religiöse“ Sünde nennen. **19** liest LXX wohl mit Recht hinter לָכֵן ein אֱמֹר, *sprich*. הֵפִיר st. הֵפַר viell. wegen der Pausa (nach SIEGFRIED-STADE blos Kakographie wie Ps 33 10 = הֵפִיר). **20**^{b} und die drei ersten Worte von **21**, in LXX fehlend, werden von CORNILL gestrichen, weil sie über den Inhalt des Rätsels hinausgehen sollen. Es ist aber einfach zu erwidern, dass v. 19–21 nicht mehr eigentlich Deutung des Rätsels v. 2–10 sind, sondern weitere Ausführung, die sich loser an das im Rätsel zur Darstellung Gebrachte anschliesst. Es wäre sonst auch nicht eben schön, in den Worten v. 20^{a}, dass Jahwe sein Netz über Zedekia ausbreitet (vgl. 12 13), die Deutung vom Ausreissen des Weinstocks sehen zu müssen, was übrigens im Bilde der Adler (= Nebukadrezar) besorgt. Konsequenter Weise müsste CORNILL auch v. 21 streichen, handelt er doch vom Schicksal der Umgebung Zedekias, auf die im Rätsel auch keinerlei Bezug genommen ist. מִבְרָחָיו, seine Entflohenen? ist wohl Schreibfehler für מִבְחָרָיו (Targ., Pesch. und hebr. Handschriften, vgl. Dan 11 15 Hes 23 7) *seine Auserwählten = seine besten Leute in seinen Kriegsheeren* (s. zu 12 14) — das Nomen ist mit אֵת absolut vorangestellt (vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 117 m und s. 20 16 35 10 44 3).

c) **Die Verheissung 22–24.** Nebukadrezars verfehlter Pflanzung gegenüber weiss aber Hes. für die Zukunft, von einer andern, die Jahwe selbst (vgl. das wiederholte אֲנִי) **22** vornimmt, und die ein wunderbares Gedeihen hat. Der Wipfel der Ceder und der oberste ihrer Sprossen sind natürlich nach v. 3 f. zu verstehen; nach Letzterm scheint die Verheissung, wenn wir v. 4 richtig gedeutet, auf einen persönlichen Nachkommen Jojachins zu gehen. Sein Epitheton רַךְ erklärt sich genugsam aus der augenblicklichen Lage, in der die Königsfamilie sich befand. Das ist gerade das Wunderbare, dass dieser Unscheinbare noch zu der geschilderten grossen Macht gelangen soll. Anstössig ist das (in LXX [B] fehlende) וְנָתַתִּי; ich vermute darin einen Gehörfehler und möchte וְנָטַעְתִּי (so auch GRÄTZ) resp. וּנְטַעְתִּיו lesen, was zu וְשָׁתַלְתִּי einen guten Parallelismus gäbe. Ich glaube, dass man in den Worten עַל־הַר גָּבֹהַּ וְתָלוּל mit Recht eine Anspielung auf Jes 2 2 findet (vgl. 40 2); das wäre ein starkes Indicium für das neuerdings meist angefochtene hohe Alter von Jes 2 1–4. Die Ceder gehört notwendig auf einen hohen Berg — da ist sie auch weithin sichtbar — im Gegensatz zum wuchernden Weinstock, der am Wasser drunten wohl

1) Hierin scheint mir KRÄTZSCHMAR (l. c. p. 32 f.) entschieden zu fehlen, dass er diesen Bund behandelt unter „Bund auf profanem Gebiet“ im Gegensatz zur „Bundesvorstellung auf religiösem Gebiete“; auch hier ist Jahwe in den Bund mit hineingezogen (vgl. Jos 9 14).

in die Breite aber nicht in die Höhe wachsen kann. **23** Richtig hat Cornill daran erinnert, dass die Ceder kein Fruchtbaum sei und der Schatten auch nicht von den Früchten komme; st. פֶּרִי ist zu lesen פֹּארָה (vgl. v. 6) *er soll Laub tragen.* Ebenso ist mit Cornill nach einigen Texteszeugen hinter תַּחְתָּיו: כָּל־חַיָּה einzusetzen, worauf dann וְכָל: Unter der Ceder soll allerlei Getier lagern, während in ihren Zweigen allerhand befiederte Vögel nisten sollen. Ist hier, wie man die Stelle meist verstanden hat, von einer *allgemeinen* weltlichen oder geistigen Herrschaft die Rede, die Israel unter seinem Messias einst ausüben soll (vgl. Dan 2 35 Mt 13 32)? Das kann man blos behaupten, wenn man **24** vollständig ignoriert. Die fremden Völker, d. h. die heidnischen Reiche, sind keineswegs das Getier und die Vögel im Bilde; vielmehr werden sie zusammengefasst in den „Bäumen des Feldes", welche entsprechend der Ceder (= Israels König resp. Königtum) die heidnischen Könige resp. ihr Königtum repräsentieren (vgl. zu 31 6). Es führen also die heidnischen Reiche ihre Sonderexistenz weiter und sollen blos dazu gebracht werden, dass sie Jahwes Macht anerkennen. Das ist durchaus im Sinne von 12 16 zu verstehen (s. z. St.). Von ihnen umgeben, lebt auch Israel (NB. nicht blos Juda) in der Zukunft für sich, an seiner Spitze ein König (= die Ceder), welcher allen Unterthanen seines Landes (= Getier und Vögel) den vielersehnten Schutz gewährt. Sein Königtum übertrifft an Herrlichkeit dasjenige der übrigen Völker um so viel als die Ceder vor den Bäumen des Feldes den Vorzug hat.

v. 22–24 enthalten eine im engern Sinne messianische Weissagung, d. h. die Zukunftshoffnung knüpft sich an die Erwartung eines künftigen Königs, des „Messias". Nun ist aber wohl zu beachten, dass ausser hier und 21 32 und noch 34 23 f. 37 24 f. das Bild des messianischen Königs bei Hes. durchaus verblasst ist; in seinem Verfassungsentwurfe z. B. ist der König nicht mehr als der oberste Diener, der für den Kultus zu sorgen hat (vgl. Bertholet d. Verfassungsentwurf des Hes. S. 11 f.). Hier ist ein Widerspruch einfach anzuerkennen, und ich wüsste ihn nicht anders zu lösen als durch die Annahme, dass Hes.'s Zukunftserwartung allmählich eine Wandelung durchgemacht habe. Man müsste im andern Falle die genannten Stellen, die vom messianischen König handeln, streichen; aber gegen ihre Echtheit ist sonst füglich nichts einzuwenden; sie wird im Gegenteil z. T. durch den Zusammenhang gefordert. Ist aber unsere Annahme richtig, so haben wir mit ihr zugleich einen der entscheidendsten Beweise dafür gewonnen, dass Hes.'s Buch nicht aus einem Gusse konzipiert worden ist, sondern dass die verschiedenen Stücke wirklich aus verschiedenen Zeiten stammen. Es wäre hier vielleicht noch anzuführen, dass, während Hes. den „hohen" Berg (sc. den Zion) später (40 2) ausschliesslich für die Tempelgebäulichkeiten reserviert, er ihn v. 22 noch als Sitz des künftigen Königs betrachtet. Das Zurücktreten des Messiasgedankens könnte man allenfalls daraus abzuleiten suchen, dass vielleicht die Hoffnung auf einen bestimmten Nachkommen Jojachins (vgl. zu v. 22) auf die eine oder andere Weise zu Schanden wurde. Sonst ist freilich Hes. an Glauben, auch wo er nicht sieht, nicht so arm. Es lassen sich aber auch innere Gründe angeben, warum die Messiasidee bei ihm überhaupt keine grosse Rolle spielen konnte und im Rahmen seiner ganzen Vorstellungswelt eigentlich ein heterogenes Element repräsentierte. Im Vordergrunde steht bei ihm so sehr der Gedanke an die alle menschliche Vermittelung rein ausschliessende Allmacht und Allwirksamkeit Gottes, dass für einen irdischen König kaum noch etwas zu thun übrig bleibt. Und dann ist für einen solchen auch kein Raum neben den berufenen Organen des rechten Kultes, über den hinaus Hes. nicht das mindeste Verständnis für weltliche, auch nur nationale Berufsaufgaben seines Volkes an den Tag legt. Ja, man kann unter solchen Umständen geradezu fragen, wie Hes. überhaupt dazu komme, die Messiasidee nur aufzunehmen. P. Volz (Die vorexil.

Jahweprophetie u. der Messias 1897 S. 87 f.) giebt darauf eine doppelte Antwort, die ich blos nach einer Seite hin ergänzen möchte. Er sagt: „Einmal ist Ez. selbst, in der Glut seiner Jünglingszeit, von der allgemeinen Erwartung mit fortgerissen worden ..... Sodann schliesst sich der Prophet der Messiaserwartung an und hält sie längere Zeit fest, weil er seine Eschatologie nach schematischen und dogmatischen Grundsätzen und vorwiegend unter dem Einfluss seiner Reflexion gestaltet. Aus diesem Grund nimmt er in sein Zukunftsbild alle die Züge auf, die dem Volk als Zukunftswünsche lieb geworden waren und in der Vorstellung von der Eschatologie überall Bedeutung erlangt hatten" (vgl. überh. l. c. S. 81–88). Ergänzen möchte ich das Letztere dahin: Er nimmt die Messiasidee namentlich auf, weil er sie (was eben Volz bestreitet) schon in der ihm vorangegangenen Jahweprophetie vorfindet (vgl. Jes 9 5 11 1 ff. Jer 23 5 f.; s. zu 21 32). Das würde die Schlussworte unserer allg. Bem. zu Cap. 1 bestätigen.

7. Der Massstab der göttlichen Vergeltung Cap. 18.

Die letzten Capitel haben die Sünde von Volk, Stadt und König genugsam illustriert, um zu zeigen, dass diese zum Gerichte reif sind. Aber nun, wenn das Gericht selber heranbricht, wie vergilt Gott? Büssen die Gerechten mit den Gottlosen bzw. um ihretwillen? Dies Letztere ist die aus älterer Zeit ererbte Meinung des Volkes, wie sie sich in dem auch von Jeremia (31 29) überlieferten Sprichworte ausdrückt, von welchem Hes. in diesem Capitel seinen Ausgangspunkt nimmt. Man wollte damit sagen, dass man gestraft werde für die Sünden der Väter, und die Meinung dabei war natürlich, dass man selbst es weniger schlimm getrieben habe als sie. Darum fand man denn auch Jahwes Verhalten nicht in Ordnung (v. 25). Dem tritt nun Hes. mit aller Entschiedenheit entgegen, seine Theorie, die er schon 3 16–21 ausgesprochen hat, voll entwickelnd (s. noch zu 24 21). Es muss denn auch hier auf unsere allg. Bemerkungen zu 3 16–21 hingewiesen werden, welche durchaus auch für dieses Capitel gelten (vgl. noch 14 12–23 33 1–20 und zur Wiederaufnahme s. die Bem. zu 10 9–17). Dass sich jene Theorie, die den extremsten Individualismus bekundet, mit den Ausführungen der vorigen Capitel (spec. Cap. 15 16), in denen das Volk und zwar nicht blos einer Generation gerade als eine moralische Einheit aufgefasst wurde, einigermassen stösst, ist unumwunden zuzugeben. Es zeigt sich auch hier wieder die Unvollkommenheit einer Theologie, die noch in ihren Anfängen steckt (vgl. zu 14 12–23). Mit dem hier Bemerkten ist schon der Gesichtspunkt hervorgehoben, von dem aus das Folgende verstanden sein will: es ist durchaus der eschatologische. Das Gericht steht unmittelbar bevor. In welcher Weise ergeht es? Es rafft den Gottlosen hinweg, während es den Gerechten verschont; daher das Capitel mit einer Mahnung zur Bekehrung schliesst. Von besonderm Interesse ist noch, worin für Hes. die Requisiten eines Gerechten bestehen.

a) **Hes.'s These 2–4.** **2** Zu מָשָׁל s. zu 12 22. „*Die Väter assen saure Trauben und den Söhnen werden die Zähne stumpf*". „Unreife Trauben werden noch jetzt in Syrien viel gegessen (vgl. Delitzsch zu Hi 15 33), und übrigens beachte man zum Verständnis der Pointe, dass das Stumpfwerden der Zähne eine sofortige und bald vorübergehende Folge jenes Genusses ist" (Smend). Der Sinn des Maschal ist natürlich, es müsse die nachfolgende Generation büssen für das, was die vorangegangenen verschuldet haben (vgl. Thr 5 7). **3** Es dürfte mit Targ. Pesch. מְשֹׁל zu punktieren sein (Cornill). **4** Hier findet der Individualismus Hes.'s seinen entschiedensten Ausdruck, ist doch der selbständige Wert der menschlichen Einzelseele hier ausgesprochen wie nie zuvor: Eine jede gehört Gott, d. h. dass Gott zu einer jeden in demselben Verhältnis steht und mit ihr verfährt, je nachdem sie sich selber zu ihm verhält. Früher gehörte die Einzelseele der Nation oder der Familie (Skinner S. 149). *Die sündige Seele soll sterben,* sterben denn nicht alle? Es handelt

sich um den Tod im bevorstehenden Gericht. Natürlich wird auch über die, die darin erhalten werden, eines Tages der Tod kommen; aber von diesem natürlichen Tode ist hier nicht die Rede.

b) **Die eine Seite der These** 5–9. Erhalten in der Katastrophe bleibt der Gerechte. Aber 5 wer ist gerecht, resp. was gehört zu Recht und Gerechtigkeit? Es gilt in erster Linie **6**, sich vor falschem Gottesdienst zu hüten. In den ersten Worten läge nach dem überlieferten Text eine Polemik gegen den berüchtigten Höhendienst, und das ergäbe einen sehr guten Sinn (vgl. schon 16 16); doch legt ein Vergleich mit 33 25 die Änderung von עַל־הֶהָרִים in עַל־הַדָּם ziemlich nahe (s. W. R. Smith Kinship S. 310; Marti Gesch. d. israel. Rel. § 10 45 S. 40 204): *wer nicht mitsamt dem Blute isst.* Die Scheu vor Blutgenuss, welch' letzterer zum Zwecke besonders inniger Verbindung mit der Gottheit als Sühneritus hin und wieder muss vorgekommen sein (I Sam 14 32 ff. Lev 19 26 7 27 Jes 65 4: Blutbrühe) haben wir bei Hes. schon kennen gelernt (s. zu 4 14 u. vgl. W. R. Smith Lect.² 343). Die Augen erhebt man zu den „Dreckgötzen" (s. zu 6 4), indem man sie um Hilfe anfleht. An erster Stelle stehen also auch hier nicht sog. „ethische", sondern „religiöse" Pflichten. Und wohl zu beachten ist, dass unter ebendenselben Gesichtspunkt die unmittelbar folgenden zu reihen sind, die sich auf das eheliche Leben beziehen. Das zeigt schon der Ausdruck טִמֵּא und namentlich, dass es auf eine Stufe mit der Sünde des Ehebruchs gestellt wird, sich dem menstruierenden Weibe zu nahen. In beiden Fällen tritt nämlich durch die geschlechtliche Vermischung eine Blutsverunreinigung ein, und das Blut gehört in ganz besonderer Weise Gott, ist Gott ja doch nach semitischer Anschauung mit seinen Verehrern blutsverwandt. Dass durch Ehebruch der Nächste in seinen Rechten angegriffen wird, d. h. die ethische Seite des Vergehens, fällt in dieser Verbindung völlig ausser Betracht. Hes. bildet mit dieser Wertung den Übergang von der natürlichen ältern Auffassung (Ex 20 14 Dtn 5 17 22 22) zur spätern levitischen (Lev 20 10 vgl. mit v. 7 f.). Das Verbot des Concubitus mit der Menstruierenden findet sich sonst nur noch in P (resp. H) Lev 18 19 20 18; dem spätern Gesetze blieb auch hier übrig, zu spezialisieren (Lev 15 24). Anstössig ist übrigens der Ausdruck: אִשָּׁה נִדָּה; Smend nach 22 10: טְמֵאַת הַנִּדָּה; Cornill בְּנִדָּה nach Pesch. 7 Hier erst folgen die sittlichen Pflichten gegen den Nächsten. Hes. schliesst sich darin enge an das Dtn an, dessen Vorschriften wieder grossenteils auf dem Bundesbuch fussen; dem entsprechend tritt darin ein humaner Zug spec. den Armen gegenüber, welcher jene Gesetze charakterisierte, deutlich zu Tage. Hes. beginnt mit einer ganz allgemeinen Forderung (vgl. Lev 19 13 25 17), welche sonst dem Fremdling (Ex 22 20 23 9 Lev 19 33) oder dem Tagelöhner oder Armen gegenüber (Dtn 24 14) aufgestellt wird. Um dem aramäischen Worte חוֹב Schuld zu entgehen, liest Cornill שׁוֹב inf. abs.: *wer sein Pfand gewissenhaft zurückgiebt.* Was die Rückgabe des Pfandes bedeutet, lehrt Ex 22 25 Dtn 24 12 f. (beachte 24 13 צְדָקָה vgl. mit v. 5 unseres Cap.). Für einen Raub bestimmt P (Lev 5 20–26) dann schon eine ganz bestimmte Busse. Es gilt aber nicht nur nicht Bedrückung sondern auch positiv Wohlthaten zu üben. 8 Bei Verbot von Wucher und Zins (vgl. Ex 22 24 Dtn 23 20 f. Lev 25 36 f.) ist wohl zu betonen,

dass es selbstverständlich auf ganz andern Voraussetzungen beruht, als die, durch welche unsere modernen Geldverhältnisse bedingt sind. Im AT handelt es sich (ausser Dtn 23 21) darum, dass Arme Geld oder Naturalien entleihen mussten. Von ihnen soll nun nicht mehr zurückverlangt werden als was ihnen gegeben wurde; denn sie fallen unter das Gebot der Barmherzigkeit. Wenn unparteiisches Gericht anempfohlen wird, denken wir am Ehesten an schiedsrichterliche Urteile, um die wohl ein jeder angegangen werden konnte. **9** Das Genannte ist, was Hes. als Gottes Rechte und Satzungen kennt; wer das thut (l. st. אֱמֶת mit LXX אֹתָם), ist gerecht; das ist eine Definition vom Standpunkt des Gesetzes und seiner Religion aus: Gerechtigkeit besteht in einzelnen gerechten Handlungen (vgl. Bem. 3 zu 3 16–21). Andere katechismusartige Aufstellungen über recht und unrecht vgl. Cap. 22 Ps 15 24.

c) **Die Kehrseite 10–13.** Der fromme Vater hat einen gewaltthätigen Sohn (s. zu v. 14). **10** Höchst anstössig ist וְעָשָׂה אָח מֵאַחַד. Mit der Auskunft אָח = אַךְ (Ewald) ist noch nicht geholfen. Wir haben es offenbar blos mit einem Schreibfehler zu thun, für den Cornill einen sehr plausibeln Grund anführt: „Der Schreiber des Archetypus hatte das ד vergessen, bemerkte, als er am מ von מֵאֵלֶּה war, seinen Fehler, und schrieb nun das Richtige dahinter ohne אחם zu streichen". Aber auch so noch befriedigt der massor. Text nicht: *Erzeugt er aber einen g. Sohn, der Blut vergiesst, und er* (d. Sohn) *thut eines von jenen* (Dingen), **11** *während er* (d. Vater) *dies alles nicht gethan hat, denn er* (d. Sohn) .... LXX hat eine gänzlich andere Überlieferung, und wenn man sich für die eine oder andere entscheiden soll, so verdient sie entschieden den Vorzug: *der Blut vergiesst und Frevel verübt, auf dem Wege seines gerechten Vaters nicht wandelt, sondern* .... (so Cornill, Kautzsch). Die in etwas von v. 7–9 abweichende Aufzählung der Sünden zeigt, dass Hes. doch nicht nur mechanisch seine eigenen Worte wiederholt; das ist gegen gewisse textkritische Bedenken an andern Stellen im Auge zu behalten. Der langen Sündenreihe wird **13** sehr wirkungsvoll das eine kurze וָחָי gegenübergestellt *und sollte am Leben bleiben?* Zu דָּמָיו בּוֹ vgl. zu 33 4.

d) **Die Kehrseite der Kehrseite 14–18.** Der gottlose Sohn hat seinerseits einen gerechten. Gottlos und gerecht — ein Mittleres giebt es nicht, und es kann es nicht geben; denn Gottlosigkeit und Gerechtigkeit wird erkannt aus einer Summe einzelner äusserer Handlungen (s. zu v. 9); diese aber ist notwendig entweder positiv oder negativ. **14** St. des zweiten וַיִּרְא (Ḳerē: וַיִּרְאֶה) l. nach LXX Vulg.: וַיִּירָא (so Smend, Cornill) oder וְיָרֵא (Kautzsch, Toy). **15** Zu עַל־הֶהָרִים resp. עַל־הַדָּם s. zu v. 6. **17** St. מֵעָנִי l. nach LXX מֵעָוֶל. Der Sohn soll wegen der Sünden des Vaters nicht sterben; denn **18** siehe, dieser ist ja selber dafür gestorben. Streiche das sinnlose אָח.

e) **Die in Hes.'s These sich manifestierende Gottesgerechtigkeit 19–29.** Mit dem letzten Satze (v. 18) ist Hes. zu seiner Hauptthesis zurückgekehrt. Aber er tritt damit zur Volksmeinung **19** in Opposition, und das veranlasst ihn, seine These nur mit um so grösserm Nachdruck hinzustellen **20**, sie zugleich nach einer neuen Seite hin ausführend, (v. 21–24), um daraus schliesslich Gottes Gerechtigkeit zu erweisen (v. 25–32). Hatte er nämlich bisher exempli-

ficiert, indem er die Individuen auf verschiedene Generationen verteilte, so thut er es jetzt, das Individuum selber in verschiedene Lebensabschnitte zerlegend. Dabei ist der erste Fall, **21**, dass der Gottlose von seiner Gottlosigkeit ablässt; und was Hes. hier zunächst in thesi setzt, darauf möchte er gerade durch diese Ausführungen in praxi hinwirken, daher er es als Gottes eigenen Willen hinstellt: **23** *Habe ich etwa Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, ist der Spruch des Herrn Jahwe, und nicht vielmehr daran, dass er sich von seinen Wegen abwende, auf dass er leben bleibe?* Dieser Satz bedeutet entschieden einen Höhepunkt in Hes.'s Theologie: Jahwe hat Wohlgefallen daran, wenn er nicht im Gerichte töten muss; und das mochte vielfach empfundener Niedergeschlagenheit (vgl. 33 10 f. Thr 3 42–44 Jes 40 27–31 49 14) heilsam entgegentreten. Aber man darf doch auch nicht in einer falsch verchristlichenden Auffassung übersehen, wie äusserlich im Zusammenhang Sünde und Bekehrung, Tod und Leben gefasst sind (beachte was wir in Bem. 3 zu 3 16–21 die Atomistik des sittlichen Individuums genannt haben). Es ist übrigens klar, dass der obige Satz nicht in der Konsequenz von Hes.'s sonstiger Gottesauffassung liegt; macht er ja doch Gott in auffallender Weise abhängig vom freien Verhalten der Menschen (vgl. Bem. 5 zu 3 16–21) oder, vielleicht noch richtiger gesagt, von einer vergeltenden Gerechtigkeit, die in einer Weise objektiviert erscheint, dass sie wie ein Fatum über Gott selber steht (vgl. nam. auch das בָּם im folgenden Verse). **21** Er setzt den zweiten Fall (vgl. zu v. 21), dass der Gerechte von seiner Gerechtigkeit ablässt. Str. nach LXX die störenden Worte יַעֲשֶׂה וָחָי. Zu תִּזָּכַרְנָה vgl. Bem. 3 zu 3 16–21. Durch die beiden letzten hypothetischen Beispiele (v. 21 24) hat Hes. eigentlich schon zum Voraus dem Einwand den Boden entzogen, den er **25** ff. dem Volksmunde entnimmt. Hatten nämlich die einen gesagt, man büsse für die Vergangenheit, so sagten die andern: es trifft eben überhaupt die einen so, die andern so, Gottes Weg und Handlungsweise ist nicht konstant. Was aber jene beiden Beispiele schon erwiesen haben, ist gerade, dass das menschliche Leben inkonstant ist, dass es in jedem beliebigen Augenblicke die bisher eingehaltene Richtung abbrechen und eine völlig neue einschlagen kann. Kein Wunder also, wenn Gottes Weg nicht gerade erscheint! er richtet sich stets nur nach dem wechselnden Wandel der Menschen. Mag darum Gott töten oder am Leben erhalten, er ist der, der Recht hat und Recht behält. עֲלֵיהֶם in v. 26 scheint als עָלָיו hinter das zweite עָשָׂה zu gehören (Toy). **28** וַיִּרְאֶה zu Anfang fehlt in LXX (B) und dürfte aus v. 14 (s. z. St.) eingedrungen sein. **29** am Schlusse lies nach Targ. Pesch. Vulg. den Plural יִתָּכֵנוּ.

f) **Die Paränese 30–32.** **30** Weil denn also Tod und Leben nicht von Gottes Unbeständigkeit sondern von der Menschen Handlungsweise abhängt, so mögen sie ihren Wandel so einrichten, dass er ihnen nicht zur Veranlassung einer Verschuldung (לְמִכְשׁוֹל עָוֺן) werde, welche Jahwe am Tage der bevorstehenden Katastrophe (das ist der Tag des „Richtens") mit dem Tod bestrafen muss. Andere (schon die Punktatoren, Vulg.) fassen עָוֺן als Subjekt, z. T. (z. B. v. Orelli) sich darauf berufend, dass die Konstruktusverbindung מִכְשׁוֹל עָוֺן 7 19 14 3 in anderm Sinne stehe, sofern es sich dort um den Gegen-

stand der Sünde nicht der Bestrafung handle. Ich kann diesen Grund nicht für Ausschlag gebend halten, möchte vielmehr für die Übersetzung, „dass euch die Schuld nicht zum Fallstrick werde“ im Hebräischen eine etwas andere Wortstellung erwarten, durch die auch die Zweideutigkeit ausgeschlossen würde. **31** Israel soll sich ein neues Herz schaffen; sonst ist es Jahwe, der es ihm giebt (vgl. 11 19 36 26). Ein gleicher Widerspruch z. B. Jer 4 3f. vgl. mit 24 7 31 33; oder Phl 2 12f.; vgl. Bem. 5 zu 3 16–21. Statt בָּם l. בִּי nach LXX u. vgl. Jer 33 8 (Kautzsch). **32** vgl. zu v. 23.

Zurückblickend müssen wir urteilen, dass Hes.'s absolute individualistische Vergeltungstheorie bei seiner rein physischen Fassung der Begriffe Tod und Leben schon durch die alltägliche Erfahrung Lügen gestraft wird. Es kann nun einmal das Individuum nicht in solcher Weise von seinem geschichtlichen Zusammenhang abgelöst und auf den Isolierschemel gestellt werden. In dieser Beziehung ist die von Hes. bekämpfte Volksmeinung weit richtiger und bekundet namentlich mehr Sinn für die Thatsachen des wirklichen Lebens. Es ist auch hier, möchten wir vermuten, sozusagen eine dogmatische Befangenheit, die Hes.'s geschichtliches Sehvermögen trübt, wie ja im Grunde jede Dogmatik geschichtsfeindlich ist. Kein Wunder, dass man bei seinem Lösungsversuche nicht stehen bleiben konnte, und so haben die Juden sich fortan immer wieder mit diesem Problem beschäftigt — man denke blos an das Buch Hiob, an die Psalmen 37 49 73. Gerade die Naivität aber, mit der sich Hes. mit diesem Problem, das er als Problem noch kaum zu fühlen scheint, auseinandersetzt, zeigt, dass wir es hier noch mit den ersten Gedanken darüber zu thun haben.

8. Klagelied über die Fürsten Judas Cap. 19.

Dieses Klagelied bildet den natürlichen Abschluss des Abschnittes Cap. 12—19. Als Klagelied (קִינָה) erweist es sich schon seiner äussern Form nach (vgl. Budde ZATW II 1 ff. 15 ff.). Da indessen diese Form bisher noch nicht durch das ganze Stück hindurch nachgewiesen werden konnte, lasse ich zunächst einen Übersetzungsversuch in extenso folgen, der hier um so eher erlaubt sein mag, als dieses Stück in der That das formvollendetste Hes.'s sein dürfte (vgl. Ewald S. 428). Die längere Vershälfte hat durchweg drei, die kürzere zwei Hebungen.

2) Wie war deine Mutter eine Löwin   Zwischen Löwen!
Sie lagerte inmitten von Leuen,   Zog gross ihre Jungen,
3) Und bracht' eins ihrer Jungen auf,   Zum Leu ward es,
Und lernte Beute erbeuten,   Menschen frass er.
4) Und es rüsteten wider ihn Völker,   Fingen ihn in der Grube
Und mit Haken führten sie ihn   Ins Land Ägypten,
5) Sie aber sah, dass er weit fort sei,   Dahin ihre Hoffnung,
Und sie nahm ein anderes ihrer Jungen,   Macht' es zum Leuen.
6) Und er stolzierte inmitten von Löwen,   Ein Leu ward er,
Und lernte Beute erbeuten,   Menschen frass er,
7) Und er schweifte zu seinen Lagern,   Verwüstete Wälder,
Dass erstarrte das Land und was drin war   Vor seinem Brüllen.
8) Da lagerten Völker sich um ihn   Rings aus den Gauen
Und breiteten ihr Netz über ihn,   Fingen ihn in der Grube
9) Und legten ihn an Haken in Käfig,   Brachten ihn hinter Schloss,
Dass man seine Stimme nicht höre   Auf Israels Bergen. —
10) Deine Mutter war wie eine deiner Reben   Am Wasser gepflanzt,
War reich an Früchten und Ranken   Vom vielen Wasser,
11) Und es ward ihr ein mächtiger Ast   Zu Herrscherstäben,
Und hoch wurde sein Wuchs   Zwischen dem Laubwerk,
Und es fielen auf durch Höhe und Fülle   Seine Ranken.

12) Doch sie ward ausgerissen im Zorne, Zur Erde geworfen,
Und der Wind des Ostens dörrte Ihre Frucht in ihrer Schöne,
Und es verdorrte ihr mächtiger Ast, Feuer frass ihn.
13) Nun ist sie gepflanzt in der Wüste, Im Lande der Dürre,
14) Und Feuer ging aus von dem Aste, Frass ihre Ranken,
Und nicht blieb ihr ein mächtiger Ast, Ein Stab zum Herrschen.

a) **Aufforderung an den Propheten, das Klagelied anzustimmen 1.** 1 LXX hat den Sing. נְשִׂיא gelesen, und das verdient, wie schon Ewald, Hitzig, Cornill u. a. erkannt haben, unbedingt den Vorzug; denn da im Folgenden auf mehrere Könige angespielt wird, lässt sich wohl eine nachträgliche Korrektur eines ursprünglichen Sing. in den Plural, niemals aber das Umgekehrte erklären. Für den Sing. spricht auch אִמְּךָ v. 2. Der Fürst, über den (אֶל st. עַל) Hes. das Klagelied erheben soll, kann nur einer sein, der damals נְשִׂיא ist, nämlich Zedekia. נָשִׂיא, nicht מֶלֶךְ nennt Hes. den Zedekia auch sonst (s. zu 7 26 12 12 21 30), und Fürst „Israels“ heisst er, weil nach dem Untergang des Nordreiches Juda einzig noch Repräsentantin Gesamtisraels ist, das nach prophetischer Anschauung eine ideale Einheit bildet.

b) **Juda die Löwin 2–9.** 2 Unter der Mutter kann natürlich nicht Zedekias leibliche Mutter, Hamutal (II Reg 24 18) verstanden sein. Denn wie wäre damit das Bild, dass sie als Löwin unter Löwen gelagert, vereinbar! Schon eher könnte man Jer 31 15 heranziehen wollen und an die Stammmutter denken, die am Schicksal ihrer Kinder, des Stammes, unablässig Teil nimmt. Einfacher noch werden wir sagen, der Ausdruck sei Personifikation von Volk oder Staat Judas. Angeknüpft wird nun an den alten Spruch Gen 49 9, der allem Volke bekannt sein musste: Juda ein Löwenjunges. „Löwin“ wird sie hier genannt, weil es auf die jungen Löwen, die von ihr geboren und gross gezogen sind, ankommt. Toy: דָּמָה לְ׳ einer Löwin gleich war..; aber das widerspricht dem Folgenden, wonach sie wirklich unter Löwen lagerte. Sie ist zwischen ihnen, d. h. mächtigen Nachbarreichen, denen sie mindestens ebenbürtig ist. Das Metrum wird uns in diesem Verse geradezu zu einem textkritischen Hilfsmittel, indem wir nach ihm gegen die Accente zu verbinden haben; die von Cornill vorgenommene Umstellung von רָבָצָה hinter כְּפִירִים scheint mir nicht geboten. Ob die Punktation לְבִיא aus metrischen Gründen erfolgt ist? Stade (Gr. § 192b Anm.) fordert לָבִיא.

α) Das erste Löwenjunge, Joahas v. 3f. 3 Es ist deutlich, dass der כְּפִיר entwickelter ist als der גּוּר. Was Hes. hier im Bilde über Joahas sagt, darf nicht gepresst werden, weder in bonam partem (Smend) noch in malam. Sobald er ihn überhaupt unter dem Bilde des Löwen — und das lag nach v. 2 nahe genug — darstellt, muss er ihn auch als Löwen beschreiben; daher wir jede weitere Charakteristik des Joahas, die man auf Grund dieser Stelle versucht, als ungehörig abweisen (vgl. dag. II Reg 23 32); er regierte übrigens blos drei Monate (609 oder 608). 4 וישמעו punktiert man seit Hitzig mit Recht als Hiph. (vgl. Jer 50 29) im Sinne von „Alarm erheben“ gegen (l. עַל) einen, so wie man etwa gegen ein wildes Tier, das man fangen will, auszieht, bewaffnet mit Haken, sonst wohl auch mit Ringen, die man ihm durch die Nase zieht. Zum Bilde vgl. Jes 31 4 37 29; zur Geschichte II Reg 23 33f.

β) Das zweite Löwenjunge, Jojachin v. 5–9.

Dass diese Verse auf Jojachin gehen sollen, ist kontrovers. Hitzig namentlich hat ihre Beziehung auf Zedekia verfochten. Das kann er aber blos thun, weil ihm von vorn herein feststeht, dass die Abfassungszeit dieses Stückes zwischen den Daten 8 1 und 20 1 eine fingierte sei und es in Wirklichkeit erst nach der Katastrophe Zedekias konzipiert worden sei. Wer ihm darin aber nicht zu folgen vermag, der darf mit voller Zuversicht behaupten, dass Hes. den König, mit dem er selbst in die Verbannung gehen musste, und an dem resp. an dessen Nachkommen nach ihm (vgl. 17 22–24) die ganze Zukunft hing, niemals einfach würde übergangen haben. Viel eher kann man sich darüber verwundern, dass bei der Beziehung dieser Verse auf Jojachin sein Vorgänger Jojakim völlig leer ausgeht. Man hilft sich wohl mit der Annahme, dass hier beide zusammengefasst seien (Smend). Aber das schiene mir psychologisch viel eher denkbar, wenn sie Gestalten der Vergangenheit wären statt Zeitgenossen, die der Prophet genau genug kennen musste, um sie deutlich von einander zu unterscheiden. Ausserdem würde durch eine solche Zusammenfassung die Klarheit des Bildes schwer geschädigt. Am Ehesten noch liesse sich vermuten, dass Hes. den Jojakim übergehe, weil der Ägypterkönig ihn eingesetzt habe und er ihn darum als König vielleicht nicht anerkenne (Skinner S. 100 Anm.). Aber der Prophet geht gar nicht darauf aus, uns hier im Bilde ein Kompendium judäischer Geschichte zu geben, wie man wohl von ihm zu verlangen scheint, sondern mit poetischer Licenz stellt er einfach Zedekia am Beispiel zweier seiner königlichen Vorgänger das traurige Ende vor Augen, dessen er sich zu versehen hat (vgl. Cornill, 285 f.). Über die Charakteristik Jojachins s. die Auslegung.

5 Viel Kopfzerbrechens hat den Exegeten נֹוחֲלָה gemacht, das man bald von חָלָה, bald von חול, bald endlich von יָחַל abzuleiten suchte und teils mit אִמְּךָ, teils mit תִּקְוָתָהּ als seinem Subjekte verband — alles ohne einen vernünftigen Sinn zu erhalten. Cornill emendiert נוֹאָלָה, dass sie thöricht gehandelt habe. Ich möchte lieber נֶהֱלְאָ, Niph. von הָלָא vermuten, worauf auch schon Cornill (vgl. jetzt auch Toy) hingewiesen hat. Es findet sich nämlich (freilich von Wellhausen geändert) Mch 4 7 und wird von LXX mit ἀποθέω wiedergegeben; dieses selbe Verbum bietet aber LXX auch hier. St. אֶחָד l. אַחֵר (LXX). כְּפִיר שָׂמָתְהוּ scheint speciell auf die Einsetzung als König zu gehen; von der Mutter als Subjekt ausgesagt, passt dies blos auf Jojachin und weder auf Jojakim (vgl. II Reg 23 34) noch auf Zedekia (24 17). **6 f.** Auch hier gilt (vgl. zu v. 3), dass man die einzelnen Züge im Bilde nicht pressen darf. Nur so viel ist gewiss, dass wir nach dieser etwas ausführlichern Schilderung den Eindruck erhalten, Hes. zeichne Jojachin im Ganzen als gewaltthätigen Menschen. Das entspricht der gewöhnlichen Vorstellung nicht, die man sich von ihm macht. Um so besser aber stimmt es (vgl. Cornill 285 f.) zur Notiz II Reg 24 9 und zu Jeremias richtig verstandenen Aussagen über ihn (vgl. ZWL 1881 S. 341 f.) wie auch zur Theorie, die Hes. eben (Cap. 18) ausgeführt hat, dass jeder für seine eigene Schuld büsse. Verzweifelt sind die ersten Worte von **7**: „und er (der Löwe) erkannte“ (natürlich in obscönem Sinn = schändete) „ihre (sc. der Gefressenen?) Wittwen!“ Ewald's: „er zerbrach ihre Paläste“ (= וַיָּרַע אַרְמְנוֹתָיו) ist anständiger aber nicht viel besser; denn Löwen haben in Palästen nichts zu suchen. Man hat also, wenn man emendieren will, vom zweiten Worte auszugehen; nach Hitzig's Vorschlag אֶל מְעוֹנֹתָיו braucht man nichts mehr Besseres zu suchen; denn מְעוֹנָה bezeichnet vorzugsweise die Wohnung wilder Tiere. Als Verbum setzt Hitzig וַיַּעַד, und er schaffte Beute; nur dass עָדָה sonst nicht vorkommt. Cornill: וַיִּרְבַּע

(aram. = וַיִּרְבַּץ) er kauerte. Oben habe ich וַיָּנַע von נוּעַ vermutet. Andere Vorschläge von MARTI (in KAUTZSCH textkrit. Anm.) und von TOY. So wenig wie in Palästen treiben sich Löwen in Städten herum. CORNILL emendiert mit Recht וְעָרֵיהֶם in וְעָרִים. **8** וַיִּתְּנוּ ist unmöglich, sowohl absolut gebraucht als mit רִשְׁתָּם der zweiten Vershälfte verbunden. Glücklich hat ein Schüler D. H. MÜLLER's וַיִּחֲנוּ vorgeschlagen (MÜLLER, die Propheten in ihrer urspr. Form etc. S. 146). So übrigens auch GRÄTZ. Etwas auffallend sind die Völker von „rings aus den Gauen"; es sind ja doch nicht die Nachbarn sondern die Chaldäer, die über Jojachin herfallen. Wäre מִמְּדִינוֹת aus מְעוֹנָתוֹ verschrieben: *rings um sein Wildlager?* **9** Dass Hes. sein bisher genau durchgeführtes Metrum verlassen hätte, wäre doch eine höchst unbefriedigende Auskunft; auch das doppelte יְבִאֻהוּ erregt Bedenken. Überdies ist die Textüberlieferung schwankend (vgl. CORNILL). Ich habe zu helfen gesucht, indem ich die Worte *und brachten ihn zum König von Babel* als Glosse ausgeschieden habe. Als solche sind sie nämlich leicht zu erklären aus dem Bedürfnis, ein genaues Äquivalent zu וַיְבִאֻהוּ אֶל־אֶרֶץ מִצְרָיִם v. 4 zu haben; dies mochte im besondern Falle Hes. selbst nicht haben, so wenig wie seine Leser, die die Wegführung zum König von Babel so genau kannten, dass sie ihrer Nennung nicht bedurften. Dass dagegen יְבִאֻהוּ בַּמְּצֹדוֹת (l. וַיְבִאֻהוּ; BÄR בַּמְּצָדוֹת) Glosse sei (CORNILL), wüsste ich nicht zu erklären. Er nimmt Anstoss an בַּמְּצָדוֹת, Bergfesten, die nach Babylon allerdings nicht passen. Lesen wir aber, worauf LXX Pesch. uns führen, בַּמָּצוֹר = Einschliessung (vgl. 4 2), so ist der Anstoss beseitigt, ja, man könnte sogar denken, es sei das Anklingen an מִצְרָיִם v. 4 beabsichtigt. Geschickt ist es nicht gerade, wie die Bilder des Netzes, der Grube und des Käfigs (סוּגַר, viell. assyr. Fremdwort, nur hier) unmittelbar auf einander folgen. עוֹד habe ich nach LXX aus metrischen Gründen ausgelassen.

c) **Juda, der Weinstock 10–14.** Das Bild ist uns schon von Cap. 15 17 her geläufig (s. z. St.). Das plötzliche Überspringen in dasselbe ist noch störender als der v. 9 gerügte Bilderwechsel. Ich vermute, dass Hes. auf die Nebeneinanderstellung beider durch Gen 49 8–12, gekommen sei, den schon erwähnten Spruch über Juda, wo ebenfalls beide vereinigt sind. **10** Eine neue crux interpretum bildet das gänzlich sinnlose בְּדָמְךָ. D. H. MÜLLER (die Propheten in ihrer urspr. Form S. 146 f.) postuliert ein דֶּמֶךְ = Berglehne (vgl. s. Ez.-Studien 57 f.). Aber abgesehen davon, dass sich dieses Wort im Hebr. nicht nachweisen lässt, pflegt ein Weinstock an einer Berglehne sonst nicht zugleich viel Wasser zu haben. Da alle Ableitungen von דָּם, דָּמָה, דָּמַם und die Streichung des Wortes (CORNILL) erst recht nichts taugen, bleibt blos noch die Möglichkeit einer Konjektur offen, und hier erscheint mir die alte von CALMET u. GESENIUS vollauf genügend כְּגֶפֶן כַּרְמְךָ; sie empfiehlt sich auch nicht zum Mindesten dadurch, dass LXX ihre ersten Buchstaben (כְּרִמּוֹן) gelesen hat: *wie eine Rebe deines Weinberges.* Angeredet ist immer noch Zedekia (v. 1), und die Reben seines Weinberges sind als eines königlichen die denkbar besten (vgl. I Sam 8 14); TOY liest einfach בִּכְרָם. **11** Die Änderung des וַיִּהְיוּ־לָהּ מַטּוֹת עֹז in den Sing. (LXX vgl. v. 12) scheint durchaus angezeigt durch die Sing.-Suffixe im Folgenden, die nicht auf גֶּפֶן gehen können, das meist und so auch im Folgenden

als Feminin behandelt wird. Die Einsetzung des Plural ist leicht verständlich, da מַטֶּה gelegentlich selber der Herrscherstab sein kann und man den nonsens verhüten wollte, dass ein Herrscherstab zu vielen werden sollte. Gemeint ist aber deutlich der eine Zweig am Weinstock = die Davidische Familie, die es innerhalb des jüdischen Reiches zu vielen Herrschern bringt. Seine Pracht wird etwas ausführlicher geschildert, aber es wäre doch eine unerträgliche Hyperbel, wenn sein Wuchs bis (עַל = אֶל) „zwischen die Wolken" reichte (vgl. עָב, so Ewald, Hitzig, Smend). עֲבֹות = Zweig. Zu וַיֵּרָא habe ich als Subj. דָּלִיּוֹתָיו gezogen und st. בְּגָבְהוֹ בְּרֹב abgeteilt בְּגָבְהָהּ וּבְרֹב. Auf diese Weise ergiebt sich das Kinametrum von selbst; denn דָּלִיּוֹתָיו hat zwei Hebungen. **12** Ich setze zu Anfang הִיא ein, um die dritte Hebung zu erhalten; eine ausdrückliche Nennung des Subjektes ist hier geradezu zu erwarten, da nicht mehr vom Ast sondern vom Weinstock selbst die Rede ist, und damit beginnt sogar eine neue Wende im ganzen Stück: v. 1–9 hatten blos vom Geschick der beiden unglücklichen Könige gesprochen, ohne das eigene Ergehen der Mutter näher zu berühren. Jetzt wird sie selbst mit ins Verderben gerissen und völlig vernichtet. Das kann natürlich blos auf die Katastrophe gehen, durch die dem jüdischen Staatswesen der Garaus gemacht wird — unter Zedekia also —, und damit erweisen sich v. 10–14 im Gegensatz zu v. 1–9, die schon Geschehenes im Bilde darstellen, als Prophetie, d. h. Künftiges vorausverkündend. Mit andern Worten v. 10–14 sind nicht parallel v. 1–9, sondern setzen sie fort. Zum versengenden Ostwind s. zu 17 10. Das Subjekt מַטֵּה עֻזָּהּ verlangt notwendig seine Verben im Sing. und zwar הִתְפָּרֵק וַיִּבַשׁ *abgerissen ward und es verdorrte ihr mächtiger Zweig.* Aber wenn diese Worte richtig überliefert sind, scheitert daran jeder Versuch, das Kinametrum auch in diesem Stück nachzuweisen, und doch fordert v. 14 energisch dazu auf. Ich möchte daher an dieser Richtigkeit zweifeln, und dem kommt entgegen, dass LXX etwas anderes als הִתְפָּרְקוּ gelesen hat. Ich habe בְּתִפְאַרְתּוֹ konjiciert; das gleiche Wort findet sich z. B. Ps 96 6 neben עֹז. Ich hatte zuerst vermutet אֶת־פֹּארֹתֶיהָ, *mitsamt* (vgl. z. B. Dtn 29 18) *ihrem Laubwerk* (vgl. zu 17 23); nur würde dadurch der zweite Stichos vielleicht zu lang. **13** Die Streichung des וְצָמָא geht auf LXX zurück. **14** פִּרְיָהּ fehlt in LXX „und ist wohl nur Dittographie aus בַּדֶּיהָ" (Cornill). Mit ihm lesen wir denn auch: מִהַמַּטֶּה. Mit Recht hat man in den Worten vom Feuer, das vom Zweige ausgeht, eine Anspielung auf Zedekia gefunden, der durch seinen Treubruch das schliessliche Unglück selber heraufbeschwor. Nach LXX l. וַתְּהִי. Was seinem Inhalte nach ein Klagelied ist, das soll Israel ein Klagelied werden, d. h. das Unglück, davon es handelt, wird man in Wirklichkeit zu beklagen haben.

V. Fünfter Abschnitt.

Letzte Strafreden und Gerichtsweissagungen (Cap. 20—24).

Der Beginn eines neuen Abschnittes wird deutlich durch das neue Datum (20 1) markiert. Schwanken kann man, ob Cap. 24 dazu mitgerechnet oder als selbständiger Abschnitt genommen werden soll. Trotz der neuen Datierung (24 1) entschliessen wir uns für ersteres, schon aus dem rein äussern Grunde, dass die Abschnitte nicht von zu ungleicher Länge werden. Inhaltlich bringt unser Abschnitt kaum etwas wesentlich Neues; nur dass sich die Gerichtsweissagung unter dem Eindruck der fortschreitenden Ereignisse — die Belagerung Jerusalems hat bereits begonnen — mehr und mehr zuspitzt. Vielleicht auch, dass Hes. einen besondern Anknüpfungspunkt im Verhalten der Exulanten fand: Skinner S. 174 schliesst aus 20 32, er habe einer unter ihnen beginnenden Tendenz bewusster Assimilation an das religiöse Wesen der sie umgebenden Heiden gegenübergestanden. Das eigentliche Stichwort dieser Capitel ist, wie schon längst bemerkt, „willst du richten"? 20 4 22 2 23 36.

I. Israels strafbare Vergangenheit und Gegenwart mit einem Ausblick auf die Zukunft (Cap. 20).

a) **Einleitung 1–4.** Zeitangabe, Veranlassung und Thema der folgenden Rede. 1 Versetzt werden wir c. 11 Monate hinter das 8 1 genannte Datum, ins Jahr 591. Zum Besuche der Ältesten vgl. zu 8 1; natürlich ist es die grösste Willkür Ewalds, wenn er ihn mit dem 14 1 berichteten identifiziert; dazu berechtigt auch die Ähnlichkeit der Antwort 3f. nicht. Die ganze Antwort ist übrigens, dass ihnen eine Antwort seitens Jahwe nicht werden soll — was sie von ihm zu erfragen gekommen sind, wissen wir nicht. Dagegen werden sie die unfreiwilligen Zuhörer einer längern Strafpredigt, durch die sie selbst, obgleich ihnen zunächst ihrer Väter Spiegel vorgehalten wird, gerichtet werden. Die durch die Wiederholung nachdrücklich betonten Worte: *willst du sie richten* fasst man mit Recht neuerdings als Vordersatz auf.

b) **Rückblick auf die vergangene Volksgeschichte 5–29.** α) Israels Sünde in Ägypten v. 5–9. Man beachte, wie auch hier wieder im Gegensatz zu den ältern Propheten die Sünde bis in die ersten Anfänge der Volksgeschichte zurückdatiert wird (vgl. die allg. Bem. zu Cap. 16). 5 Der Ausdruck, dass Jahwe Israel „erwählt" habe, findet sich bei Hes. blos hier; er entstammt dem Dtn, während früher (Am 3 2 Gen 18 19 [?]) der farblosere יָדַע zweimal steht; für die alte Zeit dagegen ist das Verhältnis von Jahwe zum Volk kein erst künstlich geschaffenes sondern ein von Natur gegebenes. Die Erwählung wird hier nicht an die Erzväter geknüpft, sondern vollzieht sich in Ägypten; möglicherweise denkt Hes. geradezu an die Erzählung Ex 3 6 ff. 14; dass er P (Ex 6) vor sich gehabt habe, lässt sich nicht erweisen. Der Ausdruck zeigt, dass es nach Hes.'s Meinung eine Zeit gab, in der Jahwe nicht verehrt wurde (vgl. 20 23 ff.; 23 8 16 3 und Marti Gesch. der isr. Rel. § 6 S. 16). Das Erheben der Hand ist Zeichen des Schwures. Doch kommt es hier in kurzer

Zeit so oft, dass es das eine Mal Glosse sein dürfte (vgl. Cornill). **6** Ehe man ein Land bezieht, schickt man Kundschafter in dasselbe; diesen Kundschafterdienst hat Jahwe selbst geübt. Übrigens verlangt Toy die Lesung נָתַתִּי. Jahwe's zuvorkommende Güte, die hier und im Folgenden nachdrücklich hervorgehoben wird, dient ähnlich wie Cap. 16 als Folie für des Volkes schwarzen Undank. Dass Kanaan von Milch und Honig fliesst, ist schon der Ausdruck des Jahwisten (Ex 3 8); die grössere Betonung aber der Schönheit des Landes *„ein Kleinod im Verhältnis* (לְ) *zu allen Ländern"* ist Correlat des durch das Dtn namentlich geförderten Gedankens vom Vorzuge Israels vor den andern Völkern. **7** Die erste Forderung Gottes ist stets, dass Alles aus dem Wege geräumt werde, wodurch die Reinheit des Kultus Schaden erleiden könnte, und das geschieht vor Allem durch den Dienst fremder Götter. Aber woher weiss Hes., dass Israel ägyptischen Götzendienst getrieben habe? Man darf weder an Israels spätern Stierdienst noch Schlangendienst denken; vielmehr haben wir es mit einem Rückschluss Hes.'s zu thun ähnlich wie 16 27, den er aus der ägyptischen Bedrückung zieht; das ist ganz das Raisonnement des Verf. von Jdc 2. **9** Gott hat aber davon Umgang genommen das Volk zu vernichten, wie er wohl gedacht — aber nicht um des Volkes, nur um seines Namens willen, dass er nicht entweiht werde (הֵחֵל Inf. Niph. von חָלַל) vor den Heiden, die aus des Volkes Unglück auf seines Gottes Ohnmacht geschlossen hätten, nachdem sie Zeugen der Erwählung Israels durch Jahwe geworden waren. Hes. konnte nicht besser die Prätensionen des Volkes zu Schanden machen, das sich auf seine Errettung aus Ägypten besonders viel zu Gute that. Immer wieder läuft Alles auf Gottes Ehre hinaus; aber Gott bedarf der Menschen, damit sie zur Anerkennung gebracht werden könne. עָשָׂה hiesse hier absolut: handeln. Cornill schreibt dafür nach Pesch.: וָאָחֹס aber ich übte Schonung (ebenso v. 14 22).

β) Die Sünde der ersten Generation in der Wüste v. 10–17. Für ältere Propheten war gerade die Wüstenzeit noch die ideale Zeit gewesen, in der Israel seinem Gotte treu angehangen hatte. **11** Die Ausdrücke sind viel zu allgemein, als dass wir herausbringen könnten, was Hes. sich unter der sinaitischen Gesetzgebung vorgestellt hat. Aber selbst, wenn wir wüssten, auf was für Teile des Pentateuchs er sich mit חֻקּוֹתַי und מִשְׁפָּטַי bezöge, wäre nicht entschieden, wie weit ihre Entstehungszeit hinter Hes. zurückreicht; denn selbstverständlich kann seine Meinung über ihre Entstehung für uns nicht massgebend sein. Sie ist freilich in einer Beziehung sehr interessant: sie zeigt uns, wie gesetzlich er schon denkt, sofern er, was zu seiner Zeit Gesetz ist, so weit zurückprojiciert. Bekanntlich gehen die Rabbinen auf diesem Wege bis zur Behauptung, das Gesetz sei älter als Gott selber. Interessant ist auch die zweite Vershälfte: der Mensch soll die Gebote thun, dass er lebe (vgl. Dtn 4 40 5 16 Lev 18 5). Das zeigt recht genau die Entstehung dieser Gesetze (vgl. Bem. 2 zu 3 16–21). Sie werden gegeben, damit durch sie das heilige Volk geschaffen werde, das der durch die Propheten verkündeten Katastrophe zu entgehen vermöge — dies Letztere heisst „leben", natürlich blos in physischem Sinne. Man thut also nach dem Gesetz, nicht weil es an sich gut ist, sondern weil man sich auf diesem Wege vor dem Strafgerichte salvieren kann, „damit

es einem wohlgehe". Natürlich liegt hier in nuce der Lohngedanke ausgesprochen. **12** Von den Gesetzen wird charakteristischer Weise das Sabbathsgebot besonders hervorgehoben. Gefeiert hatte man den Sabbath schon in der alten Zeit, aber als Tag der Freiheit (vgl. II Reg 4 23) nicht als ernstes Statut (vgl. z. B. Ex 31 13-17). Hes. nennt ihn ein „Zeichen" zwischen Gott und den Israeliten, und zu dieser besondern Bedeutung ist er eben im Exile gelangt, wo man zum Verzicht auf den äussern Kultus gezwungen, sich um das zusammenschaarte, was man ungestört beibehalten konnte, und was doch die Andern nicht hatten. So wurde er in der That zum „Zeichen", daran man erkennen konnte, dass Jahwe die, welche sich dazu hielten, „heiligte", d. h. aus den Völkern abhob und sich aussonderte, mit andern Worten ihnen den rechten Kultus gab. **13** Aber auch da wieder war das Volk „widerspenstig". Man beachte, dass der Sabbath „entweiht, profaniert" (resp. „geheiligt" v. 20) werden kann. Er ist zwar selber blos Kultusmittel; aber auch das Mittel wird bei Hes. wie der Kultus überhaupt objektiviert. **16** Was Hes. „Dreckgötzen" nennt, sind wohl grossenteils Bilder, in denen das Volk Jahwe verehren wollte. Beachte wie er das, was das Volk als etwas selbstverständliches hinnimmt, in den Besitz Kanaans gekommen zu sein, als etwas völlig Unverdientes hinstellt. Zu וְאֶת־חֻקּוֹתַי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117 m und s. zu 17 21.

γ) Die Sünde der folgenden Generation in der Wüste v. 18-26. Weil es auch um sie nicht besser steht, gedenkt wiederum Jahwe **21** ihr den Garaus zu machen. Aber noch zieht er **22** die Hand, die zum Schlage schon ausgeholt hat, zurück (die Worte fehlen in LXX, Pesch.). Dagegen droht er wenigstens schon ihnen mit dem Exil **23**; indessen führt er es noch nicht aus. Aber direkt straft er sie mit etwas Anderm, und hier tritt ein sehr merkwürdiger Gedanke zu Tage: **25** Da die ungehorsamen Israeliten auf Gottes Gebote, die doch Leben schaffen sollten, nicht hören wollten, ging er auf ihren Ungehorsam und ihre Thorheit scheinbar ein und gab ihnen Gebote entsprechend ihrem Herzen, die nicht gut waren, die vielmehr das gerade Gegenteil von dem, was der ursprüngliche Zweck des Gesetzes war, d. h. statt Leben Tod bewirken sollten (vgl. Rm 7 10). Gott kann nämlich den Menschen zur Strafe gelegentlich gerade durch die Organe, welche eigentlich zu seinem Heile vorhanden wären, hier durch das Gesetz, anderswo durch die Propheten (vgl. I Reg 22 20 ff. Hes 14 9 Jes 6 10) verderben. Das kommt schiesslich auf den Gedanken von Ps 18 26 f. hinaus. Als Beispiel eines solchen schlechten Gebotes nennt Hes. **26** das Kinderopfer. Meint er wirklich, Jahwe selbst habe es geboten? Das ist neuerdings sehr entschieden von Kamphausen (d. Verhältnis des Menschenopfers zur israel. Religion, 1896) bestritten worden. Er legt namentlich Gewicht darauf, dass hier nicht gesagt sei, wem die Kinderopfer gebracht worden seien, ob Jahwe, ob Moloch (a. a. O. 68). Aber ich halte diesen Grund für zu fein und meine der einfache Wortsinn bejahe durchaus unsere Frage, und jede andere mehr oder minder vermittelnde Auffassung (נָתַתִּי = zulassen) thue den Worten Gewalt an. Dass Jeremia anderer Ansicht ist (7 31 19 5), ändert daran nichts; und nicht einmal, dass Hes. an andern Stellen (16 20 ff. 23 36 ff.), wo er vielleicht entschiedene Molochsopfer im Sinne

hat, die Kinderopfer den Götzen dargebracht werden lässt. Götzen nennt er übrigens schon (vgl. v. 32) die Jahwebilder. Als Forderung Jahwes liess sich aber das Kindesopfer vielleicht mit einem falsch verstandenen alten Gesetze rechtfertigen (Ex 22 28; vgl. Smend Rel.-Gesch. 276 Anm. 1). Es genügte aber auch schon, der hier angeführten alten Vorschrift (Ex 34 19 f.) absolute Geltung zu vindicieren. Der Effekt solcher Gebote konnte nur sein, dass sie das Volk so weit in Sünde und Schuld verstrickten, dass eine Strafe dafür unvermeidlich wurde, ja, dass es selber zur Überzeugung von der Unvermeidlichkeit der Strafe gelangen musste. אֲשִׁמֵּם, Hiph. von שָׁמֵם (vgl. 32 10) *ich mache sie starr vor Grausen.* Hes. meint also, man könne die Sünde am Tiefsten erkennen dadurch, dass man sich möglichst tief mit ihr einlässt; das ist wahrscheinlich nicht einmal richtig. Die Worte vom zweiten לְמַעַן an fehlen in LXX.

δ) Die Sünde Israels in Kanaan v. 27–29. Noch eine besondere Schuld (זֹאת auf das Folgende gehend), worauf Hes. den Finger legen möchte, ist der kanaanitische Gottesdienst, den er **28** ähnlich beschreibt wie 6 13 (s. z. St.). Etwas auffällig ist der Ausdruck כַּעַס קָרְבָּנָם, *ihre widerwärtige Opfergabe.* קָרְבָּן findet sich sonst blos in Lev Num (s. zu 40 43). Da zudem das kleine Sätzchen in LXX fehlt, halten es Hitzig und Cornill für eine Glosse; aber es ist nicht recht glaubhaft, dass sie nachträglich zwischen Schlacht- und Speisopfer eingeschoben worden wäre, da קָרְבָּן, entsprechend der מִנְחָה in der alten Zeit, die Opfergabe überhaupt und in allgemeinstem Sinne bezeichnet. **29** versucht offenbar eine Etymologie des verpönten Ausdruckes בָּמָה (s. zu 6 3) mit einem Wortspiel, das uns ziemlich unverständlich bleibt. Was (מָה) ist die בָּמָה? der Ort, wo man ein בָּא, ein „Kommender“ ist, aber nun wohl in obscönem Sinne (vgl. בּוֹא אֶל־אִשָּׁה = coire; so Ewald, Smend). Andere, z. B. Feilchenfeld (de Lagarde Mitteilungen 213) denken an die Wurzel הָבָא. Ich glaube, wir dürfen, weil wir diese Worte nicht recht verstehen, uns nicht verleiten lassen, sie „unezechielisch“ zu finden. Ewald meint, sie seien einem ältern Propheten entlehnt, und auch Cornill hält sie nicht für ursprünglich. Mit dem, was Hes. über Kinderopfer und kanaanitischen Gottesdienst gesagt hat, hat er ein Thema berührt, das noch für seine Zeit ein aktuelles war.

c) **Ein Blick auf Gegenwart und Zukunft 30–44.** **30** f. Selbst die Zeitgenossen (l. עַד הַיּוֹם הַזֶּה) sind nicht besser geworden. Daher sie vergeblich auf eine Antwort seitens Jahwes harren; denn die Bedingung, unter der er einzig mit ihnen verkehren kann, ist, dass die „Reinheit“ des Volkes durch keinerlei Pseudogottesdienst getrübt sei. Das ist aber gerade, worin sie es ihren Vätern gleichthun, indem sie den Götzendienst (vgl. z. v. 26), namentlich die Gottesbilder von ihrer Umgebung annehmen. Hes. beurteilt ihn mit der grössten Ironie; er nennt die Bilder **32** blos nach dem Rohmaterial, daraus sie verfertigt sind, Holz und Stein (vgl. z. B. Dtn 4 28 Jer 2 27). Es ist möglich, dass diese Annäherung an fremden Gottesdienst z. T. bewusst geschah (vgl. Jer 2 25 44 15–19). Eine bittere Ironie ist es aber wiederum, dass Hes. dies in die Worte kleidet: *wir wollen sein wie die Heiden, wie die Geschlechter der Erde.* Nein! das wollten die Israeliten gerade nicht sein, dazu fühlten sie sich viel zu erhaben. Des Volkes Wille soll sich aber nicht erfüllen, vielmehr will es Jahwe **33** ff. in

die Wüste führen, um da mit ihm zu rechten wie er früher schon einmal in der Wüste mit seinem Volke gethan hat. Die betreffende Wüste liegt natürlich zwischen Babel und Israel, d. h. es ist die sogenannte syrisch-arabische. „Wüste der Völker" heisst sie hier, „weil sie an viele Völker grenzt und ihnen gehört wie die andere 36 zu Ägypten" (SMEND). **37** Das Bild des Gerichtes resp. der Sichtung wird so ausgeführt, dass Jahwe die Israeliten unter dem Stabe durchgehen lässt. Das ist das Bild des Hirten, der seine Schafe, wenn sie von der Weide zurückkehren, jeden Abend in dieser Weise zählt. Das ist ein anderes הֶעֱבִיר, als die Israeliten es selber üben (v. 26 31)! Etwas Entsprechendes muss in der zweiten Vershälfte liegen. Dem genügt der gegenwärtige Text schlecht genug: ich bringe euch in das Band (מָסֹרֶת von d. Wurzel אָסַר) des Bundes. Scharfsinnig hat HITZIG vorgeschlagen בְּמַסְרֵת הַבְּרִית: in den Schmelztiegel (vgl. II Sam 13 9 מַשְׂרֵת = Pfanne) der Reinigung; daran würde sich das unmittelbar folgende **38**: *und ich scheide von euch aus* sehr gut anschliessen. Nur wird damit Hes. wieder ein Überspringen von einem Bild in das andere zugeschrieben, das seinem Stil wenig Ehre macht. Es kommt dazu, dass die Bedeutung der von HITZIG supponierten Worte nicht unanfechtbar ist. Man hat darum darauf hingewiesen, dass LXX הַבְּרִית übergehe, und wenn man das folgende Wort ins Auge fasst, drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, es möchte durch Dittographie aus demselben entstanden sein (so DE LAGARDE GGN 1882, 168ff., CORNILL). Für die Lesung בְּמִסְפָּר (nach LXX) hilft die Berufung auf Jes 40 26 I Chr 9 28 nichts; es bedürfte, um damit einen vernünftigen Sinn zu erhalten, weiterer Emendation. Ich möchte daher lieber mit CORNILL בְּמוּסָר lesen: *und bringe euch in Züchtigung.* Die Verteidigung des überlieferten Textes durch VALETON (ZATW XIII 256) wie durch KRÄTZSCHMAR (Bundesvorstellung 167 Anm. 1) scheint mir nicht geglückt. **38** Das Gericht besteht darin, dass die Sünder nicht ins Land Israel gelangen sollen (l. יָבוֹאוּ nach alten Versionen); das stimmt mit dem den Gottlosen stets angedrohten „Sterben" zusammen (vgl. 3 16–21 18). **39** Dagegen schliesst sich für die dem Gerichte Entronnenen die Verheissung an. Hatten sie früher den Götzen zu Ehren ihre Kinder durchs Feuer gehen lassen (v. 31), so sollen sie dasselbe nun mit den Götzen selber thun (l. st. עִבְדוּ nach LXX: הָעֲבִירוּ). Der Satz וְאַחַר אִם אֵינְכֶם wird nur sehr gezwungen mit אִם als Schwurpartikel erklärt. Daher ist es einfacher mit HITZIG יֹשְׁבִים (vielleicht אֶשְׁכֶם vgl. II Sam 14 19 u. s. zu 21 16; CORNILL) zu schreiben: *und hernach, wenn ihr auf mich hört* (vgl. LXX). TOY glaubt den ganzen Vers, so wie er überliefert ist, beibehalten zu können. Die Aufforderung, den Götzen zu dienen, ist dann natürlich ironisch; nachher werden sie doch Jahwe allein dienen! **40** Alsdann wird auf seinem heiligen Berge (der Ausdruck bei Hes. blos hier) Jahwe den Kultus, und zwar Gesamtisraels (vgl. 16 53 37 15ff. 48) wieder gnädig annehmen. Zu רָצָה s. zu 43 27. בָּאָרֶץ fehlt in LXX, Pesch., dürfte aber doch ursprünglich sein; denn es ist ein fundamentaler Gedanke Hes.'s, dass Land und Kultus untrennbar zusammengehören; auf fremdem Boden war dieser ja unmöglich (s. zu 4 13). Zu תְּרוּמָה und רֵאשִׁית s. zu 44 30. קֳדָשִׁים scheinen hier überhaupt heilige Gaben zu sein (vgl. z. B. I Reg 15 15). **41** Man fühlt dem ehemaligen Tempelpriester seine Vor-

liebe für den Weihrauchduft seiner Kirche ab. Das הַקֹּדֶשׁ Gottes erklärt sich nach dem richtig verstandenen הַחֵל v. 9. **42** bildet den versöhnenden Abschluss: Was Gott einst den Vätern zugeschworen und was er bisher nicht hat ausführen können, weil die Sünde von Generation zu Generation immer wieder hindernd dazwischen trat, das muss sich schliesslich doch verwirklichen. Man denkt sich unwillkürlich die fünfte Strophe von P. Gerhardts „Befiehl du deine Wege" daneben. Dagegen zeigen wieder **43** f., dass wir auch diese Verheissung wie 16 63 (s. z. St.) nicht in evangelischem Sinne missverstehen dürfen. Trotz seinem wunderbaren Glauben vermag Hes. noch nicht das freudige Hochgefühl der Kinder Gottes zu fassen, welches Gottes Wunderthaten in ihnen schaffen; sie wirken nach ihm vielmehr blos Reue über die frühern Sünden. Auch hier nichts den Menschen zum Wohle, sondern Alles in majorem Dei gloriam!

2. Jahwes Racheschwert (Cap. 21).

Das Verderben naht heran: Nebukadrezar ist schon auf dem Wege nach Jerusalem; nur ist ungewiss, ob er nicht zuerst über Ammon herfallen werde: In diese spannungsvolle Situation versetzt uns Hes. mit poetischem Schwunge in diesem Capitel. Die Entscheidung fällt zu Ungunsten Jerusalems. Ein furchtbares Geschick erfüllt sich über ihm. Freilich bekommt auch Ammon schliesslich seinen Teil; dieses, früher mit den Chaldäern verbündet (II Reg 24 2), hatte jetzt selbst zum Abfall agitiert (Jer 27). Das Capitel erinnert in mancher Beziehung an Cap. 7; es teilt mit ihm auch das Loos einer besonders schlechten Textüberlieferung.

a) **Das Gleichnis vom Waldbrand 2–4.** **2** Südwärts soll der Prophet blicken und seine Rede „sich ergiessen lassen" (הַטֵּף), weil die Gegend, der sie gilt, südlich von seinem Standorte liegt. Der Ausdruck יַעַר־הַשָּׂדֶה zeigt, dass שָׂדֶה ein weiterer Begriff ist als unser Feld, gelegentlich = das unbesiedelte Land im Gegensatz zu Dörfern und Städten. נֶגֶב accus. loci. Cornill, Toy: נֶגְבָּה. **3** Hier im Südwalde soll ein Waldbrand ausbrechen — das ist im Orient nichts Seltenes. Er frisst grüne und dürre Bäume; vielleicht spielt dies auf die Vernichtung von Gerechten und Gottlosen (v. 8 f.) an. Von der Feuerlohe (שַׁלְהֶבֶת meist als aramäische Schaphelbildung erklärt) werden alle Gesichter versengt, sc. „die der Umwohnenden, die nach dem Waldbrand ängstlich ausschauen" (Smend). **4** Auf diesen gewaltigen Brand gründet Hes. einen Schluss, wie er bei Theologen bis auf den heutigen Tag zu finden ist, welche zum Erweis für die Macht ihres Gottes auf Dinge abstellen, welche doch nur als Wirkung dieses Gottes anzuerkennen geneigt sein wird, wer an ihn schon glaubt. Dass diese Anerkennung sich auf „alles Fleisch" erstreckt, versteht sich nach 12 16 17 24.

b) **Des Gleichnisses Deutung auf Jahwes Schwert 5–12.** Veranlasst wird die Deutung dadurch, dass die Exulanten **5** sich beklagen, Hes. rede in Allegorien (= מְשָׁלִים). Das zeigt beiläufig, dass er mehr als bloser Schriftsteller war; denn wir möchten diesen Einwand nicht blos als schriftstellerische Einkleidung betrachten. **7** מִקְדָּשִׁים ist „ein reiner Schreibfehler" für מִקְדָּשָׁם, *ihr Heiligtum* (LXX; Cornill, Toy: מִקְדָּשָׁהּ). **8** Auffällig ist, dass die Allegorie durch eine Allegorie, der Waldbrand durch Jahwes Schwert gedeutet wird. Man kann blos sagen, dass diese zweite Allegorie ohne Weiteres

verständlich ist, weil das kommende Strafgericht wirklich ein Gericht des Schwertes durch Gottes Organ Nebukadrezar ist. Dass es Gerechte und Gottlose wegfegt, steht zu aller sonstigen Theorie Hes.'s (Cap. 18) in direktem Widerspruch, und LXX sucht demselben abzuhelfen (ἄδικον καὶ ἄνομον). Ich möchte in ihm ein Zeichen sehen für die ursprüngliche Unmittelbarkeit, die aus diesem Stücke zu uns spricht. Es ist nicht aus der Reflexion entstanden wie jenes Cap. 18, sondern aus dem Augenblick heraus, da die Wirklichkeit über Hes. mehr vermochte als alle Theorie, da er unter dem Einen überwältigenden Eindruck stand: es wird das Unglück alle Bewohner Jerusalems treffen: und doch wagt er nicht sie samt und sonders gottlos zu nennen. **9** Für diese Konzession aber, es ergehe das Gericht auch über die Gerechten, entschädigt sich Hes. gewissermassen sogleich wieder, indem er es nicht blos auf Israel beschränkt, sondern über „alles Fleisch" sich ausbreiten lässt. L. צָפוֹנָה. **11f.** Beachtenswert ist, dass der Prophet nicht von sich aus seufzt, sondern dass Gott ihm erst zu seufzen befehlen muss; dass sein Seufzen dann auch nicht Ausdruck seiner eigenen Stimmung ist, sondern blos symbolische Darstellung von dem, was sich unter den Exulanten ereignen soll: Es ist auch hier wieder, als hätte Hes. an seinem untergehenden Volke keinerlei Teil. Sehr wirkungsvoll sind die Perfekta בָּאָה u. s. w. Das Unheil ist schon Realität. Die Ausdrücke z. T. wie 7 17.

c) **Das Schwertlied 13–22.** Hat Hes. schon in den Versen 8ff. das Gericht unter dem Bilde des gezückten Schwertes dargestellt, so führt er dieses Bild mit poetischem, heftig erregtem Ausdruck in dem nun folgenden Liede aus, bei dem es freilich nicht gelingen will, einen regelrechten Strophenbau ausfindig zu machen. Der Text ist meist so grauenhaft verderbt, dass jeder Ausleger zu seiner Entwirrung seinen eigenen Weg einschlägt; es muss daher für das Einzelne auf die betr. Kommentare verwiesen werden; denn einer Aufzählung der verschiedenen Auslegungen ist man um so eher enthoben, als sie zum allergrössten Teile nur die Überzeugung zu wecken vermögen, dass wir es hier mit einem Texte zu thun haben, den es nie gelingen wird, ganz aufzuhellen. **14** *Ein Schwert, ein Schwert ist geschärft und auch gefegt.* **15** *Um Schlachtung zu schlachten ist es geschärft, um Blitze zu blinken gefegt;* es ist nämlich unbedingt mit Cornill st. הֱיֵה־לָהּ zu lesen: הָהֵל (Hiph. von הָלַל vgl. Jes 13 10 Hi 41 10). Die zweite Vershälfte ist heillos verderbt; wörtlich: „oder sollen wir uns freuen? Das Scepter meines Sohnes verachtet jegliches Holz"! Auch LXX bietet keinen vernünftigen Sinn. Von Emendationen bringt, so viel ich sehe, einen solchen blos die von Cornill zu Stande, welche zur Übersetzung führt: „für Menschen, die morden und plündern, die nicht achten jede Festigkeit." Nur versuchsweise möchte ich den Vorschlag wagen: אָנוּשׁ שַׁחֲטִי בָּהּ וּמְאַסֵּף כָּל־עַז *unheilbar ist mein Morden damit und rafft Alles Gewaltige hin.* שַׁחֲטִי hat LXX wirklich gelesen; dass das Pi. von אָסַף in dem hier geforderten Sinne sonst nicht vorkommt, ist wohl blos Zufall (vgl. Jes 33 4 Sach 14 14). **16** וַיִּתֵּן ist schwerlich richtig. Ein anderes Subjekt als יְהוָה ist nicht zu erwarten, Jahwe aber spricht von sich in erster Person. Ich lese וָאֶתֵּן, so auch Grätz (über den Übergang zwischen א und י vgl. Wellhausen Text d. Bücher

Sam. VI). Ausserdem ist das Schwert schon gewetzt. Weshalb wird es erst noch zum Wetzen gegeben (vgl. CORNILL, der die drei ersten Worte streicht)? Ich möchte in לְמָרְטָה ein Parallelwort zu הוֹרֵג vermuten, לְמִּרְצֵחַ (TOY: לְטוֹבֵחַ). *Und ich gab's dem Mörder es mit der Hand zu packen.* חֶרֶב ist exegetisches Füllwort. **17** *Dem Schwerte sind sie verfallen* (zu מְגוּרֵי אֶל vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 a) *mitsamt meinem Volke.* An die Hüfte schlagen (vgl. Jer 31 19) ist Ausdruck des Schmerzes. **18** ist ähnlich verzweifelt wie v. 15ᵇ. Aus der Musterkarte von Auffassungen nur wieder diejenige CORNILLS: „Denn mit Güte" (בְּחֵן wie schon HITZIG; Andere בֹּחַן, die Probe ist gemacht) — was [würd' ich ausrichten]? Haben sie sich denn abgewendet von ihrer Unreinigkeit? Nicht soll sie Statt haben." Ich möchte etwa vorschlagen: כִּי בְחֵמָה אֲמַגְּרֵם שַׁחַט[?]מְאַסֵּף לִי יִהְיֶה; *denn in Zornglut will ich sie preisgeben; ein hinraffend Schlachten nehme ich mir vor* (Targ. z. B. hat hinter מ ein ר gelesen). **19** Dass ein Schwert sich nicht zu einem dritten hin verdoppeln kann, liegt auf der Hand. Ich möchte, eine Konjektur CORNILLS teilweise benützend, vorschlagen וְתַכְשִׁיל חֶרֶב שָׁלִישִׁים: *und es bringt das Schwert die besten Krieger* (שָׁלִישׁ = Offizier, vgl. 23 15 23 II Reg 10 25) *zu Falle.* Damit gewinnt auch לָהֶם am Schlusse seine bestimmte Beziehung. Es heisst dann mit anderer Teilung der Accente weiter (vgl. LXX): *ein Mordschwert ist's, das grosse Mordschwert umkreist* (חָדַר) *sie* (man teile הַגְּדוֹלָה חֹדֶרֶת). **20** Zu punktieren ist הַמַּכְשֵׁלִים (CORNILL nach LXX, Pesch. vgl. Jer 18 23; TOY: הַנִּכְשָׁלִים) *auf dass Herzen zerfliessen und der zu Falle Gebrachten viele seien an all ihren Thoren.* Für אִבְחַת, das sonst nicht vorkommt und dessen Verwandtschaft mit אָבַךְ Jes 9 17 = das Zucken (HITZIG) höchst fraglich ist, liest man wohl richtiger (so schon GESENIUS) nach LXX טִבְחַת, womit es sogar nach DELITZSCH (BAER lib. Ez. X) synonym wäre (doch vgl. P. HAUPT z. St. in TOYS Hes.). *Ich gebe Schlachtung des Schwertes* (?) (CORNILL nach LXX: preisgegeben sind sie als Schlachtvieh für ein Schwert); *scharf ist's* (חַדָּה, CORNILL; wenn nicht אַח = אַךְ, ja), *gemacht zum Blitzen, gefegt* (l. מְרֻטָּה nach v. 14) *zur Schlachtung.* **21** In הִתְאַחֲדִי sieht CORNILL eine „syrisierende Ethtaphalbildung" von חָדַד. הָשִׂימִי, das in alten Versionen fehlt, wäre dann „lediglich ein verschriebenes הַשְׂמִילִי, welches der Schreiber sofort berichtigte, aber zu tilgen vergass:" „sei schneidig nach rechts und links." BÖTTCHER dagegen geht davon aus, dass einige Handschriften הִתְאַחֲרִי lesen und ändert dann folgerichtig הָשִׂימִי in הַקְדִּימִי: *wende dich hinterwärts, fahre rechts, fahre vorwärts, fahre links, wohin nur deine Schärfen* (פָּנִים wie sonst פִּיּוֹת) *bestimmt sind.* **22** Das Zusammenschlagen der Hände wie v. 19 ist Gestus höhnischer Freude (vgl. zu 6 11). Sogar hat Jahwe selbst mit seinem Volke gebrochen. Beachte den starken Anthropopathismus. Zu וַהֲנִחוֹתִי s. zu 5 13.

d) **Die unverhüllte Rede 23–32.** Es war im Schwertlied vom Würger die Rede, dem das Schwert eingehändigt wird (v. 16). Nun lässt Hes. das Bild fallen, ihn selber in den Vordergrund rückend, wie er unschlüssig ist, — so meint man in Jerusalem wenigstens —, wohin er zuerst seine Schritte lenken soll. Aber die Alternative bleibt nicht lange schwebend, und das Unheil ergeht über Stadt und Fürsten. **24 f.** Nach unserer Auffassung von Hes.'s symbolischen

Handlungen möchten wir annehmen, dass er auch, was ihm durch diesen Gottesbefehl aufgetragen war, thatsächlich ausgeführt habe. Er zeichnet zwei Wege, beide von Babel ausgehend, den einen nach Rabbath-Ammon führend, der bekannten Hauptstadt der Ammoniter (griechisch Philadelphia), den anderen nach Jerusalem. Dass sie nämlich dahin führen, soll er durch einen Wegweiser (יָד) veranschaulichen, den er an die Spitze jedes Weges stellt; — beiläufig ein Zeugnis für das, was damals schon für die Reisenden gelegentlich gethan wurde (vgl. Jer 31 21). St. אֶחָד l. אַחַת. Das erste בָּרֵא ist durch Dittographie aus dem folgenden בְּרֹאשׁ entstanden, das zweite nach LXX in ein zweites בְּרֹאשׁ zu verwandeln, hinter דֶּרֶךְ v. 25 ebenfalls nach ihr עִיר einzusetzen]: *Und einen Wegweiser sollst du an die Spitze des Weges zu einer jeden Stadt setzen.* Am Schluss von v. 25 l. nach LXX: וִירוּשָׁלַם בְּתוֹכָהּ. **26** Der König von Babel steht am Kreuzwege (אֵם־הַדֶּרֶךְ) und befragt das Orakel, und zwar wird es näher beschrieben: a) er schüttelt die Pfeile. Es sind wohl zwei in einem Köcher, von denen der eine den Namen Jerusalem, der andere Rabba trägt, und es kommt darauf an, welcher mit der rechten Hand (v. 27) gezogen wird. Derartige „Belomantie" war bei den Arabern (Journal of philology XIII 277 ff., Wellhausen Reste arab. Heidentums[2] S. 132) wie bei den Babyloniern (Lenormant Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer 430 ff.) gebräuchlich. b) er befragt den Teraphim (es ist der Singular zu übersetzen). Vgl. dazu Marti Gesch. d. israel. Rel. § 9 S. 28 f. Befragt wird er eben, indem das heilige Pfeillos vor ihm gezogen wird. c) er beschaut die Leber scil. des Opfertiers. Das weist hin auf die Verbindung des Orakelsuchens mit dem Opfern, die wir aus der Bileamsgeschichte kennen (Wellhausen l. c. S. 133). Spezielle Regeln für die Leberschau bei den Chaldäern giebt Lenormant (l. c. 453); sie findet sich wieder bei Griechen und Römern. **27** Das Loos, d. h. wohl der Pfeil, den Nebukadrezar zieht, trägt den Namen Jerusalem. Damit ist über sein Schicksal entschieden, und der Belagerungszug wird in Scene gesetzt. Zu den militärischen Kunstausdrücken s. zu 4 2. Jedenfalls hat Hes. das Aufstellen der Sturmböcke nicht zweimal genannt; es ist wohl blos irrtümlich an die erste Stelle gelangt. Cornill emendiert שָׂרִים, „dass er Heerführer bestimme". Aber die sind wohl schon bestimmt; denn Nebukadrezar ist in kriegerischer Absicht ausgezogen; nur das wohin seines Feldzuges war noch in der Schwebe. Für רֶצַח, das hier der תְּרוּעָה = Kriegsgeschrei parallel ist, statuiert Houbigant bei Rosenmüller, wie ich glaube mit Recht, ein צְרַח (vgl. צָרַח Zph 1 14 Jes 42 13). Cornill: בְּרִנָּה „mit lauter Stimme". **28** Je mehr das Orakel den König von Babel zu emsiger Arbeit treibt, um so weniger vermögen sich die, gegen welche der Zug gehen soll, in dasselbe zu finden. *Es ist ihnen wie ein Trugorakel.* Rein unverständlich sind die folgenden Worte bis לָהֶם. Wenn LXX sie auslässt, so ist noch nicht geholfen; denn es ist gar nicht abzusehen, wie sie in den Text hätten kommen können. Ewalds Vorschlag שָׁבֻעוֹת zu punktieren: in ihren Augen haben sie noch Wochen über Wochen (wörtlich: Wochen der Wochen) hebt auch nicht alle Bedenken. Wozu hilft ihnen auch dieser Trost, wenn Nebukadrezar am Ende doch kommen soll? Dass aber bei dem Pfeilorakel die Siebenzahl eine Rolle gespielt habe, giebt Sellin (Beiträge z. isr. u

jüd. Rel.-Gesch. II 121) selbst nur als Vermutung zu dieser Stelle. Ich möchte vorschlagen: בְּעֵינֵיהֶם שֹׁמְעֵי שְׁמוּעַת חָלֹם: *es kommt ihnen vor* (vgl. Num 13 33), *als vernähmen sie ein geträumtes Gerücht*, d. h. sie können nicht glauben, dass was sie von Nebukadrezars Nahen hören, Wirklichkeit sei. Das würde zu v. 28ª sehr gut passen. Aber mit Träumen entrinnt man nicht der unerbittlichen Wirklichkeit (vgl. Jes 29 7 f.). *Er* (der Chaldäer) *bringt ihre Schuld in Erinnerung, damit sie gefangen werden;* הִזְכִּיר ist term. techn. der Gerichtssprache = eine Schuld einklagen vgl. 29 16 Num 5 15 I Reg 17 18. Das thut der Chaldäer (natürlich bei Gott) durch sein Heranrücken, sofern dieses veranlasst ist durch den Treubruch Zedekias und der Judäer. Im Gedanken daran mag ein Abschreiber die vorangegangenen Worte in שְׁבֻעֵי שְׁבֻעוֹת, die ihnen Eide geschworen(?), geändert haben. Gott also ist Richter, die Judäer sind die Angeklagten, die Chaldäer die Kläger, ihr Kriegszug ist die laute Anklage auf Treubruch. **29** Nun können natürlich die Kläger nicht plötzlich die Judäer sein; es ist daher das erste הזכרכם gleich zu punktieren wie das zweite. Zur Punktation vgl. Stade Gr. § 245: *weil an eure Schuld erinnert wird.* St. בַּכַּף liest LXX בָּהֶם, und das ist jedenfalls das Richtige, indem sich die Änderung leicht aus v. 16 erklärt. Anders 29 7. **30** Die Klage geht auf Treubruch; es ist selbstverständlich in erster Linie Zedekia, der sich desselben schuldig gemacht hat (vgl. Cap. 17). Gegen ihn spitzt sich denn auch jetzt die Rede zu. L. חֲלַל רָשָׁע (vgl. v. 34 Siegfried-Stade): *du Frevelentweihter*; zu חָלָל in diesem Sinne vgl. Lev 21 7 14. Eine Konsequenz von Hes.'s Individualismus ist, dass er vom „Tage" des Einzelnen reden kann, während יוֹם (Am 5 18) in der ältern Zeit dem ganzen Volke gilt. Es ist der bekannte Tag, an dem abgerechnet wird für die Schuld, die bis zu ihrem Endpunkt (vgl. Am 8 2) gediehen ist. **31** Dieser Tag bringt eine völlige Umkehr der bestehenden Verhältnisse. Das scheint auch der Sinn des זאת לא זאת zu sein; was in einer Weise ist, soll nicht mehr in der gleichen Weise sein. Das „so" wird das „nicht — so". Toy: זאת לֹא הָיָה doch s. zu v. 32. מִצְנֶפֶת ist in P die hohepriesterliche Kopfbedeckung; mit dem Hohepriestertum hat aber unsere Stelle nicht das Mindeste zu thun (anders Baudissin, atl. Priestertum 118 f.). מִצְנֶפֶת eignet vielmehr noch dem König, und erst das Spätere ist, dass dem Hohenpriester gegeben wird, was des Königs war. Es sind durchweg inf. abs. zu lesen, ferner punkt. הַשְּׁפָלָה und l. הַגְּבֹהָה (lieber als umgekehrt הַשְּׁפַל, Altschüller ZATW 1886, 212). **32** Was zu Trümmern werden soll, ist natürlich nicht die Königskrone, sondern Stadt und Staat. „Auch das soll nicht mehr sein" als Übersetzung des Folgenden giebt keinen rechten Sinn; zudem läge dies schwerlich im Perf. הָיָה. Dagegen ist LXX vollkommen verständlich: οὐαὶ αὐτῇ· τοιαύτη ἔσται; nach ihr ist zu lesen אוֹי לָהּ כָּזֹאת תִּהְיֶה, *wehe ihr, so wird sie bleiben, bis dass der kommt, dem es gebührt und dem ich es gebe* (Cornill). Diese Stelle gehört zu den wenigen in Hes., die im engern Sinne messianische genannt werden müssen (s. die Bem. zu 17 22-24). Es scheint nach ihr, als sei der Messias in erster Linie Wiederhersteller des zertrümmerten Reiches. Aber das ist er nicht aus eigener Macht: Gott giebt es ihm; das stimmt durchaus zu der sonstigen Auffassung Hes.'s von Gottes Allwirksamkeit, die eine entwickelte Messiaserwartung gar

nicht aufkommen lässt. Auch darin bestätigt diese Stelle das von uns oben (a. a. O.) Ausgeführte, dass Hes. sich vielleicht bis auf den Ausdruck an eine ältere Stelle anlehnt und zwar an Gen 49 10, wie wir denn schon bei Cap. 19 (vgl. zu 10–14) eine Abhängigkeit von Gen. 49 glaubten konstatieren zu können. (Umgekehrt P. Volz, l. c. S. 82 Anm. 2.)

e) **Das Schwert gegen Ammon 33–37.** Warum dieser Spruch hier und nicht im zweiten Teil unter den Orakeln gegen die fremden Völker erscheint, liegt auf der Hand. Der Meinung sollte vorgebeugt werden, als gehe nach Nebukadrezars Entschluss, zuerst gegen Jerusalem zu ziehen, Ammon nun überhaupt leer aus. Vielleicht dass dieser Schluss später ist als das Übrige; denn am Natürlichsten versteht man unter חֶרְפָּתָם **33** die Schmach, welche Ammon bei Jerusalems Untergang Juda angethan hat. Es wäre freilich möglich, dass Ammon sie Juda schon bei Jojachins Deportation fühlen liess, in welchem Falle für eine spätere Abfassung kein Anhaltspunkt vorläge. Das Verständnis dieser z. T. textlich wieder schlimm mitgenommenen Verse haben sich, wenn ich recht sehe, die neuesten Ausleger (Smend, Davidson, v. Orelli, auch Cornill) dadurch erschwert, dass sie wegen v. 35ª meinen, das hier beschriebene Schwert sei nicht dasjenige Jahwes wie oben v. 14 ff., sondern Ammons. Das wäre ein stilistischer Missgriff Hes.'s erster Art. Jeder Unbefangene muss aber unter dem Schwerte v. 33 an ein gegen Ammon gerichtetes denken, welchem für seine Schmähungen die gehörige Strafe angedroht werden soll. Wir übersetzen z. T. gegen die Accente: *Ein Schwert, ein Schwert ist gezückt zur Schlachtung, gefegt zum Blinken* (l. wie v. 15: לְהָהֵל, Cornill), *dass es blitze* (punkt. בָּרָק). **34** Dabei ergeht es Ammon wie Juda; es vermag an das nahende Unglück nicht zu glauben, indem es bethört ist durch falsche Weissagung. Die beiden Inf. mit בְּ drücken, fast blos parenthetisch, die begleitenden Umstände aus: *während man dir Trug erschaute, während man dir Lüge orakelte* — worauf לָתֵת den Hauptsatz weiter führt: *es* (l. אוֹתָהּ) *an den Hals der Frevelentweihten zu legen* etc. wie v. 30; diese sind natürlich die Ammoniter, die Jahwes Racheschwert ereilt. Dass sie auf gleiche Stufe mit Zedekia gestellt werden, ist für diesen kein Kompliment. Die Deutung auf die Jerusalemer, gegen welche die Ammoniter das Schwert hätten ziehen wollen, scheint mir völlig verkehrt. Zudem standen ja die Ammoniter bei dieser speziellen Gelegenheit nicht auf Nebukadrezars Seite gegen Jerusalem sondern umgekehrt (vgl. Jer 27 40 f.). **35** Diese ganze falsche Auffassung des Vorigen, als handle es sich um Ammons Schwert, stützt sich auf v. 35ª, und sie ist in der That die einzig mögliche, wenn man beim massor. Texte bleibt: stecke [es] wieder in seine Scheide. Aber dieser Text ist handgreiflich falsch. Schon LXX übersetzt ἀπόστρεφε μὴ καταλύσῃς. Mit καταλύειν wird Jer 51 43 עָבַר wiedergegeben. In Anbetracht nun, dass Pesch. in הָשֵׁב noch das Pronominalsuffix der zweiten Person gelesen hat, möchte ich vorschlagen: מִשְׁבֵךְ אַל־תַּעַבְרִי, *deinen Wohnsitz überschreite nicht.* Das gäbe zum folgenden einen trefflichen Sinn: Ammon soll sich nicht etwa beifallen lassen, zur Offensive Nebukadrezar entgegenzutreten; nicht einmal zur Defensive ist es stark genug. Im eigenen Lande, wo es sich seit Uranfang halten konnte, soll es vernichtet werden. Zu בָּרָא pflegt man zu bemerken, Dtjes. ge-

brauche es zum ersten Male als specifischen Ausdruck für das göttliche Schaffen. Unser נִבְרֵאוּ (vgl. 28 13 u. Ex 34 10) ist ein direkter Vorläufer dieses Gebrauches. **36** Trotz des Bildes vom Feuer hat בֹּעֲרִים hier mit Brennen nichts zu thun; vielmehr fasst man es neuerdings nach Ps 94 8 richtig in der Bedeutung: *viehisch*. Dieser Ausdruck ist charakteristisch für Hes.'s Stimmung gegen die Chaldäer. Das zweite Epitheton heisst *Verderbenschmiede*, nicht Höllenschmiede d. h. Schmiedeknechte der Hölle (Ewald). **37** So lange das Blut offen daliegt, schreit es nach Rache (vgl. 24 7 Hi 16 18). Hier findet das Umgekehrte statt: die Erde hat sich aufgethan, um es in sich aufzunehmen: *dein Blut soll inmitten der Erde sein*; das ruft keiner Rache, der Gemordete wird vergessen (so mit Recht Smend). Man muss sich dabei vergegenwärtigen, was diese Drohung für einen antiken Menschen besagen will. Ammons Ausgang ist das Gegenteil von demjenigen Judas (vgl. v. 32).

3. Jerusalems Sündenspiegel (Cap. 22).

Inhaltlich bringt dieses Cap. nichts Neues, da es lediglich eine Zusammenfassung der bisher gegen Jerusalem erhobenen Anklagen enthält. Besonders wichtig ist aber hier zu beobachten, was für Hes. vor Allem Sünde ist.

a) **Zusammenfassende Anklage 1–5.** **2** Gleich mit den ersten Worten, mit denen Jerusalem eingeführt wird, ist sein Charakter gekennzeichnet: es ist eine Blutstadt. Dabei hat man sich zu erinnern, dass die Sünden gegen das Blut unter den religiösen (nicht ethischen) Gesichtspunkt fallen (s. zu 18 6). Damit ist aber schon gleich angedeutet, was die folgende Ausführung bestätigen wird, dass für Hes. die sog. „religiösen" Sünden vor den „ethischen" in Betracht kommen (s. zu 5 11 11 6 18). **3** In der That wird neben dem Blutvergiessen unmittelbar der Götzendienst genannt, d. h. die religiöse Sünde κατ' ἐξοχήν, die zur Verunreinigung führt (vgl. 18 6). Die Stadt sollte dagegen cultisch rein sein (vgl. die Ausführung dieses Gedankens in Cap. 40—48). עָלֶיהָ = für sich als eine Schuld, die auf ihr lastend gedacht wird (vgl. zu 4 4). **4** יָמִים = Lebenstage; daraus ergiebt sich, wie der Ausdruck בּוֹא בְּיָמִים zeigt, ohne Schwierigkeit die Bedeutung des Schlusstermins dieser Dauer. Tage des Alters brauchen es darum noch nicht zu sein; die letzten Lebenstage können vorzeitig kommen; man kann sie auch durch eigene Schuld beschleunigen = näher bringen. Ganz entsprechend sind die nächsten Worte zu erklären, die wir mit LXX lesen möchten: וַתָּבִיאִי עֵת־שְׁנוֹתַיִךְ (anders Cornill Toy). **5** טְמֵאַת הַשֵּׁם ist wohl richtiger: *befleckten Rufes* zu übersetzen denn: „als Unreine berüchtigt" (Kautzsch). Auf seinen guten Ruf that sich Jerusalem viel zu gut (16 15), meinte man doch, zumal seit dem Dtn, vor aller Welt etwas voraus zu haben. Aber der ist nun befleckt durch seinen Götzendienst — Hes. denkt wohl wieder an das Bild der Hurerei. *Reich an Tumult* weist dagegen auf's Blutvergiessen hin, das sich hier wohl nicht auf's Kinderopfer bezieht, zu dem es vielmehr in wildem Parteitreiben namentlich der Reichen gegen die Armen nicht selten gekommen sein muss (S. zu 9 9 11 6).

b) **Der Sündenkatalog 6–16.** **6** Es ist, als wollte Hes. anfangen von den Sünden der einzelnen Stände zu reden; doch erfolgt dies erst v. 25 ff. Bei den

Fürsten denken wir geradezu ans Königshaus. Sie sind die ersten, auf eigene Faust — so wäre etwa לִזְרֹעוֹ wiederzugeben — Blut zu vergiessen. **7** Was die Fürsten in grossem Stile thun, das geschieht allgemein im Kleinen den Schwachen und Wehrlosen gegenüber. Hier erst folgen die ethischen Verpflichtungen, wiederum in engem Anschluss an die humanen Bestimmungen des Dtns und des Bundesbuches (vgl. zu 18 7). Die betr. Vorschriften finden sich im Gesetze: a) Vater und Mutter betreffend Ex 20 12 21 17 Dtn 5 16 27 16 Lev 19 3 20 9. b) den Ger betr. Ex 22 20 23 9 Dtn 10 19 24 17 27 19. c) Witwe und Waise betreffend Ex 22 21–23 Dtn 24 17 27 19. Doch lässt sich aus diesen Bestimmungen für das Altersverhältnis von Hes zu P nichts schliessen. **8** Aber schon wieder folgen religiöse Vergehungen. Man hat heiligen Orten und Zeiten nicht den gehörigen Respekt erwiesen. קָדָשִׁים mag freilich in allgemeinerm Sinne stehen (vgl. 20 40, doch auch 23 38). Zur Sabbathsheiligung s. zu 20 12. **9** Die Verläumder, die gebrandmarkt werden, sind wohl die vor Gericht, die durch falsche Anklagen zum Blutvergiessen treiben (vgl. Jer 9 3 und Lev. 19 16). Das Folgende ist vielleicht nach der Correktur von 18 6 (s. z. St.) zu ändern. זִמָּה = Unzucht ist, obwohl es unmittelbar neben der cultischen Sünde genannt wird, im eigentlichen Sinne zu nehmen, wie das Folgende ausführt. Man beachte, wie durchgehend der Accent auf diese beiden Vergehen fällt: Götzendienst und Sünde gegen das Blut, während die Reihenfolge sonst keiner irgendwie bestimmbaren Ordnung folgt. **10** St. גִּלָּה l. nach LXX, Targ., Pesch., Vulg. גִּלּוּ (vgl. Geiger Urschrift 394 f.); sonst hätte wohl Klostermann Recht mit der Correktur von בָּךְ in בֵּן. Die Scham des Vaters entblössen geht auf den Concubitus mit des Vaters Weib oder Concubinen (Dtn 27 20 Lev 20 11), wie er bei vielen Arabern des Altertums vorkam (W. R. Smith d. alte Test. S. 350, Kinship and Marriage 89 f.). Zum Verbot vgl. noch Dtn 23 1 Lev 18 7 f. Zu 10ᵇ f. zu 18 6ᵈ. **11** Charakteristisch ist wieder טִמֵּא. Hes.'s Ideal ist nicht ein ethisch sondern ein religiös resp. cultisch gedachtes. Zu 11ᵃ vgl. 18 6ᶜ; zu 11ᵇ Lev 18 15 20 12. Zu 11ᶜ II Sam 13 13 Dtn 27 22 Lev 18 9 11 20 17 u. W. R. Smith Kinship 162 f. **12** Von der Blutschande kommt die Rede wieder auf's Blutvergiessen, woran sich endlich zwei ethische Vergehen anschliessen. Zu 12ᵃ vgl. Ex 23 8 Dtn 16 19. Zu 12ᵇ s. zu 18 8. **13** Mag es nur so weiter gehen, mag man durch unerlaubten Erwerb es sogar zu Wohlstand bringen, Jahwe spottet dieses Treibens. Zum Gestus vgl. zu 6 11 21 19 22. St. דָּמֵךְ l. דָּמַיִךְ (LXX). **14** Die Antwort auf die Frage hat Hes. schon gegeben 7 17 21 12. **15** Das Hiph. von תָּמַם = völlig wegtilgen. **16** Einer Verbesserung bedürfen die ersten Worte: du sollst entweiht werden durch dich. Erwähnung verdienen die Emendationen Smends und v. Orellis. Jener schreibt וְנִחַלְתִּי „und ich entheilige mich an dir" als Gegenstück zu dem 38 23 genannten; „aber Jahwe entheiligt nicht sich selbst, sondern er wird entheiligt" (Cornill); v. Orelli: וְנָחַלְתִּי (LXX) „und ich will dich zum Eigentum annehmen" (נָחַל mit בְּ z. B. Ps 82 8); aber das brächte einen fremden Gedanken in den Zusammenhang; denn zur Gotteserkenntnis soll das Volk nicht durch seine gnädige Wiederaufnahme, sondern durch das Gericht geleitet werden. Die Remedur könnte, dünkt mich, merkwürdig nahe liegen: wir brauchten nur anders abzuteilen: וְנִחַלְתְּ בְּכָל־עֵינֵי, du

wirst in allen Augen der Heiden entweiht (l. nach LXX, Targ., Pesch: הַגּוֹיִם). כָּל wäre freilich an anderer Stelle passender.

c) **Schuld und Strafe unter dem Bild der Schlacken und des Schmelzofens 17–22.** **18** Was in den Schmelzofen gebracht wird, ist eine Mischung von Silber, Erz, Zinn, Eisen und Blei; man will aber blos Silber haben. Der Schmelzprocess führt zum gewünschten Resultat. Anstössig ist aber, dass nach v. 18 die Mischung schon im Ofen ist, während sie nach dem folgenden erst in denselben gebracht werden soll. Auffällig ist ferner die Verbindung סִגִים כֶּסֶף (Bär-Delitzsch סִגִים ohne Dagesch f.). Beide Anstösse heben sich durch Annahme der Lesung der LXX: בְּתוֹךְ כֶּסֶף סִגִים הָיוּ, *inmitten des Silbers sind sie Schlacken geworden* (so auch Cornill mit Streichung von סִגִים). Zum Bilde vgl. Jes 1 22. **19** Der Schmelzofen ist Jerusalem; dahin wird die ganze Schlackenmasse gebracht. Man beachte nebenbei, wie für Hes. Israel (v. 18) immer wieder auf Jerusalem zusammenschrumpft. **20** f. Das Feuer, welches den Schmelzprocess bewirkt, ist natürlich die Belagerung. Um der uncontrahierten Form: לְהַנְתִּיךְ zu entgehen, wird man richtiger Niph. לְהִנָּתֵךְ lesen (LXX, Pesch.). וְכִנַּסְתִּי אֶתְכֶם liest LXX vor וְהִתַּכְתִּי אֶתְכֶם, und das verdient natürlich den Vorzug (Cornill). Das vorangehende וְהִנַּחְתִּי (in LXX fehlend) wird von Cornill nicht ohne Grund beanstandet.

d) **Die Allgemeinheit der Schuld 23–31.** **24** Zunächst wird die Verderbtheit der Stadt unter einem andern Bilde dargestellt: Sie gleicht dem Lande, welchem der Regen fehlt. Auf Regen ist das palästinensische Land in noch ganz anderer Weise angewiesen, als es unsere Gegenden sind. Ein Land ohne Regen ist ein verzweifelt unfruchtbares. Es ist längst erkannt, dass nach LXX: מְמֻטָּרָה und גֻּשְׁמָה zu lesen ist, jenes Part., dieses Perf. Pual zweier Synonyma = beregnet. **25** Nun folgen die Sünden nach den einzelnen Ständen. Zunächst ist die Rede von den Propheten, dann v. 26 von den Priestern, v. 27 von den Vornehmen (שָׂרִים), v. 28 abermals von den Propheten. Es ist mit Händen zu greifen, dass in der zweimaligen Nennung der Propheten ein Fehler steckt. Die Fürsten dürfen nicht fehlen, und zwar gehören sie an die Spitze. Das bietet denn in der That LXX, und nach ihr dürfen wir auch gleich das קֶשֶׁר in אֲשֶׁר corrigieren (Klostermann), also אֲשֶׁר נְשִׂיאֶיהָ, (ein Land), *dessen Fürsten in seiner Mitte wie ein brüllender Löwe sind.* Den Löwen charakterisiert die Raubsucht, und das ist, was den Fürsten zur Last gelegt wird. In diesem Sinne ist אָכַל נֶפֶשׁ zu deuten, nicht = hinmorden, sondern eher = aussaugen. St. אַלְמְנוֹתֶיהָ möchte Cornill lesen: אַלְמְנוֹתֵיהֶם (Pesch.) = אַרְמְנוֹתֵיהֶם (?) „sie bauen sich stattliche Paläste“, wofür er auf prophetische Parallelstellen (nam. Jer 22 13 ff.) verweist. Ich halte diese Conjektur für überflüssig. **26** Besonders charakteristisch ist der Vorwurf, der gegen die Priester erhoben wird. Zu seinem Verständnis s. zu 44 23. Es ist keineswegs zu erweisen, dass תּוֹרָה hier das schriftliche Gesetz bedeute. Wir halten es vielmehr auch hier für die „Weisung“, welche als Willensausdruck Jahwes durch die Priester ergehen soll. Diese haben sie eigenmächtig (חָמַס = vergewaltigen) gehandhabt und schon damit, was heilig sein sollte (zu קָדָשִׁים s. zu v. 8), ins Profane herabgezogen. Man beachte, wie stark der Accent ist, den Hes. auf die Unterscheidung legt von profan und heilig, resp. rein und unrein — die Begriffspaare decken sich fast. Auf ihr baut

sich auch sein ganzer Verfassungsentwurf Cap. 40—48 auf (vgl. Bertholet, Hes. Verfassungsentwurf 11—14). Die term. הִבְדִּיל, נִבְדַּל, in P gewöhnlich, erscheinen erstmalig in Dtn, dann bei Hes. noch 39 14 42 20, ferner Dtjes. und besonders in der Chr. Es ist ferner nicht zufällig, dass in dieser Aufzählung der einzelnen Stände die Priester unmittelbar hinter den Fürsten kommen. Zur Sabbatsheiligung s. zu v. 8. **27** Sehr passend werden im Gegensatz zu den Fürsten (den Mitgliedern des Königshauses), welche mit Löwen verglichen waren, die Obern (Magistratspersonen etc.) unter dem Bilde von Wölfen dargestellt, die weniger durch hervorragende Macht als durch Hinterlist handeln, aber darum ebenso schweren Schaden anrichtend und von demselben niedrigen Motiv getrieben. **28** Zu dem, was den Propheten zur Last gelegt wird, vgl. die Ausführungen 13 10 ff. Die Schönfärberei ist allen Missethaten zum Trotz die Verheissung einer rosigen Zukunft. **29** Was nicht eine der genannten politischen oder geistlichen Vorrangstellungen einnimmt, ist עַם־הָאָרֶץ. Selber von den über ihnen Stehenden bedrückt, üben diese Leute ihrerseits, vielleicht z. T. von jenen als Werkzeuge gebraucht, Bedrückung aus, wo sie nur den Schwachen gegenüber sich im Vorteil wissen. Wir fassen also עַם־הָאָרֶץ als Subjekt (anders LXX, Pesch., Cornill, der v. 29 nach v. 27 stellt und damit שָׂרִים Subjekt sein lässt). Zur Sache vgl. zu v. 7. St. des zweiten עָשְׁקוּ ist nach LXX עָשׂוּ zu lesen. Ein עֹשֶׁק geht selbstverständlich „ohne Recht“ zu, und אֶת־הַגֵּרִים ist neben עָנִי וְאֶבְיוֹן auffällig. Der Schreiber hatte vom ersten Male noch עָשְׁקוּ in der Feder. **30** Zu den Ausdrücken s. zu 13 5. Der Gedanke, dass wenn Jahwe nur einen Einzigen gefunden hätte, der, eine Ausnahme von den in den vorigen Versen Geschilderten, sich zu Gunsten der Stadt ins Mittel hätte legen können, er die Stadt verschont hätte, berührt sich mit Gen 18, widerspricht aber völlig aller Theorie Hes.'s (14 12 ff; Cap. 18.). Wenn er sie denn also hier einmal durchbricht, so zeigt dies vielleicht nur, wie tief den Israeliten der antike Gedanke von der Solidarität der Blutsgenossen im eigenen Blute lag, dass sie es zu einem durchgeführten Individualismus doch nicht zu bringen vermochten. Allgemein hat man hier die Frage aufgeworfen, warum Hes. den Jeremia übergehe. Dass er ihn gekannt hat, bezeugt genugsam seine eigene Abhängigkeit von ihm. Offenbar kommt ihm hier nur darauf an zu betonen, dass Niemand mehr — und selbst ein Jeremia nicht — dem untergehenden Volke zu helfen vermöge. **31** Das Imperf. cons. entspricht dem Perf. der Beteuerung in der Gottesrede, und es ist nichts daraus auf die Abfassungszeit dieses Kapitels zu schliessen.

4. Die beiden unzüchtigen Schwestern, Samarien und Jerusalem (Cap. 23).

Das Capitel bildet ein Seitenstück zu Cap. 16 (s. z. diesem). Nur stellt Hes. hier nicht blos Jerusalems sondern auch Samariens Hurerei an den Pranger. Diese Hurerei bezieht sich hier auch weniger direkt auf den Götzendienst als auf die bei allen Propheten verpönten Bündnisse mit fremden Völkern, die freilich den Götzendienst im Gefolge zu haben pflegen (vgl. zu 16 26). Dass diesem Cap. ein messianischer Ausgang fehlt, wie ein solcher Cap. 16 beschliesst, versteht sich leicht aus seiner Stellung vor Cap. 24. Die Einteilung liegt wieder auf der Hand: v. 1–4 5–10 11–21 22–35 36–49.

a) **Einleitung 1–4.** **2** Samarien schon 16 46 Jerusalems Schwester. **3** Dass des Volkes Unzucht schon in Ägypten, also von der ersten Zeit an

begonnen habe, ist uns als Hes.'s Meinung schon 16 26 20 8 entgegengetreten. Hes. schrickt vor den stärksten Ausdrücken nicht zurück. מָעַךְ bedeutet Lev 22 24 sogar zerquetschen; עָשָׂה Pi. ist wohl mit עָסַס (Mal 3 21 zertreten) verwandt. דַּדֵּי (= Zitzen), das in LXX, Pesch. fehlt, hält Cornill für ein תִּקּוּן סוֹפְרִים (vgl. zu 8 17) zur Abschwächung des anstössigen Inhalts. Er liest nach den gleichen Zeugen עִשּׂוּ, *es wurde ihre Jungfrauschaft verletzt.* **4** Die Namen der beiden Geschwister lauten sehr ähnlich, und das ist im Orient beliebt. Ewald erinnert an Hasan und Husain. Controvers ist aber ihre Deutung; nur dass אֹהֶל in den Namen steckt, ist zweifellos. Man meint Ohola bedeute „ihr Zelt", worin gegen Samarien der Vorwurf liegen soll, es habe seinen eigenen selbsterwählten Gottesdienst; Oholiba dagegen „mein Zelt in ihr", was Jerusalem als Trägerin des von Gott selbst gestifteten Zeltes, d. h. des legitimen Heiligtums ausweisen würde. Nun ist gewiss, dass für Hes., den Schüler des Dtns und ehemaligen Tempelpriester, kein zweites legitimes Heiligtum ausser dem Jerusalemtempel existiert. Eine andere Frage aber ist, ob er ihn Jahwes „Zelt" genannt haben würde, und das ist nach der Art, wie er 16 16 von den „geflickten" Zelten redet, nicht eben anzunehmen. Namentlich aber ist, wie Smend richtig hervorhebt, von vorn herein wahrscheinlich, dass die beiden unten immer wiederkehrenden Namen die gleiche Verschuldung der beiden ausdrücken. Darnach suchen wir in beiden den gleichen Sinn und adoptieren Smends Etymologie: Ohola = „die Zelte hat"; Oholiba = „Zelt (nicht: m e i n Zelt) in ihr." Das Chirek ist alte Construktusendung, die wir aus אָהֳלִיבָמָה kennen (vgl. noch Corp. Inscript. Semit. I 1 72), und die Bildung wäre analog חֶפְצִי־בָהּ (II Reg 21 1 Jes 62 4) = die Wohlgefällige (anders Ges.-Buhl). Natürlich enthalten beide Namen dann eine Anspielung auf die verhassten Höhenzelte (16 16). Skinner (S. 191 Anm.) macht darauf aufmerksam, dass אָהֳלָה gerade so viel Konsonanten enthalte als שֹׁמְרֹן (im AT freilich stets plene geschrieben) und אָהֳלִיבָה eben so viel als יְרוּשָׁלַםִ. Wenn Ohola und Oholiba Jahwes Weiber sind, so entspricht dies nur der alten Sitte in Israel, dass schon der gewöhnliche Mann zwei Weiber haben konnte (z. B. Elkana), und schon Jakobs Beispiel zeigt, dass dieselben gelegentlich Schwestern waren. Erst zur Verhütung der dabei sich einstellenden Missstände kam es im Lauf der Zeit zum Verbot Lev 18 18. Der Name des Weibes wechselt in Folge der Heirat nicht und ebenso wenig dadurch, dass sie Kinder gebiert: die Einführung der Namen Samarien und Jerusalem am Schlusse des Verses gehört also blos der Deutung der Allegorie an.

b) **Oholas Hurerei mit Assur und Ägypten 5–10.** Zu den Verbindungen Israels mit Assur vgl. Hos 5 13 7 11 8 9 12 2 II Reg 15 19 17 3. **5** Dass Assur nicht nahe (קְרוֹבִים übrigens schon durch Artikellosigkeit verdächtigt) genannt werden kann (vgl. v. 40), ist längst erkannt. Da קָרוֹב sich weder in obscönem Sinne (LXX) noch in der Bedeutung „kriegerisch" (Ewald, קְרָב = Krieg vergleichend) nachweisen lässt, ist vielleicht Cornill's Emendation קְרוּאִים anzunehmen (vgl. v. 23 Num 1 16) = „hochberühmt" oder berufen sc. zu einer hohen Stellung = „hochgestellt" (v. Orelli). Toy: רַבִּים Oberste, vgl. Jer 39 13. Die Worte gehören übrigens zu **6**. Bild und Sache spielen durch einander. Die Assyrer sind schmucke Leute, die zudem durch ihre reiche Kleidung gefallen, so dass man

nur zu bereitwillig sich mit ihnen einlässt. Aber natürlich ist das sich Preisgeben an sie nur bildlich; man geht mit ihnen einen Bund ein und nimmt damit fremden Gottesdienst auf. תְּכֵלֶת (vgl. KAT[2] 155) = der blaue Purpur im Gegensatz zum roten (אַרְגָּמָן). Was die Titel פַּחוֹת (assyr. paḫâtu oder piḫâtu für bêl paḫâti = Herr des Bezirks) und סְגָנִים (assyr. shaknu) genau besagen wollen, namentlich das Verhältnis beider Rangstellungen, lässt sich nicht ermitteln; vermutlich stehen die erstern über den zweiten. Durch Reiter liessen sich die Israeliten um so mehr imponieren, als es um ihre eigene Reiterei nicht glänzend bestellt war. **7** Das zweimalige בְּ ist schwerlich in koordiniertem Sinne zu nehmen, vielmehr übersetzen wir: *bei allen, gegen die sie entbrannte, verunreinigte sie sich mit all ihren Dreckgötzen,* d. h. jede politische Verbindung hatte Götzendienst zur Folge (s. d. allg. Bem. zum Cap. und zu 8 10 16 26). Auf assyrischen Einfluss führt man teilweise z. B. die Verehrung des סִכּוּת = Adar und des כִּיּוּן = Kaivân = Saturn (Am 5 26) zurück (KAT[2] 442 f.). **8** Vgl. zu v. 27. Zu den Verbindungen Israels mit Ägypten vgl. Hos 7 11 12 2 II Reg 17 4. אוֹתָהּ vermutlich st. אִתָּהּ, da שָׁכַב trans. = beschlafen zweifelhaft, doch vgl. Gen 34 2 Lev 15 18 etc. Von דַּדֵּי gilt dasselbe wie v. 3. Beachte, dass hier und v. 17 תַּזְנוּת vom Manne ausgesagt ist, vgl. 16 34. **9** Das ist die Ironie, dass Israel denen, gegen welche es in Liebe entbrannt ist, ausgeliefert wird; nun mag es sehen, wie gut sie es mit ihm meinen! **10** Sie decken nur seine Blösse auf. Es ist vielleicht daran zu denken, dass Samarien bis auf den Grund blos gelegt wurde (II Reg 17). Söhne und Töchter sind natürlich die Bewohner der Stadt, nicht die umliegenden abhängigen Städte (vgl. dag. 16 46). Die Tötung geht auf die Vernichtung des Reiches. שֵׁם ist hier das Exempel, der Name, den man nennt, wenn man sich in's Gedächtnis rufen will, wie es einer Ehebrecherin ergehen muss. שְׁפוּטִים wäre ἅπ. λεγ. für שְׁפָטִים.

c) **Oholibas Hurerei 11–21.** Darauf verwendet der Prophet mehr Raum, weil ihm natürlich Jerusalem in ganz anderer Weise am Herzen liegt als Samarien. Ja, Samariens Hurerei dient ihm eigentlich blos dazu, Jerusalems Sünde um so mehr ins Licht treten zu lassen. Es hätte nämlich Gelegenheit gehabt, sich aus Samariens Ergehen eine Lehre zu ziehen und es besser zu machen. Aber statt dessen trifft es der Vorwurf **11**, es ärger getrieben zu haben (vgl. 16 47 51)

α) mit Assur. **12** f. Vgl. 16 28. Von קְרוֹבִים gilt dasselbe was v. 5. St. תְּכֵלֶת erscheint hier מִכְלוֹל, noch 38 4 = Vollkommenheit, daher hier entweder: *in voller Rüstung* oder *prachtvoll gekleidet* (vgl. z. 27 24). *Und ich sah, dass sie sich verunreinigte* sind Worte, die man hier nicht erwartet. Aber eine leichte Emendation scheint nicht gelingen zu wollen. Ewald's וַתֵּרֶא hilft nicht, und Cornill entfernt sich weit vom überlieferten Texte.

β) mit den Chaldäern v. 14–18. Vgl. 16 29. Das Bisherige ging über Oholas Sünde nicht hinaus. Aber nun ist es entschieden ein Zeichen grösserer Buhlerei, **14** wenn sich in Oholiba die böse Lust auf Grund von blossen Bildern regt. Was man sich unter diesen letztern vorzustellen hat, ist nicht leicht zu sagen; wir denken am Ehesten an die Nachahmung bildlicher Darstellungen an babylonischen Tempeln und Palästen zum Schmuck von Wänden. Natür-

lich können diese Darstellungen der Bekanntschaft mit den Babyloniern nicht vorausgegangen sein, sondern das Verhältnis muss in Wirklichkeit das umgekehrte gewesen sein; aber das ist noch kein Grund gegen eine wörtliche Auffassung der Stelle. Wie es scheint, gab es in Jerusalem thatsächlich solchen Bilderschmuck; die betr. Gestalten waren eingegraben, vgl. 8 10, und die vertieften Konturen wohl mit Mennig (שָׁשַׁר, noch Jer 22 14) ausgefüllt. Das Urteil, das Hes. über diese Einführung fremder Kunst fällt, ist höchst charakteristisch für das Misstrauen, mit dem sich die Propheten jedem Versuch dieser Art entgegengestellt haben. Andererseits ist diese Stelle interessant, sofern sie zeigt, wie wenig sich im Übrigen die Israeliten dem verschlossen, was ihnen von der Aussenwelt imponierte. Noch fragt sich, ob מְחֻקָּה wirklich so viel wie ein reines Nomen ist (CORNILL, TOY: אַנְשֵׁים מְחֻקִּים). **15** bringt die Ausrüstung dieser Babylonier. Wenn man nicht ein adj. verb. חָגוּר annehmen will, ist חֲגוּרֵי zu punktieren. Weniger richtig, wie mir scheint, Andere חֲגוֹר als Nomen fassend (vgl. I Sam 18 4): „das Gehänge des Gürtels". טְבוּלִים (assyr. = ṭublu) bedeutet wahrscheinlich nicht etwas Gefärbtes sondern etwas Umwundenes = Turbane; Andere: Helmbüsche. Die Verbindung mit dem Part. Pass. von סָרַח = überhängen (s. z. B. Ex 26 12 f.) ist eine freiere Konstruktion: *umwallt von überhängenden Turbanen.* Die שָׁלִישִׁים (vgl. zu 21 19) = Offiziere haben nach der gewöhnlichen Etymologie wenigstens ihren Namen davon, dass sie als dritte (sc. neben König und Wagenlenker) auf dem Streitwagen stehen. Wir übersetzen den Schluss im Widerspruch zu den Accenten: *ein Bild der Söhne Babels, deren Heimat Chaldäa ist,* vgl. zu v. 23. **16** Vom blossen Sehen der Bilder also entbrannte Oholiba in Liebe. Worauf Hes. mit dem Senden von Boten anspielt, ist unsicher und zeigt blos, wie manche Details der äussern Politik Jerusalems in den letzten Jahrzehnten vor seiner Zerstörung uns verborgen sind. **17** Dass die vermeintlichen Freunde aus Babel bei näherer Bekanntschaft nicht so begehrenswert waren, entspricht natürlich den Erfahrungen, die Jerusalem in Wirklichkeit machte. Nebenbei enthält aber der Vers einen feinen Zug zur Charakteristik der rein sinnlichen Liebe Oholibas, die keine tiefern Motive kennt als die Begier, die sie bis zum Überdruss befriedigt. יָקַע, wie gleich in **18** נָקַע = sich loslösen, überdrüssig werden. v. 18ᵃ resümiert, wenn ich recht sehe, die bisherige Schuld Oholibas in zwei kurzen parallelen Sätzchen, während dann v. 18ᵇ zeigt, wie Jahwe darauf reagiert. Sollte in v. 18ᵃ eine Steigerung dieser Schuld ausgedrückt sein, Oholiba gebe sich nun offen einem Jeden preis (SMEND), so hätte dies Hes., der sonst nicht hinter dem Berge hält, deutlicher gesagt. Gegen alle Überlieferung aber ist die Streichung der Worte (CORNILL).

γ) mit Ägypten v. 19–21. Nun kehrt, nachdem Jahwe sich von ihr losgelöst, Oholiba in falschem Gedenken **19** zu ihrer ersten schlimmen Liebe zurück und **20** entbrennt (zu וַתַּעְגְּבָה vgl. STADE Gr. § 510 c) für Ägyptens „Wohllüstlinge" (v. ORELLI). פִּלֶגֶשׁ (= πάλλαξ, παλλακίς = pellex) steht nur hier von männlichen Individuen; es liegt aber wohl in dieser Anwendung etwas Herabsetzendes. Nicht nur das Illegitime des Verhältnisses wird damit zum Ausdruck gebracht. Der פִּלֶגֶשׁ ist käuflich. Es sind also die feilen Leute, die sich

zu solchem Umgang bereit finden lassen, — mögen es ausserhalb des Bildes auch die „Grossen“ der Ägypter sein. Wie Hes. sie taxiert, zeigt am Sprechendsten das Folgende: Esel und Hengste (vgl. Jer 5 8 13 27) galten als besonders geile Tiere. So spielte im phönicisch-syrischen Naturkult der Esel wegen seiner Geilheit eine Rolle (SMEND). זִרְמָה = Samenerguss (?), falls dafür nicht זְמוֹרָה (s. zu 8 17) zu lesen ist (GES.-BUHL). **21** Was die Unzucht der Jugend war, wonach Oholiba sich umsieht, sagt v. 3, welcher uns auch den Schlüssel zur Korrektur dieses Verses giebt. L. בַּעֲשׂוֹת מִצְרַיִם ד׳ לְמַעַךְ, *als die Ägypter dir den Busen drückten und deine jugendlichen Brüste betasteten.* Dem Texte noch näher HITZIG, EWALD etc. בַּעֲשׂוֹתָם מִצְרַיִם, als sie, die Äg. etc.

d) **Oholibas Strafe 22–35.** **22** Natürlich sind es auch hier (vgl. v. 9 16 37) zunächst wieder die Buhlen selber, welche die Strafe vollziehen; kein Wunder, dass sie ihr zürnen, wurde sie selber ja doch ihrer überdrüssig! **23** Nun kommen sie, gleich glänzend ausgerüstet wie zuvor; aber es ist ein anderes בּוֹא. Deutlich ist כַּשְׂדִּים der umfassendere Begriff als בְּנֵי־בָבֶל. Es gehören unter jenen auch פְּקוֹד וְשׁוֹעַ וְקוֹעַ mit. Es sind dies nämlich nicht Appellativa (z. B. Vulg.: nobiles tyrannosque et principes, vgl. LUTHER), sondern Völkernamen. פְּקוֹד (auch Jer 50 21), auf den Keilinschriften pukûdu, wohnt ganz östlich an der Grenze Elams. שׁוֹעַ entspricht sutû resp. su, das mit kutû resp. kû (= קוֹעַ) auf Keilinschriften ständig verbunden ist, beide im obern Stromgebiet des Adhem und Dijâlâ wohnend (vgl. DELITZSCH Wo lag das Paradies? 1881, 235 f. 240 f. und WINCKLER Alttest. Untersuch. 177 f.). Merkwürdig ist, dass selbst die Assyrer (nach WINCKLER a. a. O. eine Glosse) noch genannt werden. Zu קְרוּאִים s. zu v. 5. **24** Das ἅπ. λεγ. (הֹצֶן einige Handschriften: חֹצֶן) bringt man wohl mit dem talmudischen הוצן zusammen = Garbe, Haufe; aber das ist zweifelhaft. BÖTTCHER, SMEND lesen הָמוֹן. Etwas mehr vom überlieferten Texte sich entfernend, aber dafür auf die Autorität der LXX sich stützend, CORNILL: מִצָּפוֹן (vgl. 26 7). Der Helm (קוֹבַע) ist nicht gerade etwas, was man gegen eine belagerte Stadt richtet. Am Einfachsten ist die Korrektur in קֶלַע = Schleuder. Es ist aber auch möglich, שׂוּם hier in intransitivem oder absolutem Sinne zu nehmen wie I Reg 20 12: *mit Tartsche, Schild und Helm rücken sie rings wider dich los.* מִשְׁפָּט steht am Schlusse zweimal hinter einander in etwas verschiedener Bedeutung: *ich lege ihnen die Rechtssache vor, damit sie dich nach ihren Rechten richten.* **25** Das Gericht, das sie nach der Eroberung üben, ist ein furchtbar grausames. Nach dem Brauche orientalischer Völker hauen sie den Besiegten Nase und Ohren ab; vielleicht kennt auch Hes. die Sitte, die für Ägypten bezeugt ist (DIOD. SIC. I 78), dass der Ehebrecherin die Nase abgeschnitten wird. אַחֲרִית ist, wie CORNILL richtig bemerkt, nicht gleich שְׁאֵרִית (s. zu 9 8), vielmehr = Nachkommenschaft. Sie fällt durch's Schwert — wir denken an die kleinen Kinder, während die grössern, die man als Sklaven brauchen kann, weggeführt werden. Was soll nun aber neben dem Schwert das Feuer für die אַחֲרִית, und warum die אַחֲרִית zweimal? Es in anderm Sinne zu nehmen (HITZIG), geht nicht an. CORNILL streicht ganz v. 25ᵇ; aber das ist willkürlich. Ich schlage vor חָרְבֹתַיִךְ, was vielleicht noch eine kleine Änderung des Verbums nach sich zieht: *deine Trümmer werden vom Feuer verzehrt.*

Dass damit das Bild verlassen wird, ist bei Hes. kein Gegengrund. **26** Vgl. 16 39. Cornill meint sogar, unser Vers sei aus jener Stelle interpoliert. Auffällig ist allerdings, dass das Ausziehen von Kleidern und Schmuck erwähnt wird, nachdem der Dirne Nase und Ohren abgeschnitten und die Kinder geschlachtet sind. Dagegen ist darauf kein Gewicht zu legen, dass in diesem Cap. bisher vom Schmuck nicht ausdrücklich die Rede war. Der Schmuck ist eben etwas, das untrennbar ist von der Hure, welche die Aufmerksamkeit der Buhlen auf sich ziehen will. **27** מֵאֶרֶץ מ׳, *deine Hurerei vom Land Ägypten her;* ebenso schon v. 8. **28** אֲשֶׁר שָׂנֵאת ist allerdings anders als 16 37; aber ich sehe nicht ein, warum die Worte hier nicht möglich wären (Ewald, Cornill). Sie sind einfach synonym den unmittelbar folgenden und psychologisch eben so zu verstehen wie II Sam 13 15. Zudem ist gerade wirkungsvoll, wenn durch שִׂנְאָה 29 hervorgehoben wird, wie an Stelle des frühern Liebesverhältnisses ein Verhältnis gegenseitiger Feindschaft getreten ist. Der Schluss von v. 29 und ganz **30** werden viel geschmeidiger, wenn wir וְזִמָּתֵךְ (ohne ו) zum Folgenden ziehen und עָשׂוּ lesen (vgl. Jer 4 18): *deine Unzucht und deine Hurereien haben dir dies angethan.* Die falsche Verbindung zog nach sich die Einschiebung von עַל־אֲשֶׁר vor נִטְמֵאת, wofür nach LXX, Pesch., Targ. וְנִטְמֵאת zu lesen ist: *weil du Heiden nachhurtest und dich mit ihren Götzen verunreinigtest.* **31** Das Bild des Bechers, das hier plötzlich eingeführt wird, geht auf Jeremia (25 15 16) zurück. Später häufig verwendet, hat es durch die Geschichte von der Einsetzung des Abendmahles für die christliche Symbolik („der Leidenskelch") eine neue Bedeutung erlangt. **32** Der Becher ist tief und weit und vermag viel zu fassen (punkt. מַרְבָּה). Äusserst störend treten dazwischen die Worte, Oholiba solle zum Gelächter und zum Gespött sein. Als Glosse, die sich etwa ein Leser zur Deutung des Bildes an den Rand schrieb, verraten sie sich schon durch die dritte Person תִּהְיֶה; sie fehlen in LXX (B). **33** An der Zusammenstellung שִׁכָּרוֹן וְיָגוֹן hat zuerst Hitzig Anstoss genommen, und Cornill hat den Anstoss beseitigt durch die Lesung שִׁבָּרוֹן, welche sich auch in einigen Handschriften findet. Weiter ist תִּמָּלֵא zu lesen, auf den Becher gehend: *Von Bruch und Seufzen ist er voll,* woran sich das Folgende trefflich anschliesst: *ein Becher des Schauers und des Schauders* (Cornill). Kautzsch, der diese Emendation nicht annimmt, sieht sich genötigt v. 33ᵃ zu streichen. Die Verderbnis zu שִׁכָּרוֹן war in diesem Zusammenhang sehr leicht möglich. **34** Das Weib trinkt den Becher und schlürft ihn aus und in ihrer verblendeten Gier noch mehr als dies: sie zernagt „seine Scherben" so wie ein Tier Knochen benagt (Num 24 8). Das Bild wäre nur dann unzulässig, wenn wir uns vorzustellen hätten, der Kelch müsse zu diesem Zwecke erst zerbrochen werden. Aber חֲרָשִׂים kann doch wohl verächtliche Bezeichnung des irdenen Gefässes sein, welches als Becher dient (vgl. Jer 19 1 Prv 26 23 Smend), wie wir uns in der eigenen Sprache gelegentlich nicht anders ausdrücken. Diese unnatürliche Gier ist selbstverständlich von Gott selbst gewirkt. Das ist das Dämonische, dass man dabei sein eigen Unglück trinkt und nicht anders kann als immer gierig weiter trinken. Dieses verzweifelte „Muss" kann das Weib wohl dahin bringen, dass sie sich ihre Brüste zerreisst, als wäre sie ihretwegen (vgl. v. 3 21)

in dieses Unheil geraten. Sonst schlägt man sich nur in grosser Bestürzung die Brust (Nah 2 8). Bei Hes.'s grausiger Realistik könnte man sich auch denken, dass das Weib vom Trank berauscht, sich am Becher selbst die Brust aufreisse. CORNILL streicht nach LXX letzteres Glied, während er das vorhergehende glaubt emendieren zu müssen: וְאֶת־שְׁמָרֶיהָ תְּגַמְּאִי: und du wirst seine Hefen ausschlürfen müssen, dagegen DE LAGARDE G. G. A. 1886 S. 451 f.

e) **Nochmalige Darstellung von Oholas und Oholibas Schuld und Strafe 36–49.** Deutlich giebt sich 36 als neuer Ansatz zu erkennen. Das Stück bietet zu den bisherigen Ausführungen dieses Capitels eine ergänzende Parallele. Im Vordergrund des Interesses steht auch hier Jerusalem. 37 nennt eine doppelte Schuld: 1) den Ehebruch, 2) das Blutvergiessen. Besteht der Ehebruch, wie die zweite Vershälfte ihn deutet, im Götzendienst, so finden wir also hier die zwei Kapitalsünden wieder, die Cap. 22 (s. zu 22 9) im Vordergrunde standen. Nur dass die Sünde gegen das Blut sich hier nicht auf Justizmorde sondern auf die 16 20 f. gerügten Kinderopfer bezieht. Der Athnach gehört unter בִּידֵיהֶן. 38 Zwei weitere religiöse Vergehen wie 22 8 (s. z. St.). Man sieht nicht ein, was בַּיּוֹם הַהוּא soll; LXX lässt es hier und 39 aus. Da sich aber seine Einsetzung nicht begreifen liesse, wenn es nicht wenigstens an der einen Stelle ursprünglich wäre, so behalten wir es für v. 39 vor. Darin besteht die Entweihung des Heiligtums, dass jene Leute an eben dem Tage, an dem sie den Götzen ihre Kinder geopfert, Jahwes Heiligtum betreten. Durch dieses Betreten freilich beweisen sie gerade, dass nach ihrer Meinung ihre Kinderopfer keinem Andern als Jahwe gelten sollten, vgl. W. R. SMITH Lect.[2] 372; aber Hes. urteilt hier wie Cap. 16: Aller falsche Gottesdienst ist ihm gleichbedeutend mit Götzendienst. Man kann aber nicht zwei Herren dienen, und wenn man vom Götzendienst kommend Jahwes Heiligtum betritt, trägt man von jenem etwas Gewisses an sich, wodurch die nötige kultische Reinheit zerstört ist (vgl. die perturbatio sacrorum bei den Römern). Die zweite Vershälfte besagt nicht, dass die Kinderopfer im Tempel selbst stattfanden, sondern blos, dass man darin Dinge gleicher Art (כֹּה) verübte, und dazu liefert Cap. 8 den besten Kommentar. 40 Auffällig ist תִּשְׁלַחְנָה, das in LXX fehlt. Mit dem Plural wechselt der Singular; zudem verlangt אַף כִּי, wenn es eine geschehene Thatsache berichtet, das Perf. (CORNILL). Endlich kann man nicht gut zu Männern senden, die von ferne „kommend sind", kommen sie doch erst durch die betr. Gesandtschaft veranlasst, wie denn auch der Relativsatz richtig ausdrückt. Einen weitern Anstoss bietet לַאֲשֶׁר, wofür regelrecht אֲשֶׁר־לָהֶם stehen müsste; LXX giebt es mit εὐθύς wieder = לישר *sie kamen geraden Weges*, d. h. flugs (CORNILL). לַאֲנָשִׁים würde also, wenn wir תִּשְׁלַחְנָה streichen dürfen, in direkte Abhängigkeit von רָחַצְתְּ treten: *Für Männer hast du dich gebadet.* Der Singular zeigt, wie Hes. trotz seines Ansatzes v. 36 vorzugsweise an Jerusalem denkt. CORNILL verlangt freilich überall die Änderung in den Plural. כָּחַל (vom entsprechenden arabischen stammt unser „Alkohol") ist term. für das Schminken der Augenbrauen und der Wimpern mit der פּוּךְ genannten Salbe, was bei den Frauen beliebt war, um das Auge grösser und glänzender erscheinen zu lassen (vgl. NOWACK Archäol. I § 22, S. 133 f.). Mit Recht erinnert

Smend daran, dass man sich auch zum Gottesdienst schmückte (vgl. zu 16 13); es handelt sich hier ja immer wieder darum, dass durch die Verbindung mit Fremden dem falschen Gottesdienst Vorschub geleistet wurde. **41** Die Nennung von Öl und Weihrauch (16 18) weist wieder auf die unerlaubten Kulte hin (vgl. zu 8 11). Zu festlichen Mahlzeiten gehörte übrigens das Öl zum Salben (Am 6 6 Ps 23 5 Lk 7 46). **42** Es folgen zwei verzweifelte Verse: „und der Lärm des Getümmels war sorglos in ihr“ sind Worte, die kein Mensch versteht. LXX las st. שָׁלֵו: שָׁרוּ: *und mit gröhlender Stimme sangen sie dazu* (Cornill); das Subjekt sind die beiden Dirnen (vgl. das Suffix in יְדֵיהֶן). Das würde trefflich passen. Nicht nur, dass zu einem üppigen Mahle die Tafelmusik gehört (II Sam 19 36 Am 6 5 Jes 5 12), oder dass man an die kultische Musik denken könnte (Am 5 23), Singen gehört zum Geschäft der Buhldirnen (Jes 23 16). Aber auch weiter ist der Text verderbt. Kautzsch übersetzt: „und zu Männern aus der Menschenmasse wurden Trunkenbolde aus der Wüste gebracht“. Diese Worte richten sich selbst. Was die Kommentatoren, die dabei stehen bleiben möchten, herausbekommen, lese man bei ihnen selber nach. Ich führe nur Cornill's Emendation an: וְאֶל־עַרְשָׂם מַרְבַדִּים טְלוּאוֹת (vgl. Prv 7 16): und auf ihrem Bette waren bunte Polster. Dass dabei סָובָאִים als Dittographie zu מוּבָאִים fällt, hat nichts zu sagen; aber das allgemein überlieferte מִמִּדְבָּר darf nicht einfach unter den Tisch gewischt werden. Da nachher die Buhlen Subjekt sind, käme eine Andeutung des Subjektwechsels sehr erwünscht. Davon ausgehend möchte ich als einen möglichen Text etwa vermuten: וְאֵלֶּה נֹשְׂאִים מֹר בְּיָדָם מוּבָא מִסְּבָא מָר־דְּרוֹר. Ausser dass ich eines der drei aufeinanderfolgenden מ als Dittographie streiche, sind meine Abweichungen vom Texte nicht sehr erheblich: *und jene bringen Myrrhe mit sich, die aus Äthiopien kommt, köstlichste Myrrhe.* מָר־דְּרוֹר steht Ex 30 23 = die von selbst ausfliessende Myrrhe als die edlere Art. Äthiopien war neben Arabien ihre Heimat, und dass unter den Geschenken, mit denen die Buhlen um die Gunst der Dirnen werben oder sie belohnen, Myrrhe genannt würde, wäre sehr natürlich; es scheint, dass Frauen Myrrhenbündel auf der Brust trugen (Cnt 1 13). Möglicher Weise läge darin wie beim Weihrauch v. 41 eine Anspielung auf die fremden Kulte; wurde doch die Myrrhe wegen ihres Wohlgeruches besonders gerne zum Räuchern verwendet. Dagegen, dass nicht die Dirnen sondern ihre Buhlen Subj. von וַיִּתְּנוּ sind, darf man nicht 16 33, das einem andern Zusammenhange angehört, anführen. **43** ist, wo möglich, noch schlimmer als v. 42. Zur Not ginge noch der Anfang: der Verwelkten ist Ehebruch; aber weiter ist jeder Übersetzungsversuch gänzlich fruchtlos. Es scheint, dass das Richtige, zu dem wir vermutlich nie gelangen werden, nach der Seite hin liegt, wo es Cornill mit seiner an LXX Pesch. sich anlehnenden Emendation sucht: כָּאֵלֶּה נָאֲפוּ מַעֲשֵׂי זֹנָה תִּזְנֶינָה: *solchergestalt haben sie die Ehe gebrochen; wie eine Hure es treibt, haben sie gehurt.* Dagegen bleibt וָהִיא völlig unerklärlich. Auch noch die beiden ersten Worte von **44** sind verdächtig. Mindestens wäre וַיָּבֹאוּ אֲלֵיהֶן zu erwarten. Am Schlusse erregt der ungewöhnliche Plural אִשֹּׁת starke Bedenken. Nach LXX liest Cornill: לַעֲשׂוֹת זִמָּה, *um Unzucht zu treiben.* **45** Wer sind אֲנָשִׁים צַדִּיקִים? Man kann die Antwort aus 18 6 geben, Leute, die sich

gerade keinen Ehebruch zu Schulden kommen lassen, die für das Unrecht Oholas und Oholibas einen Sinn haben. Traut Hes. dies den Chaldäern wirklich zu? Vielleicht ginge man auch hier zu weit, wenn man auf die einzelnen Wendungen der bildlichen Darstellung Gewicht legen wollte; doch s. zu 3 7 5 6 16 27. **46** s. zu 16 40. Noch die Strafe selber ist eine Art von Prostitution, da sie vor Aller Augen vor sich gehen soll. **47** s. zu 16 40 f. **48** Die Weiber, die sich daraus ein Beispiel nehmen sollen, sind die andern Völker; diese mögen sich warnen lassen, es Israel nicht gleichzuthun, weil solches Thun so schlimmen Ausgang nimmt. Das ist noch lange nicht der Gedanke einer allgemeinen Völkerbekehrung. הָאָרֶץ wird hier auch blos das Land nicht die Erde bezeichnen. Zu וְנִוַּסְּרוּ, einer scheinbaren Mischform von Niph. und Hithp. vgl. Stade Gr. § 169 b.

5. Der Untergang Jerusalems in einem Gleichnis und die Aufnahme der Kunde davon in einem Symbol (Cap. 24).

a) Das Gleichnis vom rostigen Kessel 1–14.

Das Bild des Kessels ist uns schon Cap. 11 entgegengetreten. Hier giebt ihm Hes. eine besondere Wendung; denn der Accent fällt darauf, dass der Kessel rostig ist, ein Bild der Blutschuld, die unablösbar an Jerusalem klebt. Darum wird der Kessel seines Inhaltes entleert und unter ihm ein Feuer entzündet, bis das Erz zu schmelzen beginnt. Offenbar ist Hes. der Meinung, dass auf diese Weise auch der Rost getilgt werden könne.

1f. Durch die neue Datierung werden wir in den Januar 588 versetzt. Diesen Tag soll Hes. genau aufzeichnen, damit sich später herausstelle, dass er richtig geschaut hat; an ihm nämlich hat sich Nebukadrezar auf Jerusalem geworfen (vgl. II Reg 25 1 Jer 52 4). An ein vaticinium ex eventu zu denken, heisst nichts anderes als, nach Smends richtigem Ausdruck, Hes. eine freche Lüge zuschieben. **3** Es handelt sich im Folgenden, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, um eine blose Parabel (zu מָשָׁל s. zu 17 2), die den Exulanten vorgetragen werden soll, nicht um eine wirklich ausgeführte symbolische Handlung. Das ist aber kein Grund, die thatsächliche Ausführung der oben erzählten symb. Handlungen in Zweifel zu ziehen. **4** Mit hübsch fein auserlesenen Stücken, — dazu gehören in erster Linie Lende und Schulter — wird der Kessel gefüllt. „Die Worte sind ironisch gemeint; Hes. spottet über die hohe Meinung, die die Herren in Jerusalem von sich haben“ Smend. **5** Nach LXX Pesch. ist zu lesen מִמִּבְחַר, ferner für הָעֲצָמִים nach Böttchers Emendation הָעֵצִים *schichte die Holzscheite drunter auf;* endlich ist רְתָחֶיהָ unter Einfluss von רַתַּח aus נְתָחֶיהָ verschrieben: *lass seine Fleischstücke sieden.* Dass die Knochen darin schon kochen, zeigt wie stark die Feuerglut (Bild des Kriegsfeuers) ist. **6** Aber mögen die Fleischstücke noch so hübsch fein auserlesen sein, mit Fleisch, das in einem rostigen Kessel gekocht wird, ist nichts Anderes anzufangen als dass man es herausnimmt. *Stück für Stück* (d. h. ganz) *nimm es heraus* (ich fasse הוֹצִיאָהּ als Impera.), *ohne dass das Loos darüber* (neutrisch) *geworfen wird*, d. h. ohne lange zu sehen, welches zuerst, welches zuletzt. Der Rost (חֶלְאָתָהּ) ist Bild der Blutschuld (עִיר הַדָּמִים wie 22 2). Die Schuld ist nämlich so lange nicht getilgt, als das Blut unbedeckt ist (s. zu 21 37). Darnach ist zu verstehen, dass die Stadt es **7** auf den kahlen Felsen (צְחִיחַ סֶלַע) gegossen

hat statt auf den Erdboden, der es eingesogen haben würde. **8** Beachte aber, wie Hes. die Möglichkeit, als könnten Menschen von sich aus etwas thun, gewissermassen zurücknimmt, um Gott als alleinigen Urheber des Geschehens hinzustellen. So ist er es im Grunde auch **9**, der den Holzstoss gross macht; vgl. v. 5. Diese Anknüpfung an das Vorige führt von selbst dazu über, dass das Bild vom Fleisch im Kessel wieder aufgenommen und weiter ausgeführt wird. **10** הָתֵם הַבָּשָׂר wird wohl richtiger übersetzt: *mache das Fleisch gar* als: mache vollzählig d. h. *wirf alles F. zusammen*. Verschieden wird das Folgende gedeutet. Da רָקַח Salben mischen bedeutet und רֶקַח = Würze, erklärt man entweder: „würze die Würze" oder: „rühre die Brühe" (Ewald); „lass brühen die Brühe" (Smend) etc. Ein sicherer Entscheid ist nicht möglich. **11** spricht plötzlich vom leeren Kessel. Der Übergang ist so unvermittelt, dass Cornill und ihm folgend Toy hier v. 6ᵇ (von לִנְתָחֶיהָ an) lesen möchte, welche Worte an ihrer jetzigen Stelle unnötig wären und zu früh kämen. Aber vielleicht ist das Abrupte des Überganges gerade darum erklärlich und entschuldbar, weil wir von der Notwendigkeit, den Kessel zu leeren, schon gehört haben. Was mit einem leeren Kessel über dem Feuer geschieht, ist bekannt: Sein Erz fängt zu glühen an, und damit schmilzt sein Unrat hinweg. בְּתוֹכָהּ ist richtig; denn entsprechend der Deutung auf die Blutschuld in der Stadt, kommt nur des Kessels innere Unreinheit in Betracht. Zu תִּתֹּם vgl. Stade Gr. § 95 c Anm. **12** Wenn die beiden (in LXX fehlenden) Anfangsworte richtig sind, so ist die einzig zulässige Deutung: *Die Anstrengungen hat er* (der Kessel) *erschöpft*. Vorausgesetzt ist dabei (vgl. v. 13), dass Jahwe sich um ihn schon öfter bemüht hat; aber vergeblich, *sein vieler Rost wollte nicht von ihm ausgehen* (תֵּצֵא, Imperf. der Wiederholung). Die letzten Worte des Verses geben, wie man sie auch übersetzen mag, keinen vernünftigen Sinn, und ein solcher wird auch durch Hitzigs veränderte Punktation בְּאֹשׁ = Gestank nicht erzielt. Nun gehören die beiden ersten Worte von **13**, die Cornill streicht, weil er gar nichts damit anzufangen weiss, zum Vorigen. Alles zusammennehmend möchte ich etwa folgende Lesung vermuten, durch die auch die auffällige Konstruktion בְּטֻמְאָתֵךְ זִמָּה (s. zu 16 27) beseitigt würde: בַּאֲשֶׁר לֹא תִשְׁבֹּת (oder תאבד) מֵאִתֵּךְ זִמָּה *da* (בַּאֲשֶׁר z. B. Gen. 39 9 23) *Unzucht von dir nicht weichen wollte, weil ich dich zu reinigen suchte* (auffällig ist das Perf.), *du aber nicht rein geworden bist von der Unreinheit*, so etc. Angeredet ist nicht der Kessel, sondern die Stadt (v. 9). Ein Reinigungsversuch seitens Jahwes war jede Züchtigung, die er über Jerusalem verhängte. Zum Ausdruck: הָנִיחַ חֵמָה s. zu 5 13. **14** לֹא אֶפְרַע = *nicht lasse ich* (meinen Vorsatz) *fahren*. St. שְׁפָטוּךְ l. nach den alten Versionen: אֶשְׁפְּטֵךְ (Cornill). LXX hat noch einen Zusatz, dem c. 10 hebr. Worte entsprechen würden. Ob er auf Hes. selbst zurückgehe, ist schwer zu sagen. Hitzig, Ewald, Smend entscheiden sich für, Cornill gegen die Ursprünglichkeit.

b) **Die symbolische Bedeutung des unbeklagten Todes von Hes.'s Weib 15–27.** **16** Dass Hes. sein Weib seiner Augen Lust nennt, ist eine der nicht zahlreichen Stellen, an denen er sein Gefühl zu Worte kommen lässt. מַגֵּפָה scheint zu besagen, dass der Tod ein plötzlicher sein soll (Schlaganfall?). Zu

לֹא mit Imperf. als göttlichem Befehl vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 107 o. **17** Die Nebeneinanderstellung der beiden Impera. seufze, sei stille, kann ich unmöglich für richtig halten. דֹּם wäre hier blos zulässig, wenn es ein Substantiv wäre, das adverbialiter stehen würde (vgl. Cornill). Aber nun mit מֵתִים (LXX: מָתְנַיִם) lässt sich erst recht nichts anfangen, da die Umstellung אֵבֶל־מֵתִים (Smend, Kautzsch, Toy) alle Überlieferung gegen sich hat. Für הֵאָנֵק vermutet Cornill, wie ich glaube, mit Recht הִתְאַפַּק, *halt' an dich;* weiter schlage ich, die Lesung der LXX nur unwesentlich verändernd, vor zu lesen וְדַמְמַתְּ נַהַם *und beschwichtige* (vgl. Ps 131 2) *das Stöhnen.* Dass in der Bedeutung „Stöhnen" statt נַהַם (Prv 19 12 20 2) sonst נְהָמָה (Ps 38 9) vorkommt, hat schwerlich etwas auf sich; Cornill hatte מִשְׁתֹּמֵם „dumpf" für מֵתִים emendiert. Worin die sonst übliche Totenklage bestand, deren Hes. sich enthalten soll, geht aus dem Folgenden hervor. Man pflegte a) den Turban zu lösen (vielleicht um Staub und Asche auf das Haupt zu streuen(?), b) die Schuhe auszuziehen — aus Scheu vor dem Toten resp. dessen Geist, c) den Bart zu verhüllen — möglicher Weise aus demselben Motiv, vielleicht auch als Nachwirkung der alten Sitte, sich den Bart zu scheeren vgl. zu 7 18, d) Trauerbrot (punkt. mit Wellhausen לֶחֶם אֲנָשִׁים oder l. אוֹנִים vgl. Hos 9 4, so jetzt auch Toy) zu essen, eine Reminiscenz an die Totenopfer, resp. Totenmahlzeiten, an denen nach altem Glauben der Tote selbst mit Teil nahm. **18** Der Morgen, an dem Hes. zu den Leuten (הָעָם) spricht, ist der Morgen des Todestages seines Weibes; den Inhalt seines Redens bildet offenbar das bisher in diesem Capitel Berichtete. Am andern Morgen thut er, wie Jahwe ihn geheissen; denn unterdessen, am Abend, ist sein Weib gestorben. Über den Text der LXX, die nichts vom Tode des Weibes sagt, vgl. die gute Ausführung bei Cornill. **19** Über das Gebahren des Propheten sind also (s. den vorigen Vers) die Leute von Hes.'s Umgebung zum Voraus unterrichtet; aber was dasselbe ihnen zu sagen hat, darüber erbitten sie sich von ihm Aufschluss. An schriftstellerische Fiktion ist hier so wenig zu denken als schon v. 15–18. **21** Was Hes. sein eigen Weib war, das ist den Leuten Jerusalem und speziell der Tempel. In dieser Wertung spricht sich in erster Linie Hes.'s eigenes Empfinden aus, und es ist bezeichnend, wie er sich hier einmal (vgl. auch v. 25) für den Tempel erwärmen kann, ihren *mächtigen Stolz, die Lust ihrer Augen und das Sehnen* (מַחְמַל?, einige Handschriften: מַחְמַד) *ihrer Seelen.* Interessant ist die Notiz, dass die Exulanten Söhne und Töchter zurückgelassen haben. Darnach scheint es, dass nur auszog, wer ausziehen musste. Namentlich aber fällt von hier aus ein neues Licht auf Hes.'s bekannte Theorie von Cap. 18. Wenn er dort das Geschick von Vater und Sohn so schroff von einander loslöst, so lag das in den Verhältnissen historisch begründet. **22f.** Merkwürdiger Weise hat man diese beiden Verse bisher unbeanstandet passieren lassen, und doch sprengen sie in auffälligster Weise den Zusammenhang. Das sprechende Subjekt ist v. 21 24f. Gott, v. 22f. der Prophet, und zwar ist gerade hier an eine Identifikation der Gottesrede mit Hes.'s eigener nicht zu denken, wird doch den Exulanten gegenüber Hes. v. 24 in dritter Person genannt und v. 25 in zweiter angeredet. Aber auch inhaltlich scheinen mir die Worte einen schweren Anstoss zu bieten. Wie stimmt zur

Unterdrückung der Klage, dass einer gegen den andern stöhnen soll? „Weiter wird's zu keiner Klage kommen", erklärt Smend. Aber ist jenes nicht schon Klage genug? denn נָהַם ist ein starker Ausdruck; er wird vom Brüllen des Löwen gebraucht (Jes 5 29 Prv 28 15) wie vom Tosen des Meeres (Jes 5 30); doch selbst, wenn es sich blos um leises Seufzen handelte, gerade dass einer gegen den andern es thun soll, widerspricht dem, dass alles ostentative Trauern vermieden werden soll. Aber auch die Worte: *ihr werdet in euern Sünden vermodern* (4 17 33 10) scheinen mir hier verdächtig. Hes.'s symbolische Handlung will blos anzeigen, wie die Exulanten bei der Kunde vom Untergang der Stadt moralisch so gelähmt sein werden, dass sie sich in dumpfer Niedergeschlagenheit selbst der gewöhnlichsten Trauergebräuche enthalten werden. Darüber hinaus erwarten wir hier nicht noch eine Drohweissagung, und dies um so weniger, als mit dem Untergang Jerusalems gerade der Wendepunkt für die Exulanten eintreten soll. Ja, der folgende Text (v. 27) besagt selber, wie mit dem Eintreffen der Kunde davon der Augenblick gegeben ist, in welchem Hes. der Mund geöffnet werden soll, dass er rede — natürlich von der Zukunft über die Katastrophe hinaus. Die Wirkung, auf die dieser ganze Verlauf abzielt, ist, wie v. 24 27 ausdrücklich gesagt wird, dass die Exulanten Jahwe erkennen, d. h. dass sie einsehen sollen, wie er nach seiner Gerechtigkeit für die Sünden der Vergangenheit das Gericht heraufführen musste. Das ist aber weit entfernt von einem „Vermodern in den Sünden." Ja, Jahwe will das gerade nicht (33 10f.). Diese Erwägungen nötigen mich, v. 22f. aus diesem Zusammenhang auszuscheiden. Ich möchte sie als Glosse zu **24** betrachten, durch die ein Leser die Worte כְּכֹל אֲשֶׁר־עָשָׂה תַּעֲשׂוּ nach Massgabe des v. 16f. Genannten zu kommentieren suchte zugleich mit einer falschen Bereicherung aus 4 17. Zu מוֹפֵת s. zu 12 11. בְּבֹאָהּ gehört noch zur ersten Vershälfte. **25** Nach v. 21 ist der Exulanten *Bollwerk, ihr herrliches Entzücken, die Lust ihrer Augen, das Verlangen ihrer Seele* (= das, wonach sich ihre Seele erhebt(?)) der Tempel. Dann sieht man aber nicht ein, was die Worte בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם sollen, die blos als Apposition zu verstehen wären. Ich kann darnach nur Hitzigs Meinung beipflichten, sie möchten aus v. 21 geflossene Randglosse sein. **26** יוֹם steht natürlich in weiterm Sinne; denn der Bote (הַפָּלִיט mit Artikel als der von Gott bestimmte Flüchtling, der die Kunde bringt) kommt nicht am Tage selbst des Falles Jerusalems. Verdächtig ist mir der Ausdruck לְהַשְׁמָעוּת אָזְנָיִם, es Ohren zu verkünden. Wäre st. אָזְנַיִם : אוֹנִים, *Trauer* vgl. Hos 9 4 zu lesen? Zum aramaisierenden Inf. הַשְׁמָעוּת vgl. Stade Gr. § 304 a Anm. 1. **27** Wenn der Unglücksbote eintrifft, wird Hes.'s Mund geöffnet werden (vgl. 33 21 f.), um nicht mehr zu verstummen. Sein Verstummen haben wir 3 26 f. als Zustand intermittierender Sprachlosigkeit verstanden. Haben wir dort richtig gedeutet, so besagt dieser Vers nun, dass eben jener Zustand infolge des überwältigenden Eindruckes der Schreckensbotschaft vom Falle Jerusalems gehoben werden soll (doch s. zu 29 21). Es ist vielleicht erlaubt, מוֹפֵת hier in weiterm Sinne zu nehmen als v. 24; Hes. soll es dem Volke werden, nicht nur in der Unterdrückung der Klage, sondern in Allem, was er zu ihm zu sprechen hat, wenn sein Mund geöffnet ist, dass es gleich ihm Gott erkenne. Je weniger sich die

Bedeutung eines מוֹפֵת auf ein einzelnes Ereignis beschränkt, um so kraftvoller schliesst dieser erste Teil mit einem verborgenen Hinweis auf einen zweiten, der notwendig folgen muss: die pars construens nach der pars destruens.

B. Zweiter Teil.

Die Verheissung der herrlichen Zukunft
(Cap. 25—48).

I. Erster Abschnitt.

Die Orakel wider die fremden Völker
(Cap. 25—32).

Wir haben den zweiten Hauptteil eben die pars construens genannt. Wie stimmt dazu, dass wir ihn beginnen lassen mit acht Capiteln, welche lediglich die Vernichtung einer Reihe von Völkern in Aussicht stellen? Man braucht blos zuzusehen, welche Völker Hes. nennt, um auf die rechte Spur zu kommen. Sie sind sämtlich — Ägypten nur in etwas weiterm Sinne — Israels Nachbarn, und ihre Schuld besteht im Grunde darin, dass sie Israel in ihrer Mitte nicht zur rechten Ruhe kommen liessen, deren es zur ungestörten Ausübung seines Kultes bedarf; vgl. den Satz des Dtn's von der מְנוּחָה als Bedingung für die Aufrichtung der legitimen Kultstätte, Dtn 12 9f. I Reg 5 18f. Die es umgaben, waren ihm nämlich allezeit ein „quälender Dorn oder ein schmerzender Stachel“ und behandelten es verächtlich (28 24 26); namentlich ging ihnen das Verständnis für Israels geistige Grösse völlig ab (25 8) und zugleich damit die Erkenntnis von Jahwes überlegenem Wesen. Gelegentlich meinten sie resp. ihre Könige, wohl selber Gott zu sein (28 2 29 3) und vollends jetzt, in Israels Unglück, schliessen sie auf die Ohnmacht Jahwes, spotten über die Zerstörung des heiligen Landes und gar über die Entweihung seines Heiligtums (25 3). Nach dieser Seite hin muss Wandel geschafft werden, wenn Israel in Zukunft ruhig in seinem Lande und ungestört der Erfüllung seiner Aufgaben soll leben können. Dazu ist conditio sine qua non, dass eben diese bösen Nachbarn, wo nicht völlig vertilgt zum Mindesten unschädlich gemacht werden, resp. erkennen sollen, dass Jahwe doch nicht der Ohnmächtige ist, den sie in ihm vermuteten, und so gehören in der That die Orakel gegen sie mit zum Teile der Verheissung und naturgemäss an seine Spitze. Wie sehr hier überhaupt die Reihenfolge durch sachliche Gesichtspunkte bedingt ist, zeigt schon, dass 32 1 17 ein Datum steht, welches 33 21 vorgreift. Übrigens setzen auch schon die ersten Orakel die Zerstörung Jerusalems voraus, von der Hes. doch erst 33 21 Kunde erhält. Über das Datum 29 17 s. z. St. Durch die von uns gegebene Auffassung ist von selbst erklärt, warum unter diesen Völkern Hes. die Chaldäer nicht nennt; die Rücksicht auf seine Umgebung ist sicher nicht der Grund. Dass Hes. gerade sieben Völker aufzählt, ist schwerlich zufällig. Ob er sich darin von Jeremia abhängig erweist, hängt davon ab, wie man über die Ächtheit von Jer 46—49 denkt (vgl. Cornill, Einleitung[3 4] § 25 10). Eine Siebenzahl von Völkern findet sich aber schon bei Amos (Cap. 1f. mit Ausschluss von 2 4f.) und im Dtn (7 1). Genug, schon jene Siebenzahl verrät eine gewisse Künstlichkeit der Komposition, und dem entspricht der ganze Eindruck, den diese offenbar rein schriftstellerischen Capitel auf uns machen. Dass von einer positiven Aufgabe Hes.'s an die Heiden keine Rede ist,

lehrt schon 3 6. Die Reihenfolge, in welcher die sechs ersten Völker aufgeführt werden, ist eine streng geographische; nur Ägypten steht am Schlusse besonders, auch mit besonderer Datierung. Auf Ägypten entfällt auch neben Tyrus der grösste Raum, und das ist in der Stellung beider wohlbegründet.

I. Das Orakel gegen Ammon 25 1—7.

3 Über den Sinn des הֶאָח s. z. 6 11. Zur Stellung der Ammoniter vgl. die Vorbemerkung zu Cap. 21. 4 Zur Strafe für ihre Schadenfreude kündigt ihnen Hes. an, dass sie den בְּנֵי קֶדֶם zur Beute werden sollen. Das sind nicht etwa die Chaldäer, wie man früher wohl meinte, sondern die Nomaden, welche in der syrischen Wüste wohnen und nicht aufhören, ihre räuberischen Einfälle in das Kulturland zu machen nach Art des Jdc 6 1 ff. geschilderten. Einst hatten die Ammoniter selber ein solches Nomadenleben geführt; aber dann waren sie zum sesshaften übergegangen, nachdem es ihnen gelungen war sich ein Land zu erobern. Das gleiche Schicksal, das sie ihren Vorgängern bereitet haben, soll nun ihnen selber werden. Nur denkt Hes. nicht daran, dass die Angreifer mit dem Sesshaftwerden sich zu einer höhern Kultur aufraffen könnten, im Gegenteil, sie tragen ihre niedrigere in das Land hinein und verdrängen die höhere, die sie vorfinden. So werden sie ihre Zeltlager in Ammon aufstellen (Pi. von יָשַׁב nur hier). טִירָה ist der Ring, der vielleicht mit aufgeschichteten Steinen nach aussen abgegrenzt ist, in dessen Mitte die Zelte aufgeschlagen werden. Die bisherige Nahrung dieser Nomaden bestand aus wildwachsenden Früchten und der Milch ihrer Herdentiere. Wenn sie aber in Ammon zahme Früchte finden und die Milch des Hausviehs, so lassen sie sich das gerne gefallen. 5 Zu Rabba s. zu 21 25. Sehr kühn ist der Ausdruck: *ich mache die Kinder Ammons zu einem Lagerplatz für Schafe;* בְּנֵי עַמּוֹן ist so viel als Land Ammon. Was unter der Gotteserkenntnis, zu der Ammon kommen soll, zu verstehen ist, geht schon aus unsern Vorbemerkungen zu Cap. 25—32 hervor. Die, welche jetzt höhnisch auf Jahwes Ohnmacht herabblicken, sollen noch zu fühlen bekommen, dass er mächtig genug ist, sie selber zu vernichten. Von einer positiven Bekehrung ist bei Ammon so wenig wie bei den folgenden Völkern die Rede (vgl. zu 12 16). Wer bliebe dazu auch übrig, wenn Ammon für seine Schuld gänzlich vom Erdboden vertilgt wird? 6f. Zu den Hohngebärden s. zu 6 11. Der Ausdruck בְּכָל־שָׁאטְךָ בְּנֶפֶשׁ *mit voller Verachtung im Herzen* ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Das Kĕtīb לְבַג ist aus לְבַז *zur Beute* verschrieben.

2. Das Orakel gegen Moab 25 8—11.

8 Moabs Politik scheint ganz gleich wie diejenige Ammons gewesen zu sein (vgl. II Reg 24 2 Jer 27 3). Auffällig ist, dass neben Moab gleich Seir genannt wird, dessen Nennung wir erst bei Edom erwarten. Zudem bieten unsere Handschriften שֵׂעִיר, was es überhaupt nicht giebt. Da es LXX (B) auslässt, wird es zu streichen sein. Es ist nichts als wahrscheinlich, dass Moab wirklich so gesprochen habe, wie Hes. es sprechen lässt; denn dieses Diktum ist die notwendige Reaktion gegen die Ansprüche, die Juda erhob: man wollte anders sein als die andern Völker, man fühlte sich als den Adel der ganzen Mensch-

heit, namentlich seit man im Gesetz und im Tempel greifbare Realitäten hatte, welche Andere nicht in dieser Weise besassen (Jer 7 4 8 8; vgl. mein cit. Buch S. 87f.). Nun schliessen die Nachbarn aus Judas Ergehen, dass es selber (LXX: οἶκος Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδα) doch nicht anders sein könne als die andern Völker, deren Geschick es teilt. **9** Zur Strafe will Jahwe die Berglehne Moabs „öffnen“. Geschlossen ist sie, sofern ein Kranz fester Städte, der sie krönt, den Zugang zum Lande unmöglich macht. Es müssen also vorerst diese Städte zerstört werden. Man fasst denn auch מֵ in מֵהֶעָרִים meist in privativem Sinne und übersetzt etwa, *dass es der Städte baar wird;* dazu muss das Folgende Apposition sein: *seiner Städte bis zur äussersten,* wenn man nicht מֵעָרָיו, das in LXX fehlt, als Dittographie streichen will (Cornill). Es ist zuzugestehen, dass diese Konstruktion nicht eben leicht ist; doch lässt der überlieferte Text schwerlich eine andere zu. Ich möchte daher an der Richtigkeit dieses Textes einigermaassen zweifeln und fast vermuten, dass hier zwei verstümmelte Städtenamen vorliegen. Beim ersten Wort liegt es nämlich auffallend nahe, an das in der Mesainschrift Z. 21 genannte היערין zu denken. Es wäre also vielleicht zu emendieren . . . וּמֵהַיְעָרִים וַעֲדֵי. Für מִקָּצֵהוּ weiss ich freilich kaum etwas Näherliegendes als מֵפַעַת (Jos 13 18 Jer 48 21 I Chr 6 64), das nach Eusebius allerdings ein Grenzort gewesen wäre. Oder steckt in einem der beiden ersten Worte eine Verbalform von עָרָה, Pi. entblössen, vgl. Ps 137 7? Als Zierde des Landes werden drei auch sonst bekannte Städte Moabs genannt: a) Beth Jesimoth, nach Eusebius (Onom. 233 81) am Toten Meere zehn römische Meilen südlich resp. südöstlich von Jericho; vielleicht hängt damit der heutige Name Suwême zusammen. b) Beth Baal Meon (Mesainschrift Z. 9), nach Eusebius (l. c. 232 45) neun röm. Meilen von Hesbon, heute = Maʿîn. c) Kirjathaim (Mesainschr. Z. 10) nach Eusebius (l. c. 269 10) zehn röm. Meilen westl. von Medeba und von Christen bewohnt; heute = Kurêjât. Es liegt südlich von Beth Baal M. Alle diese Städte gehörten früher zu Ruben. Zu ihrer Lage vgl. noch Buhl, Geogr. § 133—135. **10f.** Wie es scheint, soll es für Moab nicht zur völligen Vernichtung kommen wie für Ammon; möglicher Weise ist, da die genannten Städte sämtlich nördlich vom Arnon liegen, die Meinung Hes.'s, es solle Moab auf das Gebiet südlich vom Arnon beschränkt werden. Jedenfalls ist er — in feindlichem Sinne — überhaupt mehr an Ammon als an Moab interessiert. Str. ו in וּנְתַתִּיהָ.

3. Das Orakel gegen Edom 25 12—14.

12 Am meisten aber ist er gegen Edom erbittert. Edom hat sich auch nicht mit schadenfroher Gesinnung begnügt, sondern hat den Chaldäern geradezu geholfen (Ob 10–14), Rache nehmend dafür, dass es einst das Joch Judas getragen hatte (II Reg 14 7 22 16 6). Interessant ist, dass Hes. dies eine Verschuldung nennt. Dabei fällt, wie es scheint, für ihn weit weniger die Verwandtschaft Edoms mit Juda in Betracht, als der Gedanke an die Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit Judas, vgl. zu 35 10. Dieser Gedanke gründet sich auf den Anspruch, den Israel seit dem Dtn immer wieder erhob, aller Welt gegenüber im Rechte zu sein. Schon der Parallelismus verlangt, dass

פָּהָם in נָקֹם, inf. abs., geändert werde, und das hat LXX auch gelesen (CORNILL). **13** Theman und Dedan (vgl. zu 27 20) müssen zwei Grenzpunkte vielleicht Grenzgaue sein; ersteres der nördliche = Θαιμάν des EUSEBIUS, fünfzehn (HIERONYMUS fünf) röm. Meilen von Petra entfernt; letzteres gehört wohl streng genommen nicht zu Edom selbst, sondern ist ein südlich von ihm wohnender Stamm, „wahrscheinlich mit Daidân westl. von Têmâ, südöstl. von Aila im nördlichsten Ḥigaz identisch" (SMEND). Richtig ziehen CORNILL, KAUTZSCH, TOY מִתֵּימָן gegen die Accente zum Folgenden. **14** Das Strafgericht an Edom soll Israel selbst ausführen. Hier spricht recht deutlich der Israelit, dem der Hass gegen das Brudervolk im Blute steckt. Er kann nicht blos zusehen, dass Andere über Edom herfallen. Dass aber Edom in diesem Gericht Jahwes Rache, d. h. dass Jahwe der Rächer ist, erkennen soll, wirft ein Licht auf das, was sich Hes. unter der Gotteserkenntnis der Völker überhaupt vorstellt, auf die er immer wieder zu reden kommt. Es zeigt auch deutlich, wie partikularistisch er denkt: Gottes Sache ist im Grunde untrennbar mit des Volkes Sache verbunden.

4. Das Orakel gegen Philistäa 25 15—17.

15 Wie es scheint, haben die Philister eine ähnliche Rolle gespielt wie die Edomiter, ohne dass wir darüber etwas Näheres wüssten. Aber freilich ist ihre That ja in ihrer Haltung von Alters her, *dem Verderben ewiger Feindschaft*, begründet. Zu בִּשְׁאָט vgl. zu v. 6. Eigentlich hätte sie zwar schon ein Ende haben sollen; denn wie Hes. **16** spöttisch durchblicken lässt, sind sie selber nicht mehr das blühende Volk von ehedem, sondern nur *ein Rest am Meeresstrande*, einzelne der Katastrophe Entronnene — als solche für Jahwe nun aber um so leichter zu vernichten. וְהִכְרַתִּי bildet zu כְּרֵתִים ein feines Wortspiel. Kreter heissen die Philister nach ihrem Ursprung; denn Kaphtor, von wo sie kamen (Am 9 7), ist vermutlich mit Kreta identisch (EWALD, DILLMANN, KIEPERT u. A.). **17** gemahnt uns wieder recht deutlich, dass wir nicht auf neutestamentlicher Höhe stehen. Rache wird nicht mit Liebe, sondern mit Rache niedergekämpft, sogar von Seiten Gottes selber.

5. Die Orakel gegen Tyrus 26 1—28 19.

Dass Hes. auf Tyrus so viel Raum verwendet, während es doch mit Israel in keiner andern als einer mehr oder weniger losen Handelsbeziehung gestanden hat, findet seine Erklärung darin, dass an ihm ein besonderes aktuelles Interesse haftet: Es teilt nämlich mit Jerusalem das Geschick einer Belagerung durch Nebukadrezar. Wie wir aus Jeremia wissen, war es nicht erst unter Zedekia (Jer 27 1 ff.), sondern schon im vierten Jahre Jojakims antichaldäisch gesinnt; möglich, dass es schon mit Necho gegen Nebukadrezar gekämpft hatte; jedenfalls muss es schliesslich, vielleicht gleichzeitig mit seinen Nachbarstaaten, zur offenen Empörung gekommen sein. Die Belagerung von Tyrus begann, wie 26 2 selber lehrt, nach Jerusalems Einnahme, während welcher Nebukadrezar in Ribla weilte (II Reg 25 21 Jer 52 9). In diese Situation der unmittelbar bevorstehenden Belagerung von Tyrus versetzen uns unsere Capitel. Hes. prophezeit, zu welchem Ende sie führen muss: Tyrus soll erobert und gänzlich zerstört werden (Cap. 26). Darob stimmt er Cap. 27 ein Klagelied an im Gedanken an seine einstige Pracht; endlich Cap. 28 wendet er sich persönlich an den tyrischen König, dessen Hochmut elend zu Schanden werden soll. Über die Frage nach der Erfüllung dieser Prophezeiung s. zu 29 17–21.

a) Belagerung, Eroberung und Zerstörung von Tyrus Cap. 26.

α) Tyrus' Sünde und Strafe v. 1–6. **1** ist die Monatsangabe ausgefallen. Da Jerusalem am 9/IV des elften Jahres (587) erobert und 10/V zerstört worden ist (Jer 52 6 12), setzt man wohl (z. B. Kautzsch) den sechsten Monat ein (vgl. v. 2), schwerlich mit Recht; denn Hes. vernimmt selber den Fall Jerusalems am 5/X (s. zu 33 21); dann kann er aber doch nicht wohl vier Monate zuvor Tyrus zur Rede stellen wegen der Schadenfreude, die es bei diesem Ereignis geäussert hat; wir haben also frühestens den elften Monat anzunehmen. **2** Was Tyrus bei der Kunde von Jerusalems Fall zu besonderm Jubel veranlasst, ist der Umstand, dass es selber dabei zu gewinnen hofft. Die Thür der Völker heisst Jerusalem als der notwendige Durchgangspunkt, durch den sie resp. ihre Karawanen ziehen mussten, wenn sie vom Süden kommend sich auf den Markt nach Tyrus begeben wollten. Wird diese Thür „erbrochen", so heisst das, dass sie bisher geschlossen war; eine geschlossene Thür aber ist ein Hemmnis, und das bedeutete in Tyrus' Augen Jerusalem. Vermutlich hielt es jene Handelszüge auf, um Zoll von ihnen zu erheben. Zu נְסַבָּה mit ◌ֵ st. ◌ַ vgl. Stade Gr. § 410 b. Nach dem gegenwärtigen Texte stossen am Schlusse die Gegensätze: ich will voll werden, sie ist verödet, zu unvermittelt auf einander. Man lese entweder nach LXX, Targ. הַמְּלֵאָה: *die einst voll war, ist verödet* oder הַחֲרֵבָה (vgl. 36 35; so v. Orelli, ähnlich schon Ewald) *ich will mich anfüllen mit der verödeten.* **3** Sehr richtig Smend: „die Völker kommen wohl, aber anders als Tyrus es erwartet.". Sehr wirksam ist der Vergleich des herandrängenden Unglücks mit dem Meer, das seine Wellen heranfluten lässt. Diese Wellen, welche bisher Tyrus daran erinnerten, woher sein Wohlstand ihm komme, sollen künftig blos Bild seines eigenen Verderbens sein. Zu לְ zur Einführung des Akkusativs vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117 n; doch ist wohl כַּעֲלוֹת nach den alten Versionen zu lesen (Cornill). **4** Was Menschen bei der Zerstörung nicht vermögen, das bringt Jahwe auf dem Weg des Naturgeschehens — vielleicht ist an eine Überschwemmung gedacht, vgl. Movers, die Phönicier II, 1 199 ff. — zu Stande, wodurch er Trümmer und Erdreich wegfegt (סָחָה nur hier), dass schliesslich blos der kahle Fels übrig bleibt, auf dem die Stadt gebaut ist. Man muss sich erinnern, dass ein wichtiger Stadtteil auf einer felsigen Insel im Meere stand. **5** מִשְׁטוֹחַ ist der Ort, wo man (Netze) ausbreitet. Man breitet sie aus, um sie trocknen zu lassen oder um Fische zu fangen (47 10); es fragt sich nur, wo es geschieht. Natürlich handelt es sich hier um das Erstere, wie sich denn dazu auch kahle Felsen, die von der Sonne wohl beschienen sind, besonders gut eignen. **6** Zu den „Töchtern einer Stadt" vgl. zu 16 46. Dieselben sind בַּשָּׂדֶה, auf dem platten [Fest]lande im Gegensatz zu Inseltyrus.

β) Das die Strafe ausführende Organ v. 7–14. **7** נְבוּכַדְרֶאצַּר mit ר ist die richtige Orthographie (assyr. Nabû-Kuddurrî-uṣur = Nebo beschütze die Krone!). מֶלֶךְ מְלָכִים nennen sich sonst die Perserkönige (Esr 7 12 Dan 2 37) neben „Grosskönig", was schon der bei den Assyrern übliche Titel war (Jes 36 4). Wegen der auffälligen Stellung hinter מִצָּפוֹן möchte man fast vermuten,

dass מֶלֶךְ מ׳ aus Dan 2 37 interpoliert sei (vgl. Manchot, JpTh XIV 443 f.). Von Norden kommt er wohl einfach, weil er zu Ribla geweilt hat (II Reg 25 21 Jer 52 9), nicht weil für den Israeliten Babel nördlich liegt (s. zu 1 4). Am Schlusse ist wenigstens mit Wellhausen וְקָהָל עַם רָב zu schreiben, wo nicht mit Cornill nach LXX וּבְקָהָל עַמִּים רַבִּים *und mit einem Schwarm vieler Völker.* 8 Auf seinem Zuge stösst Neb. zuerst auf die v. 6 erwähnten Ortschaften auf dem Festlande, die ihm kaum einen Widerstand entgegenzusetzen vermögen. Dagegen kommt es bei Inseltyrus zu einer regelrechten Belagerung. Zu den Belagerungswerken vgl. zu 4 2; natürlich ist die Arbeit durch Tyrus' Lage im Meer wesentlich erschwert. צִנָּה ist hier mehr als der einzelne Schild und entspricht der testudo der Lateiner, dem Schilddach, unter dessen Schutze die Minierungsarbeiten ohne Gefahr ausgeführt werden können. **9** קָבָל oder קֹבֶל (zur Form קָבָלּוֹ vgl. Stade Gr. § 206 Anm.) scheint eine Art Mauerbrecher zu bezeichnen und מְחִי den Stoss, der mit demselben geführt wird. Ob חֲרָב hier am Platze ist, mag dahingestellt bleiben, wenn ja, so ist es in weiterm Sinne gebraucht: Eisen vgl. Ex 20 25; denn mit Schwertern pflegt man nicht Türme einzureissen. **10** Für die Tyrer wird es ein ungewohnter Anblick. In die Inselstadt pflegt man sonst nicht einzureiten; aber *von dem wogenden Hauf seiner Rosse wird dich ihr Staub bedecken.* So zieht Nebukadrezar über den Belagerungsdamm bequem ein wie in eine Stadt, in die schon Bresche gelegt ist. Natürlich ist ein derartiger Belagerungsdamm durch das Wasser hindurch gebaut. Smend erinnert daran, dass, als Alexander seinen Isthmus aufführte, er das Meer eine weite Strecke hinein seicht fand (Arrian, Anab. II 18 3). **11** Die Säulen, auf die man sich verlässt, sind natürlich heilige. Wir wissen z. B., dass gerade zu Tyrus Melkart in zwei Säulen verehrt wurde (Herodot II 44); bekanntlich standen zwei (heilige) Säulen auch vor dem Jerusalemtempel (I Reg 7 21), und Sonnensäulen in Israel werden öfter genannt. Cornill liest nach LXX, Targ., Pesch. st. תֵּרֵד: יוֹרִיד. **12 f.** Wird die Stadt geplündert und zerstört, so hat es erst recht ein Ende mit Gesang und Saitenspiel, wobei man sich bisher gütlich that. Zu כִּנּוֹר s. Benzinger Archäol. § 38 d, Nowack Arch. I § 50 b. **14** Vgl. v. 5. Natürlich erwartet Hes. die völlige Vernichtung von Tyrus von der Belagerung Nebukadrezars, und jeder exegetische Versuch, sich darum zu drücken, um hier nicht zugeben zu müssen, dass seine Weissagung unerfüllt geblieben ist, schlägt dem einfachen Wortlaut ins Gesicht.

γ) Der Eindruck der Katastrophe auf die Umwohnenden v. 15–18. **15** Alle andern Insel- und Küstenstädte sind mit Tyrus gewissermassen solidarisch. Die Nachricht von seinem Sturze geht ihnen durch Mark und Bein in einer Weise, als hörten sie selber das Krachen des Einsturzes und das Stöhnen der Verwundeten. St. בֵּהָרֵג הֶרֶג (jenes müsste Niph. mit elidiertem ה sein) l. בַּהֲרֹג חֶרֶב (LXX). **16** Die Fürsten jener Städte, deren staatliche Ordnung sich Hes. nach dem Muster von Tyrus denkt, steigen von ihren Thronen herab und setzen sich zur Erde; dies ist eine bekannte Trauersitte (vgl. z. B. Jer 6 26 Hi 2 8), und eine solche ist auch das Ausziehen der Kleider, um sich in das Trauergewand zu hüllen. Man kann darin aber hier noch etwas mehr

sehen: Die buntgestickten Gewänder, mit denen sich jene Fürsten kleideten, sind gerade ein Handelsartikel von Tyrus (27 16). Mit Tyrus' Fall werden sie der Mittel zu ihrem bisherigen Lebensunterhalt beraubt; daher denn wohl Zittern ihr Kleid wird. לְ in לִרְגָעִים ist distributiv wie in לַבְּקָרִים Ps 73 14 *unablässig*. **17** Wir werden im folgenden Klagelied, das sie erheben, auch äusserlich dem Kinametrum (s. zu Cap. 19) nachzuspüren haben, umsomehr als es mit אֵיךְ beginnt, dem charakteristischen Anfangswort dieser Dichtungen. Cornill bringt drei Verse heraus, aber nicht ohne viel Streichungen am massor. Text, die er nach LXX (B) vornimmt. Der überlieferte Text ergiebt fünf Stichen. Für das unmögliche נוֹשֶׁבֶת hat schon Böttcher נִשְׁבַּתְּ, Ewald נִשְׁבַּרְתְּ vorgeschlagen. וְאָבַדְתְּ (in LXX B fehlend) scheint blos Variante zu sein. Darnach würde das erste Distichon lauten: *Wie bist du vom Meere verschwunden* (oder: zertrümmert,) ‖ *gepriesene Stadt!* הַהֻלָּלָה ist nach dem Accent Perf. Pu. mit Artikel als Relativum, vielleicht aber richtiger ein Part. mit abgefallenem מ (Ges.-Kautzsch[26] § 138k). Das zweite Distichon ergiebt sich von selbst: *die stark war durch's Meer*, ‖ *sie und ihre Bewohner*. Wer an יָם hinter יַמִּים Anstoss nimmt, mag מֵאִיִּים resp. בָּאִיִּים lesen: verschwunden aus den Inseln resp. stark unter den I. Das Folgende: „welche (sc. ihre Bewohner) ihren Schrecken einjagten all ihren Bewohnern" ist unmöglich richtig. LXX, in der das vorige Distichon fehlt, las חִתִּיתָהּ mit Beziehung des Suffixes auf Tyrus, das seinen Schrecken des Meeres Bewohnern (l. יֹשְׁבָיו) einjagte. Wenn wir das vorige Distichon dagegen beibehalten, so stösst uns namentlich das wiederholte אֲשֶׁר. Targ. las für das zweite: אֵיךְ, wonach man etwa korrigieren möchte: אֵיךְ נָתַתְּ חִתִּיתֵךְ לְכָל־יוֹשְׁבָיו, *wie jagtest du deinen Schrecken ein* ‖ *all seinen Bewohnern!* Dazu der Gegensatz **18**: *Nun erzittern die Gestade* ‖ *am Tage deines Falles* ‖ *Und erschüttert sind die Inseln im Meere* ‖ *ob deines Ausganges*. Diese Übersetzung ist freilich glatter als der Urtext; störend ist in diesem הָאִיִּן neben הָאִיִּים. Vulg. hat st. הָאִיִּן: הָאֳנִי, die Schiffe, gelesen; aber vielleicht erlaubt die Doppelbedeutung des Wortes dieses Nebeneinander, da es das zweite Mal durch den Zusatz אֲשֶׁר בַּיָּם deutlich nach der einen Bedeutung hin bestimmt wird. An מִצֵּאתֵךְ ist dagegen m. E. kein Anstoss zu nehmen, wird יָצָא beispielsweise doch auch vom ausgehenden Jahre gebraucht; nur ist das letzte Versglied מִצֵּאתֵךְ zu kurz; ob zu lesen ist: בְּיוֹם צֵאתֵךְ (Budde ZATW II 17, an Pesch. anknüpfend)? v. 18[b] fehlt in LXX.

δ) Tyrus' Katastrophe ist eine gründliche v. 19–21. **19 f.** Die Stadt soll unter den Wellen des Meeres (תְּהוֹם = Urmeer) so begraben werden, wie ein Toter unter der Erde, so dass von ihr wie von einem Menschen gesagt werden kann, sie fahre in die Unterwelt hinab. Dort sind sie alle bei einander, die schon seit uralter Zeit gestorben sind, ewig so wie sie waren, in schauerlicher Monotonie. Sie führen ihr schemenhaftes Dasein in dem Zustande weiter, in welchem sie der Tod gerade antraf. Dem entsprechend liegen die Städte, die von Alters her dorthin versunken sind, alle in Trümmern. Das scheint בָּחֳרָבוֹת מֵעוֹלָם zu bedeuten. Ob בָּחֳרָבוֹת oder כָּחֳרָבוֹת (LXX, Vulg.) s. Bär-Delitzsch z. St. Auf der Oberwelt ist jede Spur der in der Unterwelt Wohnenden erloschen: *damit du nicht bestehen bleibest* (oder bewohnt bleibest) *und dich*

erhebest im Lande der Lebendigen. Für das sinnlose וְנָתַתִּי צְבִי ist nämlich mit Cornill nach LXX: וְתִתְיַצְּבִי zu lesen vom „breiten, prahlerischen, selbstgefälligen Sich-hinstellen". Dass Tyrus Letzteres gethan hat, begründet in Hes.'s Augen recht eigentlich seine Schuld. **21** בַּלָּהוֹת = jäher Untergang, nicht der Gegenstand des Schreckens. Zu וּתְבֻקְשִׁי vgl. Stade Gr. § 558 c.

C. H. Manchot (JpTh XIV 446) sieht in diesem letzten Stück v. 19–21 einen Widerspruch zu v. 1–6. Dort nämlich werde die ganze Zerstörung zurückgeführt auf die Völker, die zahlreich wie die Meereswellen heraufgeführt werden; hier dagegen sei es die aufsteigende Flut des Meeres selbst, welche das Verderben von Tyrus veranlasse. Beides gleicht er so aus, dass er in v. 3 die Worte: גּוֹיִם רַבִּים כְּהַעֲלוֹת, in v. 5 הָיְתָה לְבַז גּוֹיִם streicht. Darnach wäre es in beiden Stücken ein unmittelbar von Gott selbst bewirktes Naturereignis, das Tyrus den Untergang brächte. Dazu tritt nun aber v. 7–15 in bestimmten Widerspruch, ist doch in diesen Versen ausschliesslich von einer Belagerung durch Nebukadrezar die Rede, zu welcher freilich die sich anschliessende Klage wieder nicht stimmen soll. Aber Manchots Versuch v. 7–15 auf die Belagerung von Tyrus durch Antigonus (315—313) zu deuten, darf als völlig verunglückt gelten. So wird es wohl dabei bleiben müssen, dass was Hes. das eine Mal nach der Seite seiner menschlichen Ausführung hin darstellt, das andere Mal und gleich daneben als unmittelbar göttliche Veranstaltung erscheint und zwar unter einem Bilde, das durch die thatsächlichen Verhältnisse nahe genug gelegt wurde. Kaum eine andere Stadt des Altertums war schwerer von Überschwemmungen und Erdbeben heimgesucht als Tyrus (vgl. Movers die Phönicier II 1 199 ff.). „Tyrus et ipsa tam movetur quam diluitur" (Seneca Nat. quaest. VI 26).

b) Klagelied über Tyrus' Untergang Cap. 27.

Cap. 27 giebt sich als Ḳina (v. 2). Natürlich haben wir zunächst zu untersuchen, ob sich dabei das bekannte Ḳinametrum (s. zu Cap. 19 26 17 f.) nachweisen lasse. Das findet sich denn in der That auf den ersten Blick v. 3^b–9^a 25^b—Schluss. Warum nicht v. 9^b–25^a? Sollte dieses Mittelstück am Ende nicht der ursprünglichen Konzeption angehören? Diese Vermutung erhält mit einem Male eine gewichtige Bestätigung, wenn wir auf den Inhalt achten. V. 1–9^a 25^b–36 ist eine streng durchgeführte Allegorie: Tyrus, das Prachtschiff, scheitert mitten auf hoher See, zu allgemeiner Bestürzung. V. 9^b–25^a enthält eine für uns höchst interessante, für die alte Kulturgeschichte unschätzbar wichtige, aber rein prosaische Schilderung des Handelsmarktes, wie er sich in der Stadt Tyrus abspielt, wohin von allen Seiten, auch vom Meere her, die Händler zusammenströmen. Wie stimmt hier zum Bilde des Schiffes beispielsweise nur das eine, dass in ihm alle Meerschiffe sein sollen (v. 9^b)? Die Konsequenz dieser einfachen Erwägung stand mir schon fest, als ich sie in der bereits erwähnten Arbeit Manchots (JpTh XIV 423—480), deren Resultaten gegenüber ich mich in allen andern Punkten ablehnend verhalte, ausgesprochen fand, dass nämlich die ausführliche Schilderung des tyrischen Handels Überarbeitung sei (das Nähere s. in der Auslegung). „Ohne den Eindruck zu schwächen, lässt sich das Handelsverzeichnis vollständig loslösen und herausnehmen, und dann erhält man ein in sich einiges, dem in den übrigen Allegorien dargelegten schriftstellerischen Wesen Ezechiels völlig entsprechendes Stück" (Manchot l. c. 433). Merkwürdiger Weise erwähnt Manchot die metrischen Gründe mit keinem Wort. Die Richtigkeit unserer Auffassung mag am Ehesten eine Übersetzung des Klageliedes an den Tag legen:

3 Tyrus, du sprichst: ein Schiff bin ich, ‖ vollendet schön!
4 Gross im Herzen der Meere machten dich deine Erbauer, ‖ vollendet schön.
5 Mit Cypressen aus Senir bauten sie dir ‖ alle Planken,
Cedern vom Libanon nahmen sie, ‖ einen Mast zu bauen,
Aus den höchsten [6]Eichen von Basan ‖ machten sie deine Ruder,
Dein Verdeck aus Elfenbein mit Buchsbaumholz ‖ von den Inseln der Kittäer
7 Byssus mit Buntwirkerei aus Ägypten ‖ war dein Segel,
Blauer und roter Purpur von Elisas Gestaden ‖ war deine Bedachung.

8 Die Bewohner von Sidon und Arwad ‖ waren dir Ruderer,
Deine Weisesten, Tyrus, waren in dir, ‖ sie waren deine Steurer.
9^a Gebals Älteste [und seine Weisen] waren in dir, ‖ bessernd, was in dir leck wurde.
25 Und du wardst voll und sehr beladen ‖ im Herzen der Meere.
26 Auf die hohe See brachten dich, ‖ die dich ruderten,
Ein Ostwind zerbrach dich ‖ im Herzen der Meere.
27 Dein Reichtum und deine Märkte und Waaren ‖ deine Matrosen und Steurer
Deine Leckausbesserer und deine Tauschhändler ‖ und all deine Krieger,
[Welche in dir und unter all deinen Leuten sind, ‖ die in deiner Mitte weilen,]
Fallen müssen sie im Herzen der Meere ‖ am Tag deines Untergangs.
28 Ob dem lauten Schrei deiner Steuerleute ‖ erbeben die . . . . . .
29 Dass herabsteigen von ihren Schiffen ‖ alle, die das Ruder führen,
Dass die Matrosen, alle Steuerleute des Meeres ‖ ans Land steigen,
30 Und sie lassen über dich ihre Stimme hören ‖ und schreien bitterlich
Und bringen Staub auf ihr Haupt, ‖ wälzen sich in Asche .
31 Und scheeren sich deinethalben eine Glatze ‖ und gürten sich in Sacktuch,
Und weinen über dich in Herzensangst, ‖ in bitterer Klage.
32 Und erheben über dich einen Trauergesang ‖ und singen um dich:
„Wer war wie Tyrus in seinem Stolz ‖ im Herzen der Meere?
33 Als deine Märkte dem Meere entstiegen ‖ sättigtest du Völker,
Mit deinen vielen Reichtümern und Waaren ‖ bereichertest du Erdenkönige.
34 Nun bist du gescheitert aus dem Meer ‖ in Wassertiefen.
Deine Waare und all deine Leute ‖ sanken mitten in dir.
35 Alle Bewohner der Gestade ‖ sind in Entsetzen über dich
Und ihre Könige schauern gewaltig, ‖ niedergeschlagen das Antlitz.
36 Was Handel treibt unter den Völkern ‖ pfeift dich aus,
Denn ein Ende mit Schrecken hast du genommen ‖ und bist ewig nicht mehr.“

Von dieser Allegorie, aber nur von ihr, kann in der That gelten, was Cornill (S. 353) von dem ganzen Capitel gesagt hat, dass sich hier die schriftstellerische Kunst Hes.'s in ihrem glänzendsten Lichte zeige.

3 Tyrus wohnt *an den Zugängen des Meeres*, d. h. da, wo man sich einschifft, wenn man das Meer befahren will, und wo man landet, wenn man vom Meere kommt; darin besteht ja eben seine einzigartige Bedeutung, dass es den Handel zwischen den Bewohnern des Festlandes und denen der Inseln und Gestade im Westen vermittelt. Möglich, dass im Plural eine Anspielung auf die beiden Häfen von Tyrus, den „sidonischen“ und den „ägyptischen“, liegt (vgl. Movers II 1 214 ff.). An sich kann הַיּוֹשֶׁבֶת וגו' ebensowohl Anrede als Apposition zu צֹר sein. Deutlich ist aber gleich so viel, dass, wenn wir es mit v. 3^b–9^a zusammennehmen dürfen, wir es als Apposition zu fassen haben, weil das Versmass die andere Fassung verbietet. Ist aber seine Zugehörigkeit zu v. 3^b–9^a überhaupt denkbar? Hier scheint mir Manchot wieder richtig gesehen zu haben, wenn er sagt (S. 466): „Diese Worte passen nicht zum Bilde des Schiffes“ (man stelle ja nur מְבֹאֹת יָם und בְּלֶב יַמִּים v. 4 25^b 26, vgl. 32 nebeneinander —); „aber sie bilden einen Eingang, wie er nicht treffender gefunden werden mag zur Beschreibung der grossen Handelsstadt, in deren Häfen alle Schiffe des Meeres vor Anker liegen“ (v. 9 ff.). Diese Beschreibung ermangelt nämlich gegenwärtig eines Anfanges. Statuieren wir v. 3^a als solchen, so hindert nichts, הַיּוֹשֶׁבֶת als Anrede zu fassen, und er würde etwa lauten: *Du sollst sprechen zu Tyrus: Die du wohnst an den Zugängen des Meeres, eine Händlerin der Völker nach vielen Gestaden hin, alle Schiffe des Meeres samt ihren Matrosen waren*

in dir, um deinen Umsatz zu vertreiben etc. v. 10 ff. In v. 3^b ist oben, weil Hes. sonst seine Allegorien nicht so unbestimmt aufnimmt, der Übersetzung die Conjektur Wellhausens (Smend z. St.) zu Grunde gelegt worden: אֳנִיָּה אֲנִי. Mit diesem Bilde stimmt merkwürdig die Meinung der Alten überein, dass Tyrus eine schwimmende Insel gewesen sei, „Tyros instabilis“ (Lucan. Pharsal. III, 217; vgl. Movers II 1, 189 201). **4** An גְּבוּל nimmt man allgemein Anstoss. Denn dass die Grenze der unter dem Bilde eines Schiffes gedachten Stadt im Herzen der Meere sei, ist ein zu sonderbarer Ausdruck; mit Smends Übersetzung „deine Borde“ ist nicht viel geholfen. Cornills זְבֻל wird sonst blos von der Wohnstätte Gottes, allenfalls der Himmelskörper gebraucht. Eher möchte ich an גּוֹרָל in ähnlichem Sinne denken: dir fiel dein Loos im H. d. M. Ich habe aber oben גִּדְּלוּךְ vorausgesetzt. **5** Bekanntlich ist es im Hebr. besonders beliebt, geographische Bestimmungen als epitheta ornantia zu verwenden. שְׂנִיר wird Dtn 3 9 als der amoritische Name des Hermon aufgeführt, in Keilinschriften = Sanîru; nach Abulfeda würde er seinen nördlich resp. nordwestlich von Damaskus gelegenen Teil bezeichnen, wie er denn auch Cnt 4 8 I Chr. 5 23 vom eigentlichen Hermon unterschieden wird. Jedenfalls war er für seine Cypressenwälder berühmt, und die Cypresse galt als besonders kostbares und feines Baumaterial (vgl. z. B. I Reg 6 15 34). לֻחֹתָיִם ist das „Doppelplankenwerk.“ Die Artikellosigkeit nach אֵת ist vor כֹּל nicht selten (Ges.-Kautzsch[26] § 117 c). Der Schluss von v. 5 ist zu lang für die kürzere Strophe des Kinaverses und der Anfang von **6** zu kurz für die längere. Ich habe mir daher erlaubt, statt עָלַיִךְ עֶלְיוֹן zu schreiben; übrigens ist die Stellung von עָלַיִךְ nicht ganz korrekt (vgl. Cornill). Basan, jenseits des Jordans ist ausser für seine Eichen auch für sein Mastvieh (39 18) berühmt. בִּתְאַשֻּׁרִים ist fälschlich in zwei Worte geteilt. Welches Holz gemeint ist (Edeltanne? Fichte? eine Cypressenart oder die Serbînceder?), lässt sich nicht ausmachen. Vom Buchsbaumholz wissen wir, dass es mit Elfenbein ausgelegt zu werden pflegte (Vergil Aen. X 135—137). Bei den Inseln der Kittäer denkt man zunächst an Cypern, welches ein ausgezeichnetes Fichtenholz zum Schiffsbau lieferte („trabes Cypria“ Horaz). Der Ausdruck macht aber wahrscheinlich, dass die griechischen Inseln mit inbegriffen sind. **7** Zu שֵׁשׁ vgl. zu 16 10; zu תְּכֵלֶת und אַרְגָּמָן zu 23 6. In der Übersetzung habe ich nach Cornills Vorgang die Worte לִהְיוֹת לָךְ לְנֵס ausgeschieden; sie zerstören den Parallelismus, und נֵס liesse sich neben מִפְרָשׂ kaum in anderer Bedeutung als Wimpel fassen. Nun aber kommt Cornill (s. z. St.) nach sorgfältiger Vergleichung der ältesten Schiffsdarstellungen zum Schlusse, dass die alten Schiffe überhaupt keine Wimpel besassen. Streitig ist die Lage Elisas (vgl. Gen 10 4). Nach den Einen, z. B. Halévy, würde es den Peloponnes, nach Andern (Lagarde, Dillmann) Sicilien resp. Unteritalien, nach Andern (Movers, Stade, E. Meyer, Friedr. Delitzsch) Karthago bezeichnen. Für erstere Beziehung spricht, dass es im Peloponnes viele Purpurschnecken gab, und namentlich weist man auf die Ähnlichkeit der Namen hin (Hellas, Elis). Andererseits erscheint Elissa als anderer Name der Dido. Die Verwendung des genannten Purpurs geht auf den מכסה (punkt. מִכְסֶה vgl. Gen 8 13 = zeltförmige Kajüte; Cornill: „Kajütenwand“). **8** Die Tyrer lassen andere für sich

arbeiten; sie selbst behalten sich die Leitung vor. Offenbar hatte Tyrus damals in Wirklichkeit die Hegemonie über die Städte, die als dienstpflichtig aufgeführt werden. Namentlich hatte es, wie es scheint, das ältere Sidon (heute Saida) überflügelt; denn dessen Bewohner (Cornill nach einer Dublette in LXX noch schärfer: dessen Fürsten) waren blos Ruderer am Schiffe. Arwad = Aradus, Orthosia, eine von flüchtigen Sidoniern gegründete Stadt auf einer Insel, nördlich von Tripolis, heute = Ruwâd, Ruweide. Mit unserer Stelle trifft eine Notiz Strabos zusammen, worin ihre Bewohner als besonders schiffstüchtig gerühmt werden (XVI, 753 f). **9** Gebal = Byblos, zwischen Berytus und Tripolis, heute = Gible, Gubeil. Anlässlich חֲכָמֶיהָ erinnert v. Orelli daran, dass Gebal Gelehrtenstadt war, vgl. Philo Byblius, Sanchuniathon. Manchots Gründe gegen die Zugehörigkeit von v. 9a zur Allegorie vom Schiffe (l. c. S. 426 f.) kann ich nicht für stichhaltig ansehen. Aber um so fühlbarer stehen wir v. 9b ausserhalb derselben, und es tritt uns das Bild des Hafens vor Augen, wo ein- und ausgeladen wird. Der Ausdruck עֲרֹב מַעֲרָב erinnert noch deutlich daran, dass aller Handel ursprünglich Tauschhandel war. **10** Bei den genannten Kriegern denkt man wohl an bewaffnete Schiffsmannschaft, wie man solche aus assyrischen Darstellungen kennt (Layard Monum. of Nineveh, Tafel 71); ebenso beruft man sich beim Folgenden auf Abbildungen von Schiffen, welche ringsum mit Waffen (übrigens blos Schildern) behängt sind. Aber damit wäre der störende Übergang des Bildes zur Sache nicht gehoben, im Gegenteil blos verschlimmert, wäre dann doch v. 9a vom Schiffe, v. 9b von der Stadt, v. 10 vom Schiffe und v. 11 wieder von der Stadt die Rede! So handelt also v. 10 unbedingt von der Stadt; in ihr sind die fremden Krieger, die man in Sold genommen hat. An ihren Mauern sind Waffen aufgehängt; das ist nichts Ungewöhnliches (vgl. Cnt 4 4. Layard Nineveh and its Remains II, 388). פָּרַס wird hier zum ersten Male im A. T. genannt (vgl. 38 5). לוּד וּפוּט werden auch sonst neben einander aufgeführt und zwar als ägyptische Hülfsvölker. Schwierig ist blos, dass Gen 10 22 ein semitisches לוּד kennt = die Lydier in Kleinasien. Hat es daneben noch ein afrikanisches gegeben? Das ist unbedingt anzunehmen, wenn Gen 10 13 in לוּדִים, dem Sohne Ägyptens, kein Textfehler vorliegt (vgl. aber Stade de populo Javan 5 ff.). פוּט wird mit den Lybiern zusammengebracht, doch ist die Identifikation beider Völker nicht ohne Weiteres sicher (vgl. Dillmann zu Gen 10 6). Aber wie können neben diesen beiden südlichen Völkern die Perser in einem Atemzuge genannt werden? Von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen (Perorsi? Pharusii? etc.) scheint ebenso gewagt als die Annahme afrikanischer Perser (Hitzig nach Sallust Jug. 18). Nun aber ist, wie Manchot (S. 428) wohl mit Recht hervorhebt, die Nennung der Perser schwer zu verstehen für Tyrus in den Zeiten Nebukadrezars, doch vgl. 38 5. Aber ich wage nicht, auf sie einen Schluss zu bauen für die Abfassungszeit von 27 9b–25a. Toy liest nach 30 5 כּוּשׁ וְלוּב וּפוּט. **11** Die wiederholte Nennung Arwads in einem einheitlichen Stück wäre schwer verständlich; wie könnten sie zugleich Ruderer sein und auf den Mauern stehen? St. חֵילֵךְ, und dein Heer, erwartet man durchaus einen Eigennamen, der unter dem Einfluss des nahen בְּחֵילֵךְ leicht verderben mochte. Sehr einfach wäre Halévys Auskunft וְחֵלֶךְ = und Cilicien zu lesen; nur

dass Cilicien im Vergleich zu Arwad von Tyrus allzu weit entfernt ist. Cornill vermutet חֵֽתְלֹן (s. zu 47 15). Gewissheit ist natürlich nie zu erlangen, ebensowenig wie über וְגַמָּדִים, wofür de Lagarde (Mitteil. 1 211) וְגֹמְרִים = Kappadocier (oder Kimmerier? vgl. zu 38 6) schreibt, Cornill: וּצְמָרִים (vgl. Gen 10 18, wo Zemariter zwischen Arwadiern und Hamathitern genannt werden). Symmachus hat an וְגַם מָדִים und auch Meder gedacht. Der Schluss deutet darauf hin, dass wenn wir es v. 9[b]–25[a] mit einem Überarbeiter zu thun haben, dieser sich an den Sprachgebrauch Hes.'s gerne anlehnt (vgl. v. 4). Mit **12** beginnt die eigentliche Schilderung des Handelsmarktes von Tyrus, welche für die ganze Handelsgeschichte des Altertums eine so hervorragend wichtige Quelle ist. Gerade in diesem Stück muss bei der grossen Zahl fraglicher archäologischer und geographischer Ausdrücke für ein tiefer gehendes Studium auf die ausführliche und sorgfältige Erklärung Smends (vgl. Movers l. c. II, 3) hingewiesen werden, der auch die verschiedenen Meinungen anderer Forscher in weitgehendem Masse registriert. Tharsis = Tartessus ist die bekannte phönicische Colonie in Spanien; natürlich steht sie mit Tyrus in regem Handelsverkehr, und zwar erscheint sie als der Hauptplatz für die Ausfuhr von Metallen, wofür Spanien berühmt war. Zum Silber vgl. Jer 10 9, Diod. Sic. V, 35—37, Strabo III, 147; zum Zinn Diod. Sic. V, 38, Strabo l. c. Das Wort עִזָּבוֹן, das sich blos in unserm Kapitel findet, stellt man mit dem assyrischen uzûbu = Abfindungssumme zusammen; darnach scheint es hier so viel als „Umsatz" zu heissen. נָתַן עִזָּבוֹן oder נָתַן בְּעִזָּבוֹן (?), c. acc. oder בְּ der Sache = zum Umsatz liefern. בְּ von בְּכֶסֶף ist nach LXX, Pesch. als ךְ zum Vorigen zu ziehen: הוֹנֵךְ. **13** יָוָן (assyr Jâvanu), zunächst = Jonien, dann überhaupt Griechenland; תּוּבַל (assyr.: Tabal) = die Tibarener, die südöstlich vom schwarzen Meere bis nach Cilicien hin wohnten; מֶשֶׁךְ ihre östlichen Nachbarn, mit denen sie fast immer zusammengestellt werden (vgl. Herodot III 94 VII 78), = die Moscher, zwischen Iberien, Armenien und Kolchis. Das Bergland, das sie bewohnten, ist bis auf den heutigen Tag reich an Kupfer, und es bildete einen Mittelpunkt des Sklavenhandels. Zum Sklavenhandel zwischen Phönicien und Griechenland vgl. noch Jo 4 6. נָתַן מַעֲרָב scheint völlig identisch mit נָתַן עִזָּבוֹן und lediglich der Abwechslung willen wie רֹכְלַיִךְ für סֹחֲרָתֵךְ gebraucht. **14** Das Haus Thogarma ist wohl Armenien; (nach Josephus, Hieron., Theodoret: die Phryger). Seinen Reichtum an Pferden und Maultieren rühmen auch Herodot I 194 VII 40, Xenophon Anab. IV 5 34, Strabo XI 13 9. פָּרָשִׁים können doch wohl hier nicht die Reiter, sondern nur die Reittiere bezeichnen (s. dag. Schwally ZATW 8 191); andernfalls wäre das Wort mit Cornill auszuscheiden. **15** Es folgen die בְּנֵי דְדָן; aber von ihnen ist noch v. 20 die Rede, und da sie ein arabisches Handelsvolk sind, passt ihre Zusammenstellung mit den „vielen Inseln" möglichst schlecht. Da LXX Ῥοδίων gelesen hat, ist die Emendation Stades und Cornills רֹדָן jedenfalls richtig: *Rhodus.* Ebenso ist für das schwierige: סְחֹרַת יָדֵךְ (dir untertänige Händlerinnen[?]) mit Cornill nach LXX einfach סֹחֲרֹתַיִךְ *deine Händlerinnen* herzustellen. Natürlich konnten Elfenbein und Ebenholz (= הוֹבְנִים Kĕtîb, הָבְנִים Kĕrē = ägyptisch *heben*) die Rhodenser ebensowohl bringen als die Dedaniter; denn e würde sich in diesem Falle für diese wie für jene um ein fremdländisches Pro-

dukt handeln, das sie blos weitergäben. אֶשְׁכָּר lässt diese Produkte als Tribut erscheinen: so mächtig ist Tyrus, dass es wie als etwas Eigenes zu fordern hat, was auf seinen Handelsmarkt gebracht wird. **16** Die Korrektur von אֲרָם in אֱדוֹם (Pesch.; vgl. LXX: ἀνθρώπων) wäre nicht nötig, nachdem wir v. 15 רֹדָן emendiert haben, empfiehlt sich aber doch, weil v. 18 Damaskus besonders folgt. Anstössig ist, dass in der Aufzählung der Handelsartikel Textilstoffe und kostbare Steine bunt durcheinander gemischt sind: Granat (oder Karfunkel), Purpur, Buntwirkerei, Byssus, Korallen (oder Perlen) und Rubin (oder Jaspis oder Karfunkel). Man hat in verschiedener Weise nachzuhelfen gesucht. Cornill in gewohnter Anlehnung an LXX, liest בְּנֹפֶךְ וּבָרֶקֶת וְתַרְשִׁישׁ (vgl. 28 13) mit Karfunkel und Smaragd und Topas. Aber leichter wäre anzunehmen, dass נֹפֶךְ nicht in Ordnung sei; denn LXX übersetzt es sonst mit ἄνθραξ, hier dagegen hat sie στακτή. Damit giebt sie Ex 30 34 נָטָף = Storax (?) wieder; I Reg 10 25 II Chr 9 24 נֶשֶׁק = Rüstung. Letzteres würde zu den Textilstoffen nicht schlecht passen. Falls die Lesung „Edom" richtig ist, wäre natürlich bei diesen Produkten schwerlich an Fabrikate eigener Industrie zu denken; es liesse sich aber trotzdem kaum aufrecht erhalten, dass בוץ im Gegensatz zu שֵׁשׁ, dem ägyptischen Byssus, den syrischen bezeichne. בוץ erscheint überhaupt in spätern Büchern geradezu an Stelle von שֵׁשׁ. Perlen- wie Korallenfischerei wurde besonders im persischen Meerbusen getrieben (Plinius 32 11). **17** Als erster Handelsartikel Judas und Israels erscheint der Minnithweizen. Weizen gab Salomo dem Hiram jährlich 20 000 Kor. Aber dass Juda nicht blos auf den eigenen angewiesen war, zeigt II Chr 27 5, wo unter der Kriegsentschädigung der Ammoniter an König Jotham 10 000 Kor erscheinen. Vermutlich bezeichnet auch hier Minnith die ammonitische Stadt (vgl. Jdc 11 33) „in quarto lapide Esbus (= Hesbon) pergentibus Philadelphiam" (Hieronymus). Cornill dagegen zieht das מ noch zu חִטֵּי[ם] und liest das Übrigbleibende als נְכֹאת, Storax nach Gen 43 11, wo sich ebenfalls eine Aufzählung von Produkten findet, die aus Israel exportiert wurden. Völlig unverständlich ist וּפַנַּג, nach den Einen Hirse (Pesch.), nach den Andern: süsses Backwerk (Targ.). Vielleicht sind Cornill und Hoffmann (phön. Inschr. 15) im Rechte mit der Emendation: וְדוֹנַג *und Wachs*, das sehr wohl zum Honig passen würde, der gleich darauf genannt ist. Gemeint ist wilder Bienenhonig. Zum Oel als Hauptprodukt Palästinas vgl. Nowack Archäol. § 41 2. Für צֳרִי, das Harz des Mastixbaumes, das namentlich zu kultischen und medizinischen Zwecken verwendet wurde, war besonders Gilead berühmt. **18** Die Worte בְּרֹב מַעֲשַׂיִךְ, die in LXX und verschiedenen spätern Versionen fehlen, scheinen Füllung zu sein. Das בְּ von בְּיַיִן ist wohl nach LXX wie v. 12 als ךְ zu הוֹן zu ziehen. Helbon ist drei Stunden nördlich von Damaskus am Antilibanos gelegen = Chalbûn, bis auf den heutigen Tag ein Weinort. Sein Wein wird auch in den Keilinschriften genannt, und von den Perserkönigen heisst es, dass sie nur solchen tranken. Die folgenden Worte sind verzweifelt. צַחַר müsste nach dem Parallelismus Eigenname sein, aber einen solchen kennt man nicht. Andere meinen, es bedeute: „glänzende Weisse". **19** Bei וְדָן denkt man an einen arabischen Ort (Aden? Weddân zwischen Medina und Mekka?) oder man konjiciert דְּדָן, was

sicher falsch ist (s. v. 20); die Übersetzung: „und Dan“ ist vollends sinnlos. Unter יָוָן מְאוּזָּל sollen griechische Ansiedler an der südarabischen Küste verstanden sein. Uzal (vgl. Gen 10 27) ist nämlich nach den Arabern der alte Name der Hauptstadt von Yemen, die später Ṣan'â hiess. Anders Glaser (Skizze II 434 310 427), der es in die Nähe von Medîna verlegt. In unserm Text ist übrigens מְאוּזָּל fälschlich als Part. Pu. (= gesponnen?) punktiert. Vergebens suchen wir Rat bei LXX; sie bietet die rätselhafte Übersetzung: καὶ ἔρια ἐκ Μιλήτου καὶ οἶνον εἰς τὴν ἀγοράν σου ἔδωκαν ἐξ 'Ασὴλ etc. Im Rechte ist sie jedenfalls darin, dass sie, was über Damaskus ausgesagt wird, erst schliessen lässt mit נָתָנּוּ (Dagesch forte affectuosum, Ges.-Kautzsch[26] § 20 i). Ihr folgen wir auch in der Umstellung von מְאוּזָּל. Im Übrigen kommen wir über Fragezeichen nicht hinaus. Indessen verdient noch Cornill's Emendation Erwähnung. Er streicht צָחַר als Dittographie zu צֶמֶר und liest nach חֶלְבּוֹן: וְצִמִּן וְאַרְנָבָן, die Namen zweier Orte, die in einer assyrischen Weinliste Nebukadrezars unmittelbar neben Helbon stehen, also: „Wein von Helbon und Simin und Arnaban“ *lieferten sie als deine Waaren. Von Usal kam geschmiedetes* (punkt. mit Cornill: עָשׁוֹת) oder *kunstvoll gearbeitetes(?) Eisen, Kassia und Würzrohr auf deinen Markt.* Die beiden letztern Produkte werden Ex 30 23 f. als Ingredienzien des h. Salböles genannt; beide kamen aus Indien über Arabien; nach gewissen Nachrichten auch aus Arabien; jenes ist eine aromatische Rinde der Zimmtrinde gleichend, dieses der bekannte κάλαμος der Griechen, der calamus der Römer, der auch in Israel zu Rauchwerk benützt wurde (Jer 6 20). **20** Dedan wird bald als kuschitischer (Gen 10 7), bald als keturäischer Volksstamm (Gen 25 3) aufgeführt (vgl. zu 25 13). חֹפֶשׁ ist wieder rein unbekannt; aber der Sinn von בִּגְדֵי־חֹפֶשׁ, *Satteldecken* ist zu erraten. **21** עֲרָב entspricht nicht eigentlich unserm heutigen Arabien. „Gemeint sind damit die Nomaden der östlichen Wüste, die je nach ihrem Weidebedürfnis bis nach Babel zelteten (Jes 13 20)“ Smend. קֵדָר (bei Plinius H. N. 5 12 = Cedrei) ein ismaelitischer Nomadenstamm in der syrisch-arabischen Wüste, dem Nebukadrezar Schaden zugefügt zu haben scheint (Jer 49 28 ff.). LXX hat bei בִּכָרִים, das sie mit καμήλους wiedergiebt, fälschlich an בֵּכֶר Jes 60 6 gedacht. **22** Sehr störend ist der Ausdruck: „die Händler von Saba und Raema waren deine Händler“. Man erwartet an erster Stelle durchaus einen Eigennamen; als solchen konjiciert Cornill חֲוִילָה, das Gen 10 7 neben Raema, Saba und Dedan genannt wird. Saba ist im AT und sonst oft erwähnt und gerühmt für sein Gold, seine Edelsteine und seine Gewürze. Es wird öfter mit Dedan zusammen aufgeführt und wohnt im glücklichen Arabien. Über רַעְמָה dagegen wissen wir kaum mehr, als dass es Gen 10 7 als Vater Dedans und Sabas genannt und in den sabäischen Inschriften erwähnt wird (ZDMG 30 122). Dillmann (zu Gen 10 7) vergleicht die 'Ραμμανῖται Strabos (16 4 24) in Südarabien. Von den Produkten, mit denen die Karawanen dieser Stämme in den Gesichtskreis der Israeliten eintraten, scheinen sogar gewisse Namen in der Vätersage abstrahiert, so von בֹּשֶׂם die Basemath, Tochter Ismaels und Schwester Nebajoths (vgl. Movers II 3 274). **23** Harran = Κάρραι in Mesopotamien (vgl. A. Mez Gesch. d. Stadt Harran 1892). כַּנֵּה, nach Kiepert

= Καιναί am Tigris, nach Andern aus כַּלְנֵה zusammengezogen (vgl. Gen 10 10; dagegen nicht Am 6 2 Jes 10 9), das gewöhnlich, aber noch ohne hinreichende Sicherheit, mit Ktesiphon am Tigris identificiert wird. Der Konjektur von Mez (l. c. S. 33 f.) וּבְנֵי עֶדֶן ist nicht eben günstig, dass ein so bekanntes Wort wie בְּנֵי in ein gänzlich unbekanntes sollte verschrieben worden sein. עֶדֶן, II Reg 19 12 Jes 37 12 unter assyrischer Herrschaft, ist wahrscheinlich Bît-Adini der Keilinschriften am mittleren Euphrat. Höchst anstössig ist in dieser Umgebung שְׁבָא, das v. 22 abgethan worden ist. Cornill liest nach LXX הֵמָּה רְכָלַיִךְ, Mez: רֹכְלַיִךְ. Ich möchte in grösserer Übereinstimmung mit dem überlieferten Texte vorschlagen: וְכָל־יֹשְׁבֵי אַשּׁוּר, *und alle, die in Assur wohnen,* worauf ich die Emendation von Mez adoptiere וְכָל מָדַי *und ganz Medien waren deine Händler.* כִּלְמַד ist nämlich eine völlig unbekannte Grösse (LXX: Χαρμάν). Hitzig und Cornill haben die Erklärung von Jos. Kimchi erneuert: שהיו כמו למודים לבוא אליך בסוחרתם תמיד. So lesen beide, aber schwerlich richtig: כְּלָמֵד רְכֻלָּתֵךְ, Hitzig: Assur war wie dein Handelslehrling; Cornill: Assur musste sich zu deinem Markte bequemen. Der Tribut Assurs soll nach letzterm der Höhepunkt von Tyrus Macht und Pracht sein (vgl. zu v. 25). **24** Die Identifikation der hier genannten Produkte macht wieder grosse Schwierigkeiten. Zu מַכְלֻלִים vgl. zu 23 12 38 4 = *Prachtgewänder;* גְּלוֹם ist vielleicht Fremdwort = χλαμύς *Mantel* (vgl. den Sinearmantel, Jos 7 21). Ganz unsicher ist die Deutung von גִּנְזֵי בְּרֹמִים = *buntgewirkte Decken* (?) oder Schätze (vgl. Est 3 9 4 7) von bunten Zeugen, wobei man gewöhnlich aus den „Schätzen" „Kisten" macht. Ebenso unsicher ist die Erklärung der beiden Appositionen zu חֲבָלִים, umwickelte (oder geflochtene) und festgedrehte Taue (?). Am Schlusse ist zu trennen: בָּם רְכֻלָּתֵךְ (Hitzig, Cornill): *damit trieben sie Handel mit dir.* **25** Endlich schliesst die glänzende Schilderung mit einem Hinweis auf das, was die Tharsisschiffe bringen. Die Produkte von Tharsis sind zwar v. 12 schon genannt. Aber in der Verbindung mit Schiffen ist Tharsis eines jener geographischen Epitheta, von denen zu v. 5 die Rede war. Ein Tharsisschiff ist „wie ein Indienfahrer oder Grönlandsfahrer in der heutigen Schiffersprache" (Ges.-Buhl s. v.), und das bezeichnet so recht die Spitze von Tyrus' Triumph, dass die ganze Welt bis in ihre weitesten Fernen zum Glanze seines Handelsmarktes beiträgt. Darnach ist Cornill's Bem. über den Tribut Assurs (vgl. zu v. 23) zu korrigieren. Nicht deutlich ist שָׁרוֹתַיִךְ (שֵׁרְתוּךְ(?), waren dir dienstbar, vgl. Cornill). Wir erwarten ein Verbum, wozu das folgende מַעֲרָבֵךְ Objekt wäre. Die beste Auskunft scheint mir immer noch, dass wir שָׁרוֹתַיִךְ in Verbindung bringen mit שׁוּר (Jes 57 9), vgl. תְּשׁוּרָה (I Sam 9 7), Geschenk. שׁוּר hätte darnach irgendwie die Bedeutung von bringen (שָׁרוֹת לָךְ?). „Mit v. 25^b wird, wie die Worte: „„mitten im Meere"" verraten, die Allegorie vom Schiffe wieder aufgenommen. Dieselbe wird dann v. 26 weiter geführt und zwar so energisch, als ob sie niemals unterbrochen wäre" (Manchot, l. c. 430).

Nachdem v. 9^b—25^a als Einschub erkannt ist, bleibt noch die Frage offen, ob wir für ihn Hes. selbst als Verfasser in Anspruch nehmen dürfen oder ob wir ihn einem Spätern zuzuschreiben haben. Gegen Ersteres scheint mir ein äusserer und ein innerer Grund zu sprechen, ein äusserer, sofern Hes. selbst für eine solche Beschreibung innerhalb seines Buches sicher einen bessern Platz ausfindig zu machen gewusst hätte als diesen, wo

sie ein kunstvoll gebautes Klagelied mitten durchbricht, ein innerer Grund, sofern es bei der Exklusivität Hes.'s, der sich aller Kulturarbeit sonst so wenig gewogen zeigt, eigentlich durchaus unwahrscheinlich ist, dass er sich auf dem Markte von Tyrus so genau sollte umgesehen haben. Dagegen entspricht eine so detaillierte Beschreibung durchaus der Art der Spätern, bei denen die Gelehrsamkeit eine grosse Rolle spielte, und die sich zugleich von einer überlegenen Kultur stets bis auf einen gewissen Grad imponieren liessen, vgl. mein cit. Buch S. 198. Dagegen wage ich nicht, die Abfassungszeit dieses Stückes näher zu bestimmen. Ob פָּרַם (s. zu v. 10) einen Anhaltspunkt bietet? Möglich dass sich der Verfasser geradezu vom Klagelied Hes.'s (vgl. spec. v. 6–9a) zu seiner Ausführung inspirieren liess, haben wir doch schon auf seine Anlehnung an den Sprachgebrauch dieses Liedes hinweisen müssen. Die Ordnung, die er in der Aufzählung der verschiedenen Völker befolgt, ist eine geographische. „Auf die Völker des Mittelmeeres (v. 12–14) folgt das Morgenland in drei von Süden nach Norden gezogenen parallelen Linien (v. 15–18 19–21 22–24)" Smend S. 201.

26 Dass das Schiff erst auf die hohe See hinaus gerudert wird, erinnert daran, dass בְּלֵב יַמִּים v. 4 25 .. nicht zu pressen ist. Der Ausdruck ist lediglich bildlich: Tyrus ist auf der vollen Höhe seiner Macht und Pracht. Der Ostwind ist besonders gefährlich; aber nebenbei läuft die Meinung, dass das Verderben über Tyrus von Osten her komme. **27** leidet an Überfüllung, wie auch Manchot (l. c. S. 430 f.) richtig erkannt hat. Oder wären die Ausdrücke absichtlich gehäuft um nachdrücklich zu betonen, dass Mann und Maus umkommen sollen? Die Nennung der Händler spricht nicht absolut für Interpolation. Dergleichen gehörten auf ein derartiges Prachtschiff, und möglicher Weise knüpfte der Verfasser von v. 9b–25a an ihre Nennung seine Ausführung erst an. **28** מִגְרְשׁוֹת ist nicht zu übersetzen. LXX: φόβῳ φοβηθήσονται, wonach Cornill den Text stark ändert. Hieronymus hat seine Übersetzung classes, die Flotten vielleicht blos geraten. Man erklärt sonst wohl: Triften. **29** Die Schiffe, von denen alle Matrosen herabsteigen, sind folgerichtig Bild der übrigen Städte. Handel und Wandel, wie Tyrus ihn getrieben, hört auch in ihnen mit einem Schlage auf, so sehr ist ihren Bewohnern der Schreck über Tyrus' Schicksal in alle Glieder gefahren. Sie verlassen eiligst ihre Aufgabe und sind zu nichts Anderm mehr fähig als in Klagen über die unglückliche Stadt auszubrechen. **30** Der Staub, mit dem man sich zum Zeichen der Trauer das Haupt bestreut, stammt vielleicht ursprünglich vom Grabe (vgl. dazu und zu den folgenden Trauergebräuchen Nowack Archäol. I § 33). **31** fehlt in LXX und wird von Cornill als eine Ausmalung ausgeschieden; immerhin fügt er sich gut ins Metrum. Zur Sache s. zu 7 18. **32** Um בְּנֵיהֶם des massor. Textes zu retten, statuiert man ein Nomen נִי, welches aus נְהִי kontrahiert sein soll. „Das Wort, schon durch den Parallelismus als nicht ursprünglich erwiesen, ist natürlich Glosse, welche als בְּנֵיהֶם (vgl. LXX, Pesch., einige Handschriften) gedacht, besagen sollte, dass die Söhne der bei dem tyrischen Schiffbruche ertrunkenen Mannschaft das folgende Klagelied singen" (Cornill). כְּדֻמָּה ist nicht zu deuten. Cornill ist jedenfalls im Rechte, wenn er hier eine Schilderung der frühern Herrlichkeit von Tyrus erwartet. Er liest כְּבֻדָּה, geehrt. Ich habe der Übersetzung בְּרֻמָּה zu Grunde gelegt (vgl. Aquila: ὡς ὕψος αὐτῆς). **33** Die erste Vershälfte ist wohl so zu verstehen, dass vom Standpunkt der Uferbewohner aus das Prachtschiff die Waaren, mit denen es zu

ihnen gelangt, gleichsam aus dem Meere selbst hervorbringt. רַבִּים fehlt in LXX; Cornill liest am Schlusse blos מְלָכִים, während Budde (ZATW II 18) nur אֶרֶץ beibehält. **34** Es ist längst erkannt, dass mit LXX, Targ., Vulg. עַתָּ נִשְׁבַּרְתְּ zu punktieren ist. St. בְּתוֹכֵךְ wäre eher בְּתוֹכָם zu erwarten mit Beziehung des Suffixes auf יַמִּים; aber eine Änderung scheint mir unnötig. Was nützt dem Schiffe seine reiche Fracht und seine Bemannung? Mitten in ihm sinkt Beides in die Tiefe. **35** Von jeher boten die Worte רָעֲמוּ פָּנִים einen Anstoss: „sie beben mit dem Angesicht" ist zum Mindesten auffällig. Cornill nach LXX, Pesch. דָּמְעוּ פְּנֵיהֶם, es thränt ihr Angesicht. Ich möchte in grösserer Annäherung an den überlieferten Text vorschlagen: רָעִים (הַ)פָּנִים, vgl. z. B. Neh 2 2. **36** Schon Cornill hat gefühlt, dass der erste Stichos etwas kurz geraten sei. Er setzt שָׁמְחוּ ein, das vor שָׁרְקוּ leicht ausfallen konnte und durch שממו des Targums einigermassen gestützt wird. Warum die Schadenfreude der Konkurrenten hier nicht am Platze sein sollte (vgl. Manchot, l. c. 431 f.), sehe ich durchaus nicht ein. Es ist nur zu menschlich, dass das Unglück von Tyrus von einem Jeden nach dem Massstab des eigenen Interesses beurteilt wird.

c) Gegen den König von Tyrus 28 1–19.

α) Der Gerichtsspruch v. 1–10. **2** König war damals Ithobaal II (Josephus c. Ap. I 21). Aber schwerlich hat ihn Hes. als einzelne Persönlichkeit im Sinne. Er ist blos das typische Individuum, welches Tyrus' Schuld repräsentiert und in Folge dessen in typischer Weise die Strafe zu tragen hat, die über Tyrus ergeht. Seine Schuld ist, dass er sich ein Gott zu sein dünkt. Auch dafür haben wir schwerlich irgendwelchen thatsächlichen Anhalt zu suchen wie z. B. Smend, der wenigstens darauf rekurrieren möchte, dass die phönicischen Königsfamilien sich von den Göttern herleiteten. Selbstüberhebung ist lediglich die typische Sünde von Tyrus (vgl. z. B. 27 2 f.). Aber das ist für den antiken Menschen die denkbar grösste Sünde (vgl. die Paradiesesgeschichte und bei den Griechen die ὕβρις); vollends bei Hes. muss man sich erinnern, was für ihn Gottes Ehre bedeutet, um zu verstehen, wie er solche Überhebung beurteilt. Beim König von Tyrus gründet sie sich auf das Vertrauen in die vermeintlich unbezwingliche Lage seiner Stadt „inmitten des Meeres". Unzugänglich ist der Göttersitz (vgl. Gen 3 24 u. s. zu 10 20 S. 60). Weil der Tyrerkönig an einem solchen zu wohnen meint, glaubt er nun auch schalten und walten zu können blos nach seines eigenen Herzens Eingebung. **3** Daniel war also nicht blos für seine Frömmigkeit (s. zu 14 14), sondern auch für seine Weisheit bekannt, und zwar scheint es, dass Hes. ihn als auch dem Tyrerkönig selber bekannt voraussetzt. Er braucht darum aber noch kein ausländischer Weiser gewesen zu sein; dagegen spricht sogar direkt 14 14. Unsicher ist die Deutung der folgenden Worte. עָמַם soll nach den Einen gleich dem aram. עמא in der Bedeutung „dunkel sein" stehen: „nichts Verborgenes ist dir zu dunkel" (Targ., Vulg.). Die Andern (schon Theodotion und Symmachus) möchten auch hier עָמַם erkennen, das 31 8 in der Bedeutung: „gleichkommen" steht. Dann aber muss in כָּל־סָתוּם eine Personalbezeichnung stecken (LXX: σοφοί); aber Cornill's Emendation חַרְטֻמִּים liegt, wie Toy's Lesung חֲכָמִים graphisch zu

weit ab. Eher möchte ich etwa an כָּל־קֹסְמִים denken: *keine Wahrsager kamen dir gleich in deiner Weisheit.* So möchten wir in diesem Falle mit LXX, Pesch., Cornill das erste Wort von 4 zum Vorigen ziehen. Des Königs weiterer Fehler ist, dass er seine Weisheit dazu verwendet, sich profane Schätze zu sammeln. וַתַּעַשׂ ist vielleicht unter dem Einfluss von עָשִׂיתָ aus einem ursprünglichen וַתֶּאֱסֹף (Targ., Pesch., Cornill) korrumpiert. **7** עָרִיצֵי גוֹיִם ist als Superlativ zu übersetzen: *die grimmigsten Völker* = die Chaldäer; die Erklärung s. zu 7 21 f. יְפִי als stat. constr. st. יֳפִי blos hier. Passend ist der Ausdruck וְחִלְּלוּ; denn der König hatte sich selbst über das Gemeine hinaus in die göttliche Sphäre zu erheben vermeint. **8** *Den Tod eines Erschlagenen sterben,* ist darum eine Drohung, weil der Erschlagene ungepflegt stirbt und ihm vielleicht sogar ein ehrliches Begräbnis versagt bleibt, und das ist's in der That, wenn der Tyrerkönig „im Herzen der Meere" fällt. Da wird ihm diese Lage, auf die er stolz gepocht hat (v. 2), geradezu zum Verhängnis. Ein schöner Gott, der durch Würgerhand stirbt! Lies nämlich am Schlusse **9** מְחוֹלְלְךָ (vgl. Jes 51 9 Hi 26 13). Vgl. dagegen Gunkel (Schöpfg. u. Chaos 31 Anm. 4), der חוֹלֵל im Sinne von „schänden" fasst entsprechend חָלַל, das er mit „entweiht" übersetzt (l. c. 33 f.). **10** Den Ausdruck: *Tod Unbeschnittener* gebraucht Hes. schwerlich blos bildlich für die unzureichende Bestattung des Kriegers (Smend); und die Kombination dieses עֲרֵלִים mit assyr. aralu = der Götterberg, an dessen Fuss man zur Totenwelt eingeht (Halévy, Mélanges de critique 158 184 293), ist zu gewagt. Man hat wohl am Ehesten daran zu denken, dass nach alter Auffassung der Tote in dem Zustande weiterlebt, in welchem er sich beim Sterben befand (vgl. Gen 37 35 42 38 I Reg 2 5 ff. und Marti Gesch. d. isr. Rel.[3] § 29 S. 117). Im Tode unbeschnitten sein, musste dann aber nicht minder schmachvoll erscheinen, als im Leben unbeschnitten sein, und namentlich schloss es von der Gemeinschaft derer aus, die mit Ehren ins Grab gesunken waren (beachte, dass die Beschneidung ursprünglich Stammzeichen ist, vgl. zu 32 19-21). Und das konnten auch die Tyrer als Schmach empfinden, da die Phönicier wahrscheinlich beschnitten waren (Herodot II 104).

β) Das Klagelied über den König von Tyrus, v. 11-19. Es will bis auf fünf Kinaverse am Schluss (v. 18 f.) nicht gelingen in dieser Kina das bekannte Metrum nachzuweisen. Geht uns schon dadurch ein wichtiges textkritisches Hilfsmittel ab, so macht das Verständnis dieses Stückes an sich besondere Schwierigkeit, weil Hes. hier auf mythologische Vorstellungen zurückgreift, die uns nur halb oder gar nicht verständlich sind. Das letztere scheint gleich von **12** zu gelten. חוֹתֵם תָּכְנִית (einige Handschriften חוֹתָם) „ein einen wohlbemessenen Bau (vgl. 43 10) Besiegelnder" (Ges.-Buhl) oder ein „Siegel des Ebenmasses" oder „der Vollendung" (תַּכְלִית?) sind lauter tastende Übersetzungen. Der Gedanke an Gott, welcher der Schöpfung das Siegel der Vollendung aufgedrückt hat, trifft doch wohl Hes.'s eigene Meinung nicht: „Die Stelle ist absolut dunkel und wird ihr Licht, wenn überhaupt durch die Assyriologie empfangen" (Cornill). מָלֵא חָכְמָה fehlt in LXX und wohl mit Recht. **13** Was sich der Tyrerkönig fälschlich angemasst hat, dass er sich für ein übermenschliches Wesen hielt, das räumt ihm Hes. zunächst einfach

ein: Er hat wirklich im Gottesgarten geweilt. Dort stellt ihn sich Hes. mit dem Prachtgewande vor, das kostbare Steine bedecken (מְסֻכָתֶךָ, Baer: מְסֻכָּתֶךָ blos hier). Neun (3 × 3) werden genannt, die gleichen, welche Ex 28 17 ff. 39 10 ff. die erste, zweite und vierte Reihe der (wohl sekundären) Zwölfzahl am hohepriesterlichen Brustschild bilden. Es sind: a) אֹדֶם, ein roter Stein = Karneol (oder Rubin?); b) פִּטְדָה = Topas (sanskr. pîtā, der gelbe) vgl. Hi 28 19; c) יָהֲלֹם = Jaspis (LXX); d) תַּרְשִׁישׁ vgl. zu 1 16; e) שֹׁהַם = Onyx (Aqu. Theodot. Symm.) oder Sardonyx o. a.; f) יָשְׁפֵה käme lautlich mit unserm Jaspis überein. LXX, Josephus: Onyx; Vulg.: Beryll; g) סַפִּיר s. 1 26; h) נֹפֶךְ = Karfunkel (LXX, Josephus, Vulg.) oder Granat, vgl. 27 16; i) בָּרְקַת (sonst בָּרֶקֶת) = Smaragd (sanskr. marakata). Vgl. zu diesen Edelsteinen noch HbA s. v. Edelsteine. Ein überaus künstlicher Versuch Manchot's (JpTh XIV 472—479), aus den Buchstaben der Namen der Edelsteine die Namen der Länder, über welche Xerxes herrschte, herzustellen, darf hier füglich übergangen werden. וְזָהָב ist gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen. תֻּפִּים und נְקָבִים scheinen term. techn. der Goldschmiedekunst zu sein, ersteres vielleicht = Fassung, letzteres die Vertiefung, in welcher der Stein eingelassen ist, oder durchbohrte Arbeit (s. Smend z. St.); indessen ist eine sichere Deutung der Ausdrücke unmöglich. Zu הִבָּרַאֲךָ vgl. zu 21 35. כּוֹנָנוּ fehlt in LXX und den meisten alten Versionen. **14** Für das maskuline אַתְּ beruft man sich auf Num 11 15 Dtn 5 24; der Tyrerkönig würde, wenn die gegenwärtige Lesart richtig ist, selbst ein Kerub genannt. Aber schon Hitzig hat eine solche Auffassung mit guten Gründen widerlegt. „Was v. 15 f. vom Tyrer ausgesagt wird, ist, einem Menschen, einem König beigemessen, denkbar, einem Cherub — teils zweifelhaft, teils einfach ungereimt". Die Änderung in die Präpos. אֵת liegt um so näher, als sie LXX und Pesch. für sich hat. Mit den Worten מִמְשַׁח הַסּוֹכֵךְ ist rein nichts anzufangen; denn die beliebte Übersetzung: „ein weithin deckender Kerub" lässt sich nicht halten (vgl. Kautzsch); die Worte aber nach LXX als „tendenziösen Zusatz" einfach zu streichen (Cornill, Toy), scheint mir nicht zulässig. Da unter solchen Umständen blos eine Konjektur befriedigen kann, möchte ich mit allem Vorbehalt vorschlagen: אֵת כְּרוּבִים מֻתְקָה סוֹדֵךְ *mit Keruben pflegtest du trauten Verkehr.* סוֹד kann nach Ps 89 8 weiblich gebraucht werden, und zum Ausdruck vgl. Ps 55 15. Zuerst mochte leicht verständlicher Weise unter Einwirkung von מְסֻכָּתֶךָ (v. 13) סודך in סוכך verderben, und das mochte angesichts von Stellen wie I Reg 8 7 Ex 25 20 37 9 I Chr 28 18 bald als das einzig Mögliche erscheinen. Die Kerube spielen im Paradies einfach die Rolle von Hütern der göttlichen Wohnstätte (wie Gen 3) resp. ihrer Schätze (vgl. unsere Ausführung über die Kerubsvorstellung zu 10 20). Der von uns vermutete Ausdruck würde recht anschaulich machen, mit welcher Zuversichtlichkeit sich der Tyrerkönig einst im Paradiese bewegte. Er würde auch, was gleich das Folgende zeigt und worauf gelegentlich schon hingewiesen worden ist (vgl. Cornill 360; A. Loisy, Revue d'histoire et de littérat. relig. 1896 S. 233 ff.), nur bestätigen können, dass nämlich die Paradiesesvorstellung Hes.'s weiter gefasst ist als diejenige von Gen 3, an welches Stück er sich doch bewusst anzulehnen scheint. Anders Gunkel (Schöpfung u. Chaos 148), der hier

Spuren einer ältern Recension des Paradiesesmythus findet, die weit mythologischer sei als die in Gen 2 f. erhaltene. Zu dieser weitern Fassung gehört einerseits die Kombination des Gottesgartens mit dem mythologischen Götterberge (vgl. zu 1 4), der bei allen möglichen Völkern des Altertums von den Indiern bis zu den Germanen und wieder bei den Assyrern und Babyloniern eine Rolle spielt, und andererseits die Nennung der Feuersteine, in deren Mitte der Tyrerkönig war. Was es mit diesen Feuersteinen für eine Bewandtnis hat, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Hitzig denkt an einen feuerspeienden Berg, Ewald vergleicht die Donnerkeile (sanskr. açani oder vaǵrapâta), welche gegen die Frevler herabfahren, Smend den indischen kr̥çanu, der mit dem Blitzgeschoss bewaffnet den himmlischen Soma bewacht. Sie werden in der That nicht leuchtende Edelsteine sein (Fr. Delitzsch, Wo lag das Paradies S. 118), sondern in einer bestimmten Beziehung zum Gewitter stehen, das wir als Begleiterscheinung der Gottheit ausser aus vielen andern atl. Stellen schon aus Cap. 1 kennen (vgl. spec. 1 13 10 2 und das zuckende Schwert [des Blitzes] in Verbindung mit den Keruben Gen 3 24). Loisy (l. c. 237) weist darauf hin, dass der Ort, der vom Blitzstrahl getroffen ist, als geheiligt gilt, so dass sie an der göttlichen Wohnstätte umherliegen dürften (vielleicht als Umschliessungsmauer), um jede Profanation von ihr fernzuhalten. In וּנְתַתִּיךָ ist die Kopula zu streichen (LXX). הָיִיתָ und הִתְהַלָּכְתָּ sind gegen Accente und Versteilung je mit dem Folgenden zu verbinden. **15** Da von einem Sündenfall der Kerube nichts bekannt ist und die Annahme eines solchen durch ihre Rolle als Paradieseswächter geradezu ausgeschlossen wird, wäre es in höchstem Grade ungeschickt, wenn der Tyrerkönig mit einem Kerub verglichen worden wäre, und so bestätigt dieser Vers unsere Änderung von v. 14. Der Tyrerkönig nimmt vielmehr die Stellung des Menschen ein, der von Gott ins Paradies gesetzt worden ist (vgl. נְתַתִּיךָ, v. 14 mit וַיָּשֶׂם Gen 2 8 und וַיַּנִּחֵהוּ Gen 2 15). Wie jener strauchelt er und wird **16** aus dem Gottesgarten vertrieben. Gerade hier leuchtet wieder ein, dass nicht der Kerub vertrieben wird — wehe sonst dem Gottesgarten! denn der Kerub ist sein Hüter —; im Gegenteil, als Hüter über den Garten vertreiben die Keruben die, welche sich durch Sünde unwürdig machen, fernerhin darin zu wohnen, und das ohne Unterschied der Person. Nach v. 14 müssen wir hier lesen: וְאִבְּדְךָ כְּרוּבֵי סוֹכֶךָ *und es verstossen dich die Kerube, mit denen du verkehrt.* Treffend wird diese Verstossung durch das Verbum חָלַל Pi. bezeichnet: aus der Sphäre des Heiligen in das Gebiet des Profanen verrücken (LXX: תְּחַלֵּל, Cornill). Charakteristisch ist für Hes., dass den Tyrerkönig sein vieler Handel zu Fall bringt. Hes. ist dem Handel nicht gewogen; er ist eben überhaupt nicht kulturfreundlich. Je mehr äusserer Glanz (יִפְעָה v. 7 17), um so weniger wahre Weisheit. St. מָלוּ (= מָלְאוּ mit תּוֹכְךָ als Subjekt?) l. mit LXX: מָלֵאתָ (Cornill). **17** רָאֲוָה, angeblich eine infinit. Nominalbildung ist vielleicht Schreibfehler für רְאוֹת (Stade Gr. § 192 a Anm.); רָאָה בְּ = seine Lust sehen an; das ist die echt antike Auffassung. Man verlangt im Grunde nach Rache, nicht nach Vergebung. **18** Bei den entweihten Heiligtümern möchte man am Ehesten an den מוֹשַׁב אֱלֹהִים (v. 2) denken, den der Tyrerkönig bewohnt, aber dessen er sich nicht würdig erwiesen hat.

Cornill liest קָדְשְׁךָ, „deine Heiligkeit", der „status integritatis". In v. 18[b] ist es beliebt, eine Anspielung auf den sich selbst verbrennenden Phönix zu finden, der öfter mit dem Greifen (= Kerub) zusammen geworfen wurde (Vatke, Smend). Es tritt aber hier wohl eher der Gedanke an die Stadt, die eingeäschert wird, wieder hervor (Davidson). Dafür spricht auch **19**, s. 27 36.

6. Das Orakel gegen Sidon 28 20—26.

Wodurch Sidon das Gericht besonders verdient hat, wird nicht gesagt. Nach 27 8 scheint es damals übrigens nicht einmal seine volle Selbständigkeit besessen zu haben. Auch ist der Inhalt der Drohung so allgemein gehalten, dass die oft geäusserte Vermutung nicht unbegründet erscheint, Hes. habe Sidon blos genannt, um die Siebenzahl der feindlichen Völker vollzumachen.

In **22** f. hat LXX durchgehend und wohl mit Recht die zweite Person st. der dritten gelesen: וְיָדַעַתְּ, בָּךְ u. s. w. Seiner absoluten Macht Anerkennung zu verschaffen, das heisst für Jahwe im Wesentlichen: sich als heilig erweisen. Darum äussert sich seine Heiligkeit namentlich in Strafgerichten. וְנִפְלַל ist wohl nur Schreibfehler für וְנָפַל, indem dem Schreiber schon חָלָל im Sinne lag. **24—26** Die Bedeutung dieser Verse, die recht eigentlich der Schlüssel zum Verständnis von Cap. 25—32 genannt werden können, haben wir schon in den allg. Vorbemerkungen zu Cap. 25—32 hervorgehoben: Die Demütigung derer, die Israel bisher *ein quälender Dorn* (vgl. zu 2 6) *und ein schmerzender Stachel* waren, ist Hes. die notwendige Garantie für ein sicheres Wohnen in der Zukunft. Das „sich Heiligen Jahwes" wird für Israel eben so freundlich gewendet, wie für seine Nachbarn feindlich (v. 22): darin verrät sich wieder Hes.'s Partikularismus: Jahwe und Israel sind im Grunde untrennbar mit einander verbunden; vgl. die allg. Bem. zu 36 16–38 und zu Cap. 38 f. Der *Knecht Jakob* (vgl. 37 25) wird besonders in Dtjes. genannt. Zu v. 26 vgl. zu 38 11.

7. Die Orakel gegen Ägypten Cap. 29—32.

Auch diese Orakel fallen unter den in den allgemeinen Bemerkungen zu Cap. 25—32 hervorgehobenen Gesichtspunkt. Wir haben dort Ägypten „nur in etwas weiterm Sinne" Israels Nachbarn genannt. Dass dies richtig ist, geht schon aus der Bestimmung der künftigen Südgrenze des palästinensischen Landes hervor. Als solche erscheint nämlich der bekannte Bach (sc. Ägyptens 47 19 48 28). Thatsächlich ist Ägypten in Hes.'s Augen nicht weniger als Israels kleinere unmittelbare Nachbarn „ein quälender Dorn und schmerzender Stachel" (s. zu 28 24–26; vgl. Cap. 16 20 23). Es hat nämlich Israel immer und immer wieder zum Vertrauen auf seine Hilfe verführt (vgl. noch Jer 42 ff. Thr 4 17), während doch nur bei Jahwe die Macht zu helfen steht. Es hat denn auch das ihm entgegengebrachte Vertrauen schändlich betrogen (29 6 7). Hes. urteilt ähnlich wie einst Jes. (Jes 30 1–5 31 1–3). Aber trotz dieser seiner Nichtigkeit hat sich Ägypten in prahlerischer Vermessenheit überhoben (29 3 9) ähnlich Tyrus, nur dass sein Ziel nicht auf Vollendung seiner Handelsgrösse, sondern auf Weltherrschaft hinausging. Und das ist seine Hauptschuld, für die es zu büssen hat. Mit diesem Anspruche muss es elend unterliegen, um zur Erkenntnis zu gelangen, dass die Macht einem Grössern gehört. Die Unterabteilungen ergeben sich von selbst; sie sind, da 29 17–21 eine Sonderstellung einnimmt, chronologisch geordnet und versetzen uns vom siebenten Monat vor Jerusalems Zerstörung bis etwas über 1 1/2 Jahr nach derselben.

a) Ägyptens und Pharaos Untergang 29 1–16.

α) Pharao, das Krokodil, das Jahwe umkommen lässt v. 1–7.

1 Die abweichende Datierung der LXX (ἐν τῷ ἔτει τῷ δωδεκάτῳ) verdient

schon darum nicht den Vorzug vor der massorethischen, weil sie sich als absichtliche Änderung begreift, damit der chronologische Fortschritt (vgl. 26 1) nicht gestört werde. Versetzt werden wir c. in den Januar 587. **2** Der Pharao ist Pharao Hophra (588—570), der Apries der Griechen (vgl. 17 17). **3** Das Kolorit seiner Schilderung entnimmt Hes. dem Lande Pharaos; er vergleicht ihn mit dem grossen Wasserungeheuer (תַּנִּים verschrieben aus תַּנִּין, ebenso 32 2) im Nil, d. h. dem Krokodil. Rosenmüller weist darauf hin, dass den Alten überhaupt das Krokodil Emblem des Ägypterreiches gewesen sei und es z. B. Augustus unter diesem Bilde auf Denkmünzen dargestellt habe, dass ferner die Araber umgekehrt das Krokodil فرعون = Pharao nannten. Dagegen vermag Gunkels Deutung des תַּנִּין auf den babylonischen Meerdrachen Tiâmat schwerlich aufzukommen (Schöpfung u. Chaos 71 ff.). Der Plural יְאֹרִים geht auf die Mehrheit der Nilarme und Nilkanäle (vgl. z. B. Ex 8 1 Jes 7 18). St. עֲשִׂיתִנִי l. nach v. 9 עֲשִׂיתִי und vgl. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 117f. Gunkel (l. c. 73 f.) meint, „ich habe sie (die Ströme) gemacht" passe nicht in den Mund des Krokodiles; es könne vielleicht Herr aber nicht Schöpfer des Nils sein. Unpassend ist diese Rede allerdings, aber nicht unpassender als jede Selbstüberhebung, in der sich das Geschöpf wider seinen Schöpfer berühmt (vgl. Jes 29 16 45 9). Man darf aber gerade hier daran denken, dass ein Ägypterkönig angesichts des ausgebildeten ägyptischen Kanalsystems noch mit einem gewissen Scheine der Berechtigung sagen kann, er habe den Nil „gemacht". Nicht ungeschickt erinnert Hitzig an das Wort der Holländer: „Die Erde hat Gott geschaffen, Holland aber wir!" **4** Gott macht es nun auch mit Pharao, wie man es mit Krokodilen zu machen pflegt. Wenigstens erzählt Herodot (II, 70) davon, dass sie mit Haken gefangen wurden (l. Ḳerē חַחִים). Wie Krokodile oft dargestellt werden mit kleinern Tieren auf ihrem Rücken, so lässt Gott hier die Fische des Nils an seinen Schuppen kleben: die Fische sind natürlich Bild der übrigen Ägypter resp. der ägyptischen Krieger, welche das Schicksal ihres Königs teilen. **5** Geschickt wird die Schilderung dahin weitergeführt, dass Krokodil und Fische auf den trockenen Wüstenboden geworfen werden, wo sie verwesen müssen: das ist natürlich Bild dafür, dass Pharao und seine Krieger auf offenem Felde fallen und kein ehrliches Begräbnis finden sollen. Für תִּקָּבֵץ dürfte nach Targ. (vielleicht LXX) תִּקָּבֵר zu lesen sein (vgl. Jer 8 2 25 33). Ob darum aber Hes. die ägyptische Sitte, auch Krokodile einzubalsamiren, gekannt habe (Cornill), bleibt immerhin fraglich. Eine Änderung in תִּקָּבֵץ liesse sich neben dem synonymen תֵּאָסֵף sehr leicht verstehen. **6** Als Ägyptens oder Pharaos (fast alle alten Versionen: הֱיוֹתְךָ) Schuld erscheint die Unzuverlässigkeit. Dafür war Ägypten geradezu berüchtigt. Vgl. die beiden Stellen, die Hävernick dazu anführt, Curtius IV, 1 29: Aegyptii, vana gens et novandis quam gerendis aptior rebus; Hirtius de bello Alexand. 24 1: Caesar etsi fallacem gentem, semperque alia cogitantem alia simulantem bene cognitam habebat. Hes.'s Bild vom Rohrstab trägt wieder ägyptisches Lokalkolorit an sich. Die gleiche Verwendung dieses Bildes in II Reg 18 21 = Jes 36 6 halte ich für sekundär. In **7** ist st. בַּכַּפְךָ mit Ḳerē בַּכַּף oder noch richtiger nach LXX, Pesch.: בְּכַפָּם zu lesen, st. כָּתֵף: כַּף (LXX,

Pesch.), st. וְהַעֲמַדְתָּ: וְהִמְעַדְתָּ (Pesch.): *du bringst ihnen alle Hüften zum Wanken* (Ps 69 24). Mit diesem Vorwurf sucht Hes. vielleicht auf eine konkrete Situation einzuwirken. Das Nahen eines ägyptischen Heeres zur Entsetzung von Jerusalem (vgl. zu 30 20) mochte selbst im Kreise der Exulanten manche falsche Hoffnungen erwecken. Möglich, dass solchen Hes. direkt entgegenzuarbeiten gedachte. Seine Worte würden dann auf dasselbe Ziel hinausgehen, das Jeremia in offener Rede verfolgt (37 6–10).

β) Ägyptenlands Verwüstung und Entvölkerung v. 8–12. **9** ist nach LXX אָמַרְךָ zu lesen. **10** Zu punktieren ist natürlich חֶרֶב und weiterhin וְשַׁמָּמָה (Cornill). Als beide äusserste Grenzpunkte werden genannt Migdol und Syene; jenes, an der Nordostgrenze Ägyptens, ist wahrscheinlich das heutige Tell es-Samût östlich von Kanṭara (Ebers, durch Gosen[2] 522 f.); dieses (l. סְוֵנָה oder סְוֵנָה mit ה locat.) in den Inschriften Sun, heute Assuân, liegt dagegen im äussersten Süden; nicht unweit davon ging die Grenze von Äthiopien (= כּוּשׁ) vorbei. Vgl. Strabo 118: μέχρι Συήνης καὶ τῶν Αἰθιοπικῶν ὅρων. **11** Vierzig Jahre dauert Ägyptens Verödung; diese Zahlangabe stimmt mit derjenigen der Dauer des Exils von Juda überein und ist wie jene (s. zu 4 6) zu beurteilen. Die Katastrophe tritt also ein mit dem Verschwinden der gegenwärtigen Generation, der Generation Nebukadrezars einerseits, der Generation Pharao Hophras andererseits. Aber nicht blos die Dauer der Strafe entspricht derjenigen Judas, sondern selbst ihre Art **12**, ein Zeichen, wie schwer die Exulanten darunter litten, dass sie selbst dem Feinde nichts Schlimmeres anzudrohen wussten!

γ) Die relative Wiederherstellung v. 13–16. Eine Stadt wie Tyrus mag man sich wohl auf immer wegdenken; bei einem ganzen Lande, zumal Ägypten ist dies nicht möglich. Genug, wenn es nur in Zukunft für Israel unschädlich ist! Dazu muss es als Weltmacht gebrochen sein; dagegen mag es als *geringes Königreich* **14** f. weiter vegetieren. Gerade diese Verkündigung bestätigt unsere ganze Auffassung von Hes.'s Drohweissagungen wider die fremden Völker unter dem Gesichtspunkte der conditio sine qua non für die Heilsverheissung an Israel. Es kommt Hes. blos darauf an, dass die Garantieen für ein sicheres und ungestörtes Wohnen Israels im Lande der Zukunft geschaffen werden (vgl. noch v. 16). Dazu gehört mit, dass die Ägypter sich auch auf ihr Stammland südwärts zurückziehen sollen. Pathros (auf Keilinschriften Paturisi, vgl. den Nomos Phaturites Plinius V, 9) ist nämlich Oberägypten, die Thebais. Dass dies *das Land ihres Ursprunges* (vgl. 16 3) war, war übrigens einheimische Überlieferung und ist auch durch griechische Schriftsteller auf uns gekommen. (Herodot II 4 15 vgl. Diodor I 50 III 3). Zu שׁוּב אֶת שְׁבוּת s. zu 16 53. עַל (v. 14) = אֶל. מִן verstehen wir in komparativem Sinne. Zeigt v. 15 recht deutlich, dass Hes. überhaupt kein Freund der Politik ist, so lehrt erst recht **16**, dass er in der bisherigen fremdenfreundlichen Politik Judas einen Krebsschaden des Volkes sieht. Merkwürdig ist der Ausdruck, dass Ägypten bei Gott ein Einkläger der Schuld Israels war (= מַזְכִּיר עָוֹן s. zu 21 28). Es war es wohl, indem Gott aus dem Vertrauen, das Ägypten seitens Israels genoss, die ganze Gottlosigkeit des Volkes ermessen konnte, welches ihm, in-

dem es sich auf Ägypten verliess, so viel von seiner eigenen Ehre vorenthielt. Und das ist in Hes.'s Augen eine Kapitalschuld. Denn Gott der einzig Mächtige, der allein Vertrauen und Ehre verdient, — ihn zur Anerkennung zu bringen, ist das Ziel, dem alles Geschehen zustreben muss. Subjekt zu וְיָדְעוּ dürften die Ägypter sein, um so eher als st. יִהְיֶה nach LXX, Pesch., Targ., Vulg. יִהְיוּ zu lesen sein wird; von einer positiven Bekehrung Ägyptens liegt aber nichts in diesen Worten.

b) **Ein Nachtrag 29 17–21.**

Einen Nachtrag nennen wir das folgende kleine Stück. Als solchen giebt es sich nämlich schon durch sein Datum, das uns zwei Jahre unter das letzte der sonstigen Daten des Buches Hes.'s versetzt (s. 40 1). Und wahrscheinlich hatte er damals sein Buch schon der Öffentlichkeit übergeben; denn der Inhalt der folgenden Verse erweist sich als eine Korrektur früherer Weissagungen. Cap. 26 ff. hatte Hes., über Tyrus prophezeiend, als Ausgang ihrer Belagerung durch Nebukadrezar die Eroberung und völlige Vernichtung der Stadt verkündet. Ist diese Verkündigung eingetroffen? Was wir aus ausserbiblischen Berichten erfahren, ist lediglich, dass Nebukadrezar Tyrus 13 Jahre belagert habe (Josephus Ant. X 11 1 nach Philostratus; c. Ap. I 21 nach anonymen phönizischen Quellen). Diese Angabe ist gänzlich unverdächtig, und ihre 13 Jahre haben zwischen Hes.'s beiden Daten 26 1 und 29 17 bequem Platz; nur das Detail, dass die Belagerung von Tyrus im siebenten Jahre Nebukadrezars ihren Anfang genommen habe (c. Ap. I 21), bedarf der Berichtigung. In keiner Weise aber belehren uns die genannten Berichte über den Ausgang dieser Belagerung. Das lässt denn der Vermutung freien Raum. Hengstenberg und Hävernick gingen noch so weit, eine siegreiche Eroberung von Tyrus anzunehmen; sie finden heutzutage aber nicht leicht jemanden, der ihnen darin nachfolgte. Ewald hat, des Hieronymus Meinung wieder aufnehmend, die gleiche Ansicht dahin modifiziert, die Sieger hätten nur eine leere Stadt gefunden, da die Tyrier ihre Schätze über das Meer gerettet hätten. Des grössten Beifalles erfreut sich gegenwärtig die schon durch ältere Gelehrte wie Scaliger und Hugo Grotius vertretene und namentlich wieder durch Movers (die Phönizier II 1 Cap. 11) verfochtene Annahme, dass Tyrus auf mehr oder minder günstige Bedingungen hin, durch die ihm wenigstens die Plünderung erspart blieb, kapituliert habe. Movers' Argumente hat endlich Smend (186 f.) sämtlich zurückgewiesen, um selber zum Schlusse zu gelangen, dass Nebukadrezar wohl unverrichteter Sache von Tyrus habe abziehen müssen (185). Seine eigene Argumentation wüsste ich nicht anzufechten; nur lässt sich ihm entgegenhalten, was gelegentlich schon Frühere ausgesprochen haben, dass die Erinnerung an einen so unrühmlichen Rückzug des grossen Eroberers in gegnerischen Quellen schwerlich hätte ganz verschwiegen bleiben können. Unter solchen Umständen haben wir nur das Eingeständnis übrig, dass wir über den Ausgang der Belagerung von Tyrus nichts ausmachen können, als wozu uns Hes 29 17–21 berechtigt, dass er nämlich in keiner Weise den Anstrengungen Nebukadrezars entsprochen habe (vgl. noch Justinus XVIII, 3; Strabo XV, 1 6); dabei mag immerhin, was schon das baldige Wiederaufstreben Sidons beweist, die dreizehnjährige Belagerung von Tyrus eine nachhaltige Schwächung der Stadt zur Folge gehabt haben. Für seinen Mangel an Erfolg soll Nebukadrezar mit Ägypten entschädigt werden, und dieser Ersatz rechtfertigt den Einschub unseres Stückes an dieser Stelle. Ausserordentlich bemerkenswert ist dieses Stück für die Freiheit, mit der Hes. mit seinen eigenen Weissagungen umgeht. Die völlige Vernichtung von Tyrus hat er des Bestimmtesten als Gotteswort gegeben. Trotzdem scheut er sich keineswegs einzugestehen, dass sie nicht eingetroffen ist. „Wenn auch die israel. Propheten Jahwe sprechend einführen, so sind sie sich des subjektiven Charakters ihrer Prophezeiungen doch bewusst gewesen" (Kuenen, hist.-krit. Einl. II § 62 5 S. 281). Es hätten sich manche christliche Theologen daraus eine Lehre ziehen können, die Hes. mehr beim Worte nehmen möchten als er selber thut.

17 Der erste Monat des zwölften Jahres ist der April 571. **18** Die

grosse Arbeit, welche Nebukadrezar (zum Namen s. zu 26 7) sein Heer hat verrichten lassen, bestand jedenfalls vor Allem darin, dass der Meerarm zwischen dem Lande und Inseltyrus ausgefüllt werden sollte (vgl. zu 26 10). Dazu musste selbstverständlich sehr viel Material herbeigeschafft werden, und das erklärt die Wahl der Ausdrücke; vom vielen Tragen auf Haupt und Schultern wird nämlich *jeglicher Kopf kahl und jegliche Schulter abgeschunden.* Und dabei ging die Belagerung für das Heer erfolglos aus, indem es, wie es scheint, zu keiner Plünderung kam. **19** Die beiden Worte וְנָשָׂא הֲמֹנָהּ fehlen in LXX (B); wenn ursprünglich, so geht הָמוֹן hier nicht auf Personen, sondern auf Sachen: *Reichtum* (wie z. B. Ps 37 16 Koh 5 9). **20** Es ist interessant zu beobachten, wie etwas von Hes.'s Vergeltungstheorie hier nachwirkt: Die kämpfenden Chaldäer sollen sich nicht ohne einen bestimmten „Lohn" abmühen, und wenn sie ihn an dem einen Orte nicht erhalten, so ist es Jahwe ihnen schuldig, ihn anderswo auszubezahlen. Man beachte, wie stark hier Hes. betont, dass die Chaldäer Jahwes Werkzeuge sind. Grammatisch nicht einfach zu konstruieren sind die Worte: אֲשֶׁר עָשׂוּ לִי. Da sie in LXX, Pesch., der koptischen und der arabischen Übersetzung fehlen, vermutet Cornill in ihnen vielleicht mit Recht eine Dublette zu אֲשֶׁר עָבַד בָּהּ, die an falscher Stelle in den Text geriet. **21** enthält, so viel wir sehen, das letzte Wort aus der Feder unseres Propheten, und wir nehmen es gerne als sein Testament in Anspruch, da es in wundervoller Weise die Hoffnung auf Zukunft zum Ausdruck bringt für Israel wie für seine eigene Person. Dem Hause Israel lässt „an jenem Tage", d. h. wenn Ägypten Nebukadrezar zur Beute fällt, Jahwe das Horn wachsen d. h. seine Macht sich wieder erheben (vgl. I Sam 2 1 Jer 48 25). Der Ausdruck ist ganz allgemein, und eine Beziehung auf den Messias wäre zu speziell (so z. B. auch v. Orelli). Hes.'s Erwartung hat sich gegen früher in etwas geändert; denn nach seiner frühern Darstellung (s. zu v. 11) erhebt sich Israel gleichzeitig nicht mit Ägyptens Sturz, sondern mit seiner Wiederherstellung. Das ist ein starkes Zeichen für die Kraft von Hes.'s Zukunftserwartung. Mit zunehmenden Jahren schiebt er ihre Erfüllung nicht hinaus, sondern rückt sie sich im Gegenteil näher. Für sich selbst erwartet er auf „jenen Tag", dass er den Mund wieder aufthun dürfe. Er hat es, wie wir wissen, nicht immer thun dürfen, und, wie wir aus dieser Stelle lernen, selbst nach dem Falle Jerusalems wieder eine Zeitlang nicht; es ist also auch die Weissagung 24 27, die er für sich selbst von Gott empfangen hat, nicht in Erfüllung gegangen. Offenbar hat er wegen des Nichteintreffens seines Orakels gegen Tyrus wieder schweigen müssen — ein neuer Beweis übrigens, wie weit der Ausgang von Tyrus' Belagerung sich von seiner Erwartung entfernt haben muss. Der Kanon, nach welchem die Leute sich in praxi richteten, und zu dem sich Hes. gelegentlich (vgl. zu 2 5) in thesi selbst bekannt hat, ist eben der deuteronomische, dass man am Eintreffen der Weissagung den rechten Propheten vom falschen unterscheide. Aber trotz seines eingestandenen Irrtums ist sich Hes. bewusst, dass er als Prophet Gottes das letzte Wort behalten wird und dass er es ungehemmt wird aussprechen dürfen; denn er ist der zuversichtlichen Erwartung, dass er die grosse Wendung der Dinge noch persönlich erleben werde.

Das Stück 29 17–21 fordert seinerseits zur Untersuchung der Frage auf, ob denn die Weissagung von dem Nebukadrezar in Aussicht gestellten Ersatz in Erfüllung gegangen sei, d. h. ob Nebukadrezar Ägypten wirklich erobert habe. Dass er es thun werde, ist nicht erst nach der Belagerung von Tyrus Hes.'s Erwartung gewesen, sondern durchzieht gleichmässig sein ganzes Orakel gegen Ägypten, und ein Gleiches war Jeremias Erwartung (43 8–13 44 12–14 27–30 46 13–26.). Jedenfalls ist uns mit Hes 29 17 ein terminus gegeben, vor dem diese Eroberung nicht stattgefunden haben kann. Wenn daher Josephus (Ant. X 9 7) berichtet, dass Nebukadrezar nach der Bekämpfung der Ammoniter und der Moabiter im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, d. h. im 23. seiner Regierung, einen Einfall in Ägypten gemacht, den damaligen König getötet und einen andern eingesetzt habe, so ist mindestens seine Datierung von vorn herein falsch. Als falsch erweist sich aber auch, verglichen mit den Berichten der griechischen Historiker (Herodot und Diodor), die Nachricht von der Tötung des Ägypterkönigs (Hophra) und der Einsetzung seines Nachfolgers (Amasis). Was nun aber eine Eroberung des Landes betrifft, so wurde hingewiesen: 1) auf eine angebliche Aussage des Berossus (bei Josephus c. Ap. I 19), dass „der Babylonier“ Ägypten neben Syrien, Phönicien und Arabien eingenommen habe; 2) auf Megasthenes (bei Strabo XV, 1 6; Josephus c. Ap. I 20), welcher von Zügen Nebukadrezars bis Lybien und Iberien spricht, worin er selbst Herkules übertroffen habe; 3) auf eine Notiz des Syncellus (Chronogr. I 453), dass die Chaldäer nur aus Furcht vor einem Erdbeben Ägypten (πολιορκοῦντες αὐτήν) verlassen hätten. Andrerseits suchte man die Unglaubwürdigkeit dieser vermeintlichen Quellen nachzuweisen und berief sich: 1) auf das Schweigen Herodots (II 161 f) und Diodors (I 68); 2) darauf, dasss Josephus, wo er von Unterjochungen Ägyptens spricht (c. Ap. II 11), eine solche durch Nebukadrezar mit keinem Worte erwähnt; 3) darauf, dass er für seine Aussage Ant. X. 9 7 keine Quelle angebe, sondern darin blos prophetische Weissagungen in Geschichte umzusetzen scheine.

Ist man auf Grund dieses Quellenbestandes früher z. T. so weit gegangen (z. B. Hitzig 230 ff), einen Zug Nebukadrezars gegen Ägypten einfach zu leugnen, so mahnen gegenwärtig inschriftliche Funde zu grösserer Zurückhaltung im Urteil. Zwar dürfte die hieroglyphische sogen. Nes-Ḥorinschrift mit Nebukadrezar nichts zu thun haben. Sie berichtet, dass unter der Regierung des Apries ein Heer von Amu (Syriern), Asiaten und andern nördlichen Völkern, „Elende“, ganz Ägypten überflutet habe und bis zum ersten Katarakt vorgedrungen sei, hier aber von dem Statthalter und dem König selbst vertrieben worden sei (vgl. Wiedemann in der Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1878, 2 ff. 87 ff.; dagegen Maspéro und Brugsch ebenda 1884, 87 ff. 93 ff.). Dagegen will man aus einem freilich arg verstümmelten babylonischen Annalenfragment herausgelesen haben, dass Nebukadrezar in seinem 37. Jahre gegen das Land Miṣir gezogen sei zum Krieg gegen seinen König, von dessen Namen nur der Schluss asu entziffert werden kann (Schrader keilinschriftl. Biblioth. III 2 S. 140 f.). In asu meint man Amasis zu erkennen, der noch eine Zeitlang (570—564) mit seinem Vorgänger Hophra gemeinsam regiert haben soll, welche Annahme Wiedemanns (Äg. Gesch. 641) jedoch nur dem Wunsche entsprungen sein dürfte, dieses Annalenfragment mit der Nes-Ḥorinschrift in Einklang zu bringen. Stattgefunden hätte dieser Zug 568, und dass Nebukadrezar darin Sieger war, würde schon durch den Umstand erwiesen, dass er selber über diesen Zug berichtet. Da nun die Deutung von Miṣir auf Ägypten zwar sehr wahrscheinlich, aber die Lesung des Namens des Königs höchst zweifelhaft bleibt, so wird durch den gegenwärtigen inschriftlichen Befund nicht mehr als die Wahrscheinlichkeit eines Zuges Nebukadrezars gegen Ägypten erwiesen. Möglich, dass durch künftige Funde diese Wahrscheinlichkeit einmal zur Gewissheit erhoben wird. „Erfüllt“ wären aber auch in diesem Falle Hes.'s und Jeremias Weissagungen nur in sehr bedingter Weise; denn von einer Zerstörung Ägyptens, wie sie ihnen vorschwebte, wäre auch dann keine Rede. Thatsächlich sah das Reich unter Amasis gute Tage (Herodot II 172. 177.). Ganz verunglückt ist offenbar der Versuch Tieles, Hes 29 17–30 19 als eine auf Grund von Nebukadrezars Kriegszug überarbeitete Prophetie als geschichtliche Quelle verwerten zu wollen. Zur Frage vgl. Hävernick 496—502. Smend 233 f. Tiele babyl.-assyr. Gesch. II 433—441. Kuenen, hist.-krit. Einl. II 282—284 Skinner 279—283.

c) **Fortsetzung von 29 1–16: 30 1–19.**

Dass 30 1–19 die Fortsetzung von 29 1–16 bildet und nicht mit 29 17–21 zusammenzunehmen ist, wie z. B. Hitzig möchte, ergiebt sich sowohl aus der innern Zusammengehörigkeit beider Stücke als auch aus dem deutlichen Abschluss der Worte 29 21. Es ist auch viel eher anzunehmen, dass Hes. ein verhältnismässig so langes Stück wie 29 17–30 19 am Schlusse der Orakel gegen die fremden Völker eingeschaltet haben würde statt inmitten der chronologisch geordneten Aussprüche, wo ein nur kurzer Nachtrag ohne Schwierigkeit seinen Platz finden mochte. Ist diese Annahme richtig, so fällt die Abfassungszeit des Folgenden mit unter das Datum von 29 1. Viermal hebt die Rede mit einem: „So spricht Jahwe" an v. 2 5 (doch s. Cornill z. St.) 10 13.

α) Allgemeine Ankündigung des kommenden Strafgerichts v. 1–12. 3 Die Vorstellung vom Tage Jahwes hat bekanntlich durch Amos (5 18) ihre entscheidende Umprägung erhalten: es ist der Gerichtstag geworden über Israel im Gegensatz zur Meinung des verblendeten Volkes, er werde blos über die Heiden ergehen. Hier liegt der Hauptaccent wieder darauf, dass Gott mit den Heiden, nicht blos Ägyptern, aufräumt (עֵת im eschatologischen Sinne = die Zeit der Abrechnung); das ist Hes. unerlässliche Bedingung für ein ungestörtes Wohnen des heiligen Volkes der Zukunft. So lenkt er unvermerklich aus dem prophetischen Universalismus zum Partikularismus des späteren Judentums über. 4 Ägyptens Sturz zieht die Nachbarn, speziell die Äthiopier, wohl vor Allem in Mitleidenschaft, weil sie zu seinem Heer starke Contingente geliefert haben. Beachte das Wortspiel zwischen חָלָל und חַלְחָלָה. Zu וְלָקְחוּ הֲמוֹנָהּ, das in LXX (B) wieder fehlt, s. zu 29 19. Die Schlussworte stellen Ägyptens Sturz unter dem Bilde eines einfallenden Gebäudes dar. 5 An die Äthiopier (LXX: Πέρσαι vgl. 27 10 38 5) reihen sich Ägyptens weitere Nachbarn und Hülfsvölker. Zu Put und Lud s. zu 27 10. In הָעֶרֶב (Bär: הָעֵרֶב wie Ex 12 38 Neh 13 3: Volksgemisch) vermutet man auch einen Ländernamen, weshalb Cornill nach Aqu. Symm. Pesch. עֲרָב *Arabien* liest. כּוּב ist höchstwahrscheinlich Schreibfehler für לוּב = *Lybier* (LXX in anderer Reihenfolge). Früher dachte man auch etwa an נוּב = Nubier. Endlich fragt sich, was unter dem „Bundesland" zu verstehen sei. Da es sich um ein einzelnes zu handeln scheint, möchte man auch hier am Liebsten ein Appellativum erwarten. LXX nachgehend (καὶ οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης μου) schlägt Cornill vor: וּבְנֵי הַכְּרֵתִי *und die Söhne Krethis,* und diesen Text bietet auch die jüngere Rezension der äthiopischen Übersetzung als Dublette. Die Einschaltung von אֶרֶץ im massor. Text wurde notwendig, sobald כְּרֵתִי in בְּרִית verdorben war. Übrigens scheint es, dass nach LXX zuerst die vier einzelnen Volksnamen zusammenzunehmen sind, worauf die beiden Wortpaare folgen. 6 Da Ägyptens Stützen durchs Schwert fallen sollen, denkt man bei den Stützen am Ehesten an Heere. Zu מִמִּגְדֹּל סְוֵנֵה s. zu 29 10. 7 scheint נָשַׁמּוּ st. נָשַׁמָּה (LXX) aus Gleichmacherei mit dem Vorhergehenden entstanden zu sein. Man erwartet auch וְעָרֶיהָ (Hitzig, Cornill). 9 Von der Unglücksstätte Ägypten gehen Boten aus, welche die Schreckenskunde auch nach Äthiopien tragen. מִלְּפָנַי würde die Vorstellung erwecken, dass Jahwe zur Vollstreckung des Gerichtes persönlich nach Ägypten gekommen sei; aber die Bezeugung des Wortes in den alten Versionen ist mangelhaft. Auffällig ist, dass die Boten auf Schiffen ausgehen; sie müssten stromaufwärts fahren, was ihre Reise nicht

beschleunigen würde! Dass die Kuschiten ihre Boten auf Schiffen entsenden (Jes 18 2), ist dagegen wohl verständlich. St. בַּצִּים lesen wir daher mit Cornill אָצִים *Eilboten* (vgl. εσσειμ im cod. Marchalianus und σπεύδοντες der LXX, Pesch. etc.). Höchst fraglich ist die Verbindung von כּוּשׁ בֶּטַח, wo man wohl von „zuständlicher Unterordnung" spricht vgl. Ewald Gramm. § 287 c. בֶּטַח fehlt in LXX. St. כְּיוֹם l. nach LXX und hebr. Handschriften: בְּיוֹם. **10** הָמוֹן, hier anders als v. 4 und 29 19: *Getümmel* (sc. der Menschen). **11** Zu עָרִיצֵי גוֹיִם vgl. 28 7 7 21 f. **12** Man muss sich erinnern, was gerade für Ägypten die Ströme spec. der Nil bedeuteten, um die erste Drohung zu verstehen.

β) Das Strafgericht über die einzelnen Orte v. 13–19. **13** Zuerst kommt Memphis (נֹף) an die Reihe, die grösste Stadt von Unterägypten, etwas südlich vom heutigen Kairo. Da es als Hauptsitz des Ptahdienstes und der Verehrung des schwarzen Apis berühmt war (vgl. noch Hieronymus: usque hodie metropolis est superstitionis Aegyptiae), so scheint es durchaus angemessen, dass hier von der Vernichtung seiner Götter die Rede ist. Neben ihnen wäre der König genannt unter der Bezeichnung נָשִׂיא (vgl. zu 7 27). Andererseits weist nun aber Cornill darauf hin: 1) dass וְהַאֲבַדְתִּי גִלּוּלִים in LXX fehle; 2) dass אֱלִילִים bei Hes. sonst nicht vorkomme und LXX mit ihrem μεγιστᾶνας: אֵילִים gelesen habe; 3) dass LXX den Plural נְשִׂיאִים vor sich gehabt habe. Indem er daher LXX folgt, gewinnt er den wohlgebauten Satz mit den beiden parallelen Gliedern: *Ich tilge aus Herren von Memphis und Fürsten von Ägyptenland, dass sie nicht mehr sind* (וְלֹא יִהְיוּ). Die יִרְאָה, die Jahwe in Ägypten verbreitet, ist Furcht im Sinne von Schrecken vor ihm, nicht etwa so viel als Gottesfürchtigkeit. Von einer Bekehrung ist hier nicht die Rede. **14–18** nennen eine Anzahl von Städten in der wunderlichsten Reihenfolge; aber das darf uns nicht irre machen. Hes. entwickelt zwar reiche Kenntnisse auch geographischer Art, aber wir dürfen an das geographische Wissen eines antiken Menschen nicht Massstäbe von heutzutage anlegen. Zu Pathros s. zu 29 14. צֹעַן = Tanis (jetzt Ṣân) am Ostufer des zweitöstlichsten Nilarmes, der nach ihr der tanitische heisst. נֹא = Theben, die Hauptstadt Oberägyptens und eine der grössten Städte des Altertums, bei den Griechen Διόσπολις. סִין = Pelusium die strategisch ausserordentlich wichtige Grenzstadt im Osten Ägyptens, heute vom Meere überflutet. Die zweimalige Nennung von נֹא ist vermutlich unrichtig. Wir lesen mit LXX: נֹף. Damit verzichten wir freilich auf das Wortspiel, das in הֲמוֹן נֹא und נֹא אָמוֹן (Na 3 8) liegen soll. **16** Zum Inf. abs. חוּל st. חוֹל vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 73 d. Als Imperf. findet sich תָּחִיל resp. וַתָּחֵל Ps 97 4 neben der Pausalform וַתָּחֹל Jer 51 29, so dass Kĕrē und Kĕtīb beide in ihrem relativen Rechte sind. Für סִין las LXX סְוֵן; s. zu 29 10. Die Konstruktion הָיָה לְהִבָּקַע wie z. B. Jes 5 5. Verderbt sind wohl die letzten Worte: „Noph wird sein ein Feind am [hellen] Tage" oder besser: „und Noph, Feinde am [hellen] Tage". Wie zu ändern ist, ist nicht sicher. Smend möchte nach LXX lesen: וְנָפֹצוּ מֵימֶם und es verfliesst sich ihr Wasser, wozu er Na 3 8 vergleicht. Cornills Emendation וְנִפְרְצוּ חוֹמוֹתֶיהָ und seine Mauern werden niedergerissen, entfernt sich zu weit vom überlieferten Texte. Eher möchte ich vorschlagen: וְנָפֹצוּ בָּעַמִּים *und sie* (sc. die Bewohner von No) *werden unter die Völker zerstreut.* Die

Drohung gegen No wäre dann der unmittelbar folgenden **17** über On (punkt. אוֹן) und Pibeset parallel (vgl. v. 26). On ist Heliopolis (בֵּית שֶׁמֶשׁ Jer 43 13) in Unterägypten, am östl. Nilufer, etwas nördlich von Memphis. In der Nähe seiner Ruinen steht die Sykomore, unter deren Schatten angeblich die h. Familie auf der Flucht nach Ägypten sich ausruhte. פִּי־בֶסֶת = Bubastis (heute Tell-Basṭa), ebenfalls in Unterägypten, an der Ostseite des pelusischen Nilarmes; den Namen hatte sie von der Göttin Bast, deren herrlicher viel besuchter Tempel in ihrer Mitte stand. **18** תְּחַפְנְחֵס, bei Jer. תַּחְפַּנְחֵס punktiert, ist wohl Daphne (LXX: Τάφνη, Τάφναι, heute Tell-ed-Defenne?) in der Nähe von Pelusium, ein strategisch wichtiger Ort. Die Krisis, welche über Ägypten ergehen soll, ist von wunderbaren Vorgängen in der äussern Natur begleitet, wie sie Ägypten schon einmal zu sehen bekommen hatte (Ex 10 21 ff.). Übrigens stammt der Gedanke vom Dunkelsein des Gerichtstages von Amos her (5 18 20 8 9). Natürlich wäre das Zerbrechen der „Joche" (מוֹטוֹת) kein Unglück für Ägypten. Zu lesen ist: מַטּוֹת *die Scepter*, wozu denn zu vergleichen ist, dass Jer 43 9 von einem Palaste Pharaos in Thachpanches spricht.

d) **Eine vorläufige Bestätigung der Drohweissagung gegen Ägypten 30 20–26.**

Als selbständiges kleines Stück erweisen sich die v. 20—26 schon durch ihre besondere Datierung. Aus v. 21 geht auf's deutlichste hervor, dass der Ägypterkönig eine Schlappe erlitten hat. Ganz von selbst stellt sich der Gedanke ein an den Zug, den die Ägypter, um Jerusalem zu entsetzen, unternommen hatten, und der bekanntlich ungünstig ausfiel. So bildet Jer 37 5 ff. 34 21 f. einen natürlichen Kommentar zu unserm Stück. Hes. nimmt die Kunde vom Misserfolg der Ägypter freudig auf; sie scheint ihm die Garantie zu bieten, dass der „Anfang des Endes" Ägyptens gekommen ist. Wie uns Jer l. c. das Verständnis unserer Hes.-stelle erschliesst, so möchte man wohl umgekehrt aus dieser einen Schluss ziehen auf die Zeit, in welche das Jer l. c. Erzählte fällt, und es z. B. zwischen die Daten 29 1 und 30 20 festlegen. Das wäre aber doch nur zulässig unter der Voraussetzung, dass diese Daten auf die Ereignisse selbst gehen und nicht etwa die Zeit angeben, in der Hes. die betr. Nachrichten erhielt (vgl. Smend). Da indessen diese Voraussetzung höchst fraglich, ja geradezu unwahrscheinlich ist, so halten wir einen solchen Versuch für aussichtslos.

20 Das Datum (April 587) fällt vier Monate vor der Zerstörung Jerusalems. **21** Die Konstruktion der drei Inff., von denen einer vom andern abhängt, ist so schwerfällig, dass man das in LXX fehlende לְחָבְשָׁה lieber missen möchte, um so mehr als חֻבְּשָׁה eben voranging. חִתּוּל, *Binde* findet sich blos hier. **22** לָכֵן „weil also einmal der Anfang gemacht ist" (Smend). Dass beide Arme Pharaos zerbrochen werden sollen, nachdem der eine schon zerbrochen ist, ist freilich nicht korrekt; aber man wird blos zugeben können, dass Hes. das Bild vernachlässigt, weil er im Affekte nur an die Sache denkt: Was teilweise gebrochen ist, soll erst noch ganz, und was ungebrochen ist, dazu gebrochen werden. **23** Cornill vermutet vielleicht mit Recht, der Vers sei, obwohl allgemein überliefert, nur durch Versehen aus v. 26 heraufgenommen, wo er an seiner richtigen Stelle stehe, sofern die Zerstreuung Ägyptens erst eine Folge des v. 24 genannten Sieges Nebukadrezars sei. **24** Dass Nebukadrezar im Dienste Jahwes stehe, hebt Hes. hier ausserordentlich energisch hervor. Die zweite Vershälfte lautet in LXX wesentlich anders: καὶ

ἐπάξει αὐτὴν ἐπ' Αἴγυπτον καὶ προνομεύσει τὴν προνομὴν αὐτῆς καὶ σκυλεύσει τὰ σκῦλα αὐτῆς. Wir treffen hier auf einen der Fälle, wo Überlieferung gegen Überlieferung steht und man sich für die eine oder andere zu entscheiden hat (vgl. CORNILL). Die Ähnlichkeit mit 29 19 scheint mir eher gegen als für die Ursprünglichkeit des von LXX gebotenen Textes zu sprechen, während der etwas aparte Satz, dass Pharao *ächzen* (נָאַק blos noch Hi 24 12) werde *wie ein Durchbohrter ächzt* eher den Eindruck der Originalität macht. Die ersten Worte der angeführten LXX-Lesart könnten wohl versprengte Dublette sein zu καὶ ἐκτενεῖ αὐτὴν ἐπὶ γῆν Αἰγύπτου am Schlusse von v. 25. Oder läge es angesichts dieser schwankenden Überlieferung nicht nahe genug, die gegen v. 23 geäusserten Bedenken in der Weise zu beseitigen, dass man in den v. 23–26 eine doppelte Recension annähme ähnlich wie 7 1–9? Der einen wären die v. 24 26, der andern 23 25 zuzuteilen; beide wären gegenwärtig einfach ineinander geschoben. **26** zeigt, wie mächtig der Anspruch Hes.'s, dass Jahwes Name schliesslich zu seiner Anerkennung gelangen muss, doch wieder zur Weltreligion drängt. Ägypten soll, selbst wenn es dem Babylonierkönig unterliegt, erkennen, dass Jahwe der Strafende ist.

e) Pharao unter dem Gleichnis der Prachtsceder Cap. 31.

α) Die Pracht der Ceder v. 1–9. Das Gleichnis erinnert stark an 17 3 ff. 19 10 ff. **1** Das Datum versetzt uns nicht ganz zwei Monate unter das 30 20 genannte, also ca. zwei Monate vor Jerusalems Fall. **2** Die Antwort auf Hes.'s Frage, wem Pharao gleiche, ist eigentlich, dass er nicht seines gleichen habe. Im Grunde ist also auch der Sinn, dass selbst das folgende Gleichnis zur Beschreibung von Pharaos Herrlichkeit unzulänglich sei. **3** Dass die Nennung Assurs in diesem Zusammenhang widersinnig ist, hat man längst eingesehen und hat in אַשּׁוּר mit Recht den Baum תְּאַשּׁוּר erkannt (vgl. zu 27 6). Man fasst es dann wohl als stat. constr. zu אֶרֶז, die Cedertanne („Cedrelate"). Aber diese Verbindung ist sehr fraglich, und so konjiciert CORNILL für אֶרֶז: אַדִּיר (vgl. äthiop. Übers. jüngere Recension: firma cedrus). Lieber möchte ich vermuten, dass אֶרֶז Glosse sei zu dem seltenern תְּאַשּׁוּר, welches beispielsweise die Massora auch 27 6 verkannt hat, und dies um so eher als daneben der Libanon genannt ist (s. zu 17 3). Umgekehrt ist aber die Nennung des Libanons noch kein Beweis dafür, dass אֶרֶז das ursprüngliche sei (gegen KAUTZSCH, wo in אַשּׁוּר eine Glosse vermutet wird); vielmehr erscheint auch Jes 60 13 תְּאַשּׁוּר als Libanonbaum. Hes. mag absichtlich den seltenern Baum genannt haben, gerade um Pharao mit etwas Apartem zu vergleichen. CORNILL macht darauf aufmerksam, es sei vielleicht nicht zufällig, dass an den Stellen Jes 41 19 60 13, wo man eine Klimax erwarte, 'ת am Schlusse der dort aufgezählten Bäume stehe. Schwierig sind die (in LXX [B] fehlenden) Worte וְחֹרֶשׁ מֵצַל „beschattendes (Part. Hiph. STADE Gr. § 285) Dickicht". Man würde nämlich auch ohne dass alte Versionen es bestätigten, statt der Verbindung eines Substantivs mit einem abhängigen Adjektiv das Umgekehrte erwarten, etwa חֲרֹשׁ מֵצַל *dichtbelaubt* (HITZIG); nur ist diese Punktation sonst nicht zu belegen. עֲבֹתִים ist aus falschem Verständnis von 19 11 (s. z. St.) aus עֲבֹות (Plur. von עָב = Wolke)

verschrieben. **4** Man darf nicht fragen, wie das Wasser der grossen Tiefe (תְּהוֹם) auf die Libanonshöhen gelangt; schliesslich hängt nach alter Vorstellung alles Wasser auf Erden unterirdisch zusammen (vgl. die Teilung des Paradiesesstromes in vier Arme Gen 2 10–14). Man braucht aber auch nicht geradezu anzunehmen, dass Hes. das Bild vom Libanonbaume mit einem Male verlassen habe; ganz von selbst stellen sich, wo er von seinen günstigen Wasserverhältnissen spricht — und ihre Erwähnung gehörte ja im AT notwendig zur Schilderung eines lebensfähigen Baumes (vgl. 17 5 Num 24 6 Jer 17 8 Ps 1 3) — unwillkürliche aber nicht minder deutliche Anspielungen auf Ägypten und den vielarmigen Nil ein; der Nil ist aber nicht unter der תְּהוֹם gemeint (Smend). In הֹלֵךְ hat schon Ewald richtig das Hiph. erkannt (LXX); nur ist, da תְּהוֹם stets fem. ist, הוֹלִיכָה zu schreiben, wie umgekehrt מַטָּעוֹ (= מַטָּעָה). Gegen die folgenden Worte: „sie entsandte ihre Rinnsale zu allen Bäumen des Gefildes“ hat nur Cornill Bedenken erhoben, aber mit Recht. Wo die besondere Pracht unserer Cedertanne geschildert wird, erwartet man wahrlich nicht eine Aussage, dass alle andern Bäume des Feldes auch mit dem Wasser der תְּהוֹם gespiesen worden seien. Die verschiedenen gezwungenen und gewundenen Deutungen dieser Stelle verraten denn auch nur das Unbehagen ihrer Exegeten. Man könnte sich vielleicht durch Pesch. leiten lassen; sie übersetzt: et ramos suos emisit super omnes arbores campi. Es wäre darnach ת in תְּעָלֹתֶיהָ als Dittographie zu streichen und das Übrigbleibende in עֲבֹתָיו (vgl. 19 11) zu verwandeln, weiter שִׁלַּח und עַל zu lesen. Besser dürfte es indessen namentlich wegen v. 5 sein, bei Cornills von Toy adoptiertem Vorschlag zu bleiben; er streicht nämlich einfach עֲצֵי als „geistlos aus v. 5 herübergenommen“ und vergleicht zu הַשָּׂדֶה (doch l. vielleicht שָׂדֵהוּ) 17 8. **5** Aramäisch ist nicht blos die Orthographie in גָּבְהָא (Stade Gr. § 31 Anm. 1), sondern auch סַרְעַפּוֹת für סְעַפּוֹת (vgl. Selle 17). In בְּשַׁלְחוֹ, womit gegenwärtig nichts anzufangen ist, sehen Hitzig, Cornill, Kautzsch, בִּשְׁלָחָיו punktierend (vgl. Cnt 4 13), ein Synonymum zu בִּסְעַפֹּתָיו *in seinen Zweigen,* **6** so dass das eine Glosse zum andern wäre, und zwar müsste das בִּסְעַפֹּתָיו sein, da es, freilich selbst nur in diesem Cap. vorkommend, doch weniger selten ist als בִּשְׁלָחָיו. Mit dem Schattensuchen und Nisten verhält es sich analog wie 17 23f. (s. z. St.); die andern Reiche sind im Bilde die Bäume des Feldes; Vögel und Tiere dagegen die Einzelnen, die unter diesen Bäumen wohnen, bei Ägypten freilich auch einzelne Völker und Volksstämme (vgl. 30 5), die seine Bundesgenossen sind oder seine Hilfe nachsuchen. Hes. mag z. B. Jes 30 2 im Sinne gehabt haben. **8** Es ist nicht so, dass unsere Prachtsceder plötzlich als in Eden stehend vorgestellt würde (vgl. v. 4 und zu v. 16); vielmehr besagt unser Vers blos, dass kein Baum, selbst keiner von den Bäumen des Gartens Eden, welche natürlich als die herrlichsten bekannt sind, dieser Prachtsceder gleichkommt (= עָמַם; s. zu 28 3 u. vgl. לְעֻמַּת in Cap. 1 und 40—48 öfter). Zum Vergleich sind herangezogen die Ceder, welche ihre Höhe, die Cypresse, welche ihr frisches Grün, und die Platane (עַרְמוֹן von עָרַם, abschälen, sc. die Rinde), welche die Fülle ihres Laubes auszeichnet. כְּפֹרֹאתָיו ist simpler Schreibfehler für כְּפֹארֹתָיו. **9** Die beiden ersten in LXX fehlenden Worte sind vielleicht zu streichen (Cornill, Toy). Dass die Paradiesesbäume die Prachtsceder be-

neiden, ist kein Herausfallen aus dem Bilde. Im Gleichnis erscheinen, wie in der Fabel, die Bäume als Wesen, welche denken und fühlen (vgl. Jdc 9 8–15 II Reg 14 9). Das gilt auch für das unmittelbar Folgende (v. 10f.).

β) Der Fall der Prachtsceder v. 10–14. **10** Der einmalige Gebrauch der zweiten Person beruht sicher auf Irrtum; l. גָּבַהּ, ferner עֲבוֹת, vgl. zu v. 3. **11** Die Prachtsceder wird in die Hände eines Fürsten (eigentlich: eines Widders) der Völker gegeben, d. h. Nebukadrezars. L. וָאֶתְּנֵהוּ Impf. consec. entsprechend dem Perfectum confidentiae. Aber was thut er mit dem Baume? „Vertreiben“ (גֵּרַשְׁתִּיהוּ) kann man einen Baum nicht; zudem ist der Wechsel von dritter und erster Person sehr störend. Nach v. 12 wird der Baum „gefällt“, v. 11ᵇ muss nach v. 11ᵃ eine Handlung enthalten, welche das Fällen vorbereitet; so bemerkt Cornill mit Recht. Aber seine eigene Konjektur: וַיַּעַל עָלָיו בְּגַרְזֶן, „und er stieg hinauf nach ihr mit einer Axt“ entfernt sich zu weit vom Überlieferten. An den ersten Worten des vorliegenden Textes ist m. E. überhaupt nicht Anstoss zu nehmen: *er ist mit ihr verfahren nach ihrer Bosheit* (l. כְּרִשְׁעוֹ, Bär lib. Ezech.). Dass der Prachtsceder „Bosheit“ zugeschrieben wird, ist keine Unmöglichkeit (s. zu v. 9). Sicher falsch ist also blos גֵּרַשְׁתִּיהוּ, wofür ich nichts mit Bestimmtheit vorzuschlagen weiss (וַיְשָׁרְשׁוּהוּ und sie entwurzelten ihn?). **12** Dazu, dass Hes. die „Fremden“, d. h. die Chaldäer, die grausamsten Völker nennt, vgl. zu 7 21f. Allerdings geht Hes. hier über das Bild hinaus; denn auch die riesigste Libanonceder vermag, wenn sie gefällt ist, mit ihren Zweigen nicht Berge und Thäler zu bedecken. Hes. denkt vielmehr an die Leichen der gefallenen Ägypter, die überall herumliegen (vgl. zu 32 5). Beim Sturz eines solchen Baumes „steigen“ natürlich die Vögel nicht nach ihrem Behagen aus seinen Zweigen herab, sondern werden gewaltsam daraus vertrieben. וַיֵּרְדוּ ist also falsch. Graphisch am Nächsten steht ihm Hitzig's Konjektur: וַיִּדְּדוּ (vgl. Dan 4 11 Prv 27 8) und es entflohen. Cornill möchte וַיֶּחֶרְדוּ vorziehen: *und es wurden aufgescheucht.* Störend ist das wiederholte וַיִּטְּשֻׁהוּ, welches das zweite Mal in etwas anderer Bedeutung gefasst werden müsste als das erste, „sie liessen sie liegen“ (Kautzsch). LXX hat das zweite Mal auch anders gelesen, nämlich ἠδάφισαν, mit welchem Verbum sie sonst רָטַשׁ, zerschmettern, wiedergiebt. Da indessen ein רָטַשׁ hier auch nicht am Platze wäre, schreibt Cornill וַיִּרְטְטוּ (?) „und erbangten“, vgl. רֶטֶט Jer 49 24. Zu פֹּרֹאתָיו hier und v. 13 vgl. zu v. 8. **13** Hat schon im vorigen Verse der Gedanke an die herumliegenden Leichname mitgespielt, so liegt er jetzt nicht minder deutlich dem Ausdruck zu Grunde. Vögel und Tiere des Feldes sind hier im Gegensatz zu v. 6 nicht bildlich zu verstehen. **14** Zweck der Katastrophe ist zu lehren, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen sollen. עֲצֵי מַיִם = Bäume, die am Wasser stehen resp. reichlich bewässert sind (vgl. zu v. 4). L. עֲבוֹת wie v. 3 10. Schwierig ist אֲלֵיהֶם. Offenbar soll es, nach der Punktation, Plural sein von אֵל = אַיִל (v. 11) „ihre Grossen“. Aber auf wen sollte das Suffix gehen? die Beziehung auf die Bäume ist unmöglich, und doch sind (vgl. v. 16) diese mit כָּל־שֹׁתֵי־מָיִם, was epexegetisch als zweites Subjekt zu יַעַמְדוּ gehören soll, unzweifelhaft gemeint. Nicht annehmbarer ist die Fassung: „und nicht auf sich selbst (עֲלֵיהֶם) fussen.“ Cornill streicht das ärgerliche Wort; aber diese Aus-

kunft ist zu bequem. Ich möchte fast vermuten, es stecke darin: אֶל־תְּהוֹם, und dies wäre nach LXX hinter בְּגָבְהָם zu lesen: *und dass nicht dastehen in ihrer Höhe an der Flut alle Wassertrinker;* das sind natürlich die stolzesten Bäume, welche an der Flut selber gepflanzt sind, die Allen ihre Nahrung spendet (s. zu v. 4). Nachdem אֶל־תְּהוֹם einmal in אליהם korrumpiert war, begreift sich die veränderte Wortstellung ohne Schwierigkeit. Deutlich ist am Schlusse des Verses, wo vom Hinabsteigen in die Unterwelt die Rede ist, das Bild des Baumes verlassen.

γ) Die Wirkung des Sturzes der Prachtsceder auf Natur und Menschen v. 15–18. 15 Zum Scheol vgl. zu 32 19–21 und Marti Gesch. d. isr. Rel. § 42 S. 194. Der Sturz der Ceder zieht die ganze Natur in Mitleidenschaft. Die Cedertanne lebte vom Wasser der Tiefe; da sie selbst dahin ist, trauert auch ihr Ernährer. „Gehemmt" ist das Wasser, wenn es gefriert. Und der Libanon trauert; denn dort war ihr Standort. In der Trauer verhüllt man sich, daher man wohl die enge Verbindung כִּסֵּיתִי mit הֶאֱבַלְתִּי glaubte verteidigen zu können. Aber sie ist doch schwerlich richtig, und so streichen Cornill und Kautzsch vielleicht mit Recht כִּסֵּיתִי als eine aus 26 19 fliessende Glosse. עלפה ist als Perf. Pu. zu punktieren: עֻלְּפָה *es verschmachten* (vgl. Jes 51 20); die Massora hat es fälschlich als Verbaladjektiv aufgefasst. 16 Das Schicksal des stürzenden Wunderbaumes erfüllt die Völker mit Schrecken, die Leidensgefährten mit tröstlicher Genugthuung. Auch in der Unterwelt noch erscheinen die Bäume als Bilder der einzelnen Reiche resp. ihrer Regenten. עֵדֶן ist blosses epitheton ornans; die Paradiesesbäume können, wie die Apposition zeigt, auch auf dem Libanon stehen. L. וְטוֹב. 17 Die grosse Katastrophe ergeht nicht blos über Ägypten; gleichzeitig mit Pharao gehen auch seine Nebenbuhler unter. Punkt. יָרְדוּ. Zu חַלְלֵי חֶרֶב hier und im folgenden Verse s. zu 28 8 32 19–21. Ganz unklar ist die zweite Vershälfte. וּזְרֹעוֹ, „sein Arm" ist sinnlos. זַרְעוֹ der LXX bliebe wenigstens im Bilde. Aber was soll des Baumes „Same" sein? „Unterholz" (Cornill) ist es nicht, und als Bezeichnung des הָמוֹן Pharaos wäre der Ausdruck schlecht genug gewählt, da jener bisher unter dem Bilde des Getieres unter dem Baume erschien. Den Schluss des Verses: „inmitten der Völker" versteht man wiederum in diesem Zusammenhange nicht. Ich möchte vorschlagen: וְגָוְעוּ יֹשְׁבֵי בְצִלּוֹ בְּתוֹךְ חַיֵּיהֶם *und sterben werden, die in seinem Schatten wohnten, mitten aus ihrem* (besten) *Leben.* Man vergleiche nämlich die Übersetzung von LXX: καὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ οἱ κατοικοῦντες ὑπὸ τὴν σκεπὴν αὐτοῦ ἐν μέσῳ ζωῆς αὐτῶν ἀπώλοντο. Mit letzterm übersetzt LXX (A) Num 20 3 גָּוַע; wenn LXX daneben auch זַרְעוֹ hier ausdrückt, so dürfte dies Korrektur auf Grund des spätern hebr. Textes sein. Zur Konstruktion יֹשְׁבֵי בְצִלּוֹ vgl. 32 15 und Ges.-Kautzsch[26] § 130 a. בְּתוֹךְ חַיֵּיהֶם hat schon Cornill aufgenommen, auf I Reg 3 20 hinweisend. Allerdings läge im obigen Satze ein gewisser Widerspruch zu v. 12; aber ich vermag ihn nicht für Ausschlag gebend zu halten; zudem ist der Text v. 12 selbst unsicher. 18 Nachdem Hes. das Bild so weit ausgeführt hat, kehrt er abschliessend zur Frage des Anfangs (v. 2) zurück. Was ist es jetzt, dem Pharao bei seiner unvergleichlichen Grösse gleich war? Er nimmt ein Ende mit Schrecken, und

teilt einfach das allgemeine Loos: er fährt zur Unterwelt (LXX: יָרַדְתָּ וְהוּרַדְתָּ) und liegt unter Unbeschnittenen (s. zu 28 10); was das für ihn zu bedeuten hat, weiss man erst, wenn man sich vergegenwärtigt, was für ein Gewicht in Ägypten auf die Beschneidung gelegt wurde. כָּכָה ist als sinnlos zu streichen.

f) **Das Trauerlied über Pharao 32 1–16.**

Da sich das Folgende als Ḳina giebt, erhebt sich auch hier die Frage, ob sich darin nicht das bekannte Ḳinametrum (s. zu Cap. 19 etc.) nachweisen lasse. Das will (ausser v. 12 13^{a}, vgl. Budde ZATW II 21) nicht gelingen; ich meine aber ähnlich wie Cornill durch eine Konjektur, die ich aus andern Gründen für notwendig halte, zeigen zu können, dass wenigstens der Anfang v. 2 mit drei Stichen genau in diesem Schema gehalten ist, worauf Hes. mit einem „So spricht Jahwe" einen freiern „gleichschwebenden" Rhythmus anschlägt, in welchem ich keine strenge strophische Gliederung im Einzelnen nachzuweisen vermag.

1 Statt des zwölften Jahres haben Pesch. und LXX A das elfte, und das muss richtig sein; denn so allein bleibt die wohl durchgeführte chronologische Reihenfolge der Orakel gegen Ägypten gewahrt (vgl. 29 1 30 20 31 1 32 17, s. zu d. St.; vgl. 33 21). Die Änderung kommt durch Einschiebung eines Buchstabens zu Stande: בְּעַשְׁתֵּי (so Cornill gegen Hitzig und Smend). Versetzt werden wir in den März 586. **2** Nur Cornill hat hier die ganze Schwierigkeit gefühlt, die darin liegt, dass Pharao als Jungleu angeredet werde, worauf unmittelbar der Vergleich mit dem Krokodil folge; vollends unerträglich hatten den Widerspruch die Exegeten herausgestellt, welche nach dem Vorgang aller Versionen נִדְמֵיתָ statt mit: „du bist vernichtet" mit: „du warst gleich" wiedergaben. Das hat Cornill dazu veranlasst, hinter גּוֹיִם die beiden Worte עָלֶיךָ אֵיךְ einzuschieben: „ein Völkerleu kommt über dich, wie bist du dahin!" Aus dem Wasser nämlich, wo das Krokodil des Löwen am Strande spotte, werde es herausgeholt und auf das Land geworfen, wo es der Löwe zerreissen werde. Aber die Einsetzung der beiden obigen Worte, die ohne alle äussern Anhaltspunkte geschieht, ist doch sehr willkürlich. Zwei Worte vermisst auch Gunkel (Schöpfung u. Chaos S. 72 Anm. 2). Toy fügt wenigstens אֶל vor כְּפִיר ein und liest Hithp.: הִדַּמִּיתָ, einem Völkerleu hast du dich gleich gemacht, während du etc. Indessen ist einmal zu versuchen, ob wir nicht mit Benutzung der im Texte gegebenen Elemente zu einem befriedigenden Resultat gelangen können, und da möchte ich vorschlagen statt אֵלָיו כְּפִיר גּוֹיִם zu lesen: אוֹי לְךָ פַּרְעֹה מָה, *wehe dir Pharao, wie.* Die Änderung bezieht sich fast nur auf matres lectionis, und das interjektionale מָה ist in gleicher Weise in der Ḳina 19 2 gebraucht. Den Vergleich mit dem Krokodil beurteilen wir wie in 29 3–6 (gegen Gunkel l. c.). Dass es das Wasser mit seinen Füssen trübt, ist eine treffliche Charakteristik der blinden Ohnmacht, in der es sich in seinem Reiche ergeht (gegen Gunkel 74). Gunkel (74) hätte aus וַתָּגַח בְּנַהֲרוֹתֶיךָ nicht den Schluss ziehen sollen, der Drache sei in gewissem Sinne der Strom selbst, nachdem schon Ewald בְּנַהֲרוֹתֶיךָ treffend in בְּנַחִירוֹתֶיךָ emendiert hat (vgl. Hi 41 12). Wenn das Krokodil aus der Tiefe auftaucht, so spritzt es durch seine Nüstern Wasser aus; Hes. mag mit diesem Zuge eine Andeutung von Pharaos Übermut beabsichtigen. Ob er darob das Krokodil vielleicht mit dem Nilpferde verwechselt (Smend), thut

nicht viel zur Sache. — Die drei Stichen des Kinametrums würden nach unserer Textverbesserung also lauten:

Wehe dir, Pharao, *wie bist du dahin!*
Und warst wie ein Krokodil in den Meeren, *sprudeltest mit deinen Nüstern,*
Trübtest das Wasser mit deinen Füssen, *rührtest auf seine Ströme.*

3 Man darf nicht fragen, ob Krokodile mit Netzen gefangen wurden. Es müsste ein Riesennetz sein; das deutet Hes. auch an, wenn es zum Fange des Zusammenwirkens vieler Völker bedarf. **4** Man braucht das grosse Krokodil nicht anders zu töten, als indem man es auf's Land wirft. Dem Wasser entnommen, ist es aus seinem Lebenselement entfernt. So dient es Vögeln und wilden Tieren als Aas (vgl. 29 4 31 13). Es ist in der spätern Apokalyptik eine beliebte Vorstellung, dass der Leviathan den Völkern zur Speise gegeben werde (IV Esr 6 49 52). Dass den Ichthyophagen Afrikas grosse ans Land geworfene Seetiere thatsächlich zur Nahrung dienten (vgl. Smend), wusste Hes. wohl kaum. **5** Cornill hält es für verwunderlich, dass noch niemand an diesem übrigens allgemein überlieferten Verse Anstoss genommen habe. Er fragt, wie denn der Kadaver des Krokodiles auf die Berge komme, und dies namentlich, nachdem sein Fleisch schon (v. 4) gefressen sei. An eine Antwort auf eine solche Frage hat Hes. selber schwerlich gedacht. Aber die Vorstellung, die ihn geleitet hat, ist nach dem Folgenden ganz deutlich: Wenn der Nil wächst und das ganze Land überschwemmt, hebt er empor, was er auf dem Lande liegend findet, und trägt es bis zu den Bergen. An der Übertreibung dürfen wir uns nicht stossen; die Beschreibung steigert sich ins Ungeheuerliche. Dass vom Krokodil überhaupt noch etwas übrig ist, nachdem die Tiere schon von seinem Aase verzehrt haben, zeigt blos, wie riesengross man es sich vorzustellen hat. Die Geier werden bei Jesaja (18 6) auch nicht in einem Sommer damit fertig, die Leichen Assurs aufzufressen. Unwillkürlich aber substituiert sich der Vorstellung von dem auf den Bergen umhergestreuten Aas der Gedanke an die gefallenen Krieger, die unbestattet herumliegen, völlig entsprechend 31 12. D. H. Müller (Ez.-Studien 56—58) weist auf bemerkenswerte keilinschriftliche Parallelen hin, beispielsweise aus den Annalen Tiglat-Pilesers I Col. III, 53—56: „Die Leichen ihrer Krieger auf den Höhen der Berge häufte ich zu Haufen, das Blut ihrer Krieger liess ich über Schluchten und Höhen der Berge fliessen“ und ähnliche. Müller meint geradezu, dass die Phrase von den Leichen auf den Bergen und Hügeln und dem Blute in den Schluchten und Thälern unter keilinschriftlichem Einflusse stehe. Nicht mit Sicherheit zu deuten ist רָמוּת, das die Einen von רום ableiten möchten = hoher Haufe, Andere (Smend) von רָמָה = werfen (Abraum?) oder רָמַם = faul werden, nach welcher Ableitung Andere endlich רִמָּתֶךָ schreiben, dein Gewürm = *dein Aas*. LXX scheint דָּם darin gelesen zu haben. Die Erklärung, wie das Aas auf die Berge kommt, sc. infolge der Nilüberschwemmung, bringt, scheinbar freilich blos zwischen den Zeilen, **6**. An sich sind zunächst zwei Übersetzungen möglich, entweder: ich tränke das Land deines Ausflusses, d. h. dein „Marschland“ (Smend) oder: „ich tränke das Land mit deinem Ausfluss“. Die Bezeichnung Ägyptens als אֶרֶץ צָפָתֶךָ ist aber so fraglich, dass ich unbedingt der zweiten

Übersetzung den Vorzug geben möchte, umsomehr als sie sich in den Parallelismus besser einzufügen scheint. Aber dann fällt die Artikellosigkeit von אֶרֶץ auf. Statt den Artikel einzusetzen, möchte ich nun aber eher vermuten, dass ein ץ durch Dittographie entstanden sei, so dass wir, die Worte anders teilend, den Text erhielten: וְהִשְׁקֵיתָ יְאֹר, *und tränken wirst du den Nil mit deinem Ausfluss, und dein Blut steigt zu den Bergen, während Rinnsale von dir voll werden.* Dabei habe ich וְדָמְךָ supponiert für das schwierige מִדָּמְךָ, das Cornill und Kautzsch mitsamt אֶל־הֶהָרִים als Glosse zu צָפָתְךָ streichen möchten, während D. H. Müller (Ez.-Studien 58) die Lesung וּמִדְמַכֵּי הֶהָרִים „und die Abhänge der Berge" vorschlägt. Aber מִדְמָךְ in dem von ihm geforderten Sinne ist ganz problematisch. 7 Verhüllt wird der Himmel natürlich, indem Wolken über ihn hin gezogen werden. Die Verdunkelung gehört schon mit zum ständigen Inventar des Gerichtstages (s. zu 30 18); sie wird auch später stets genannt (vgl. z. B. Jes 13 10 Jo 2 10). Dabei ist das plötzliche Verlassen des Bildes vom Krokodil vielleicht blos scheinbar, denn es dürfte (trotz Gunkel 77 Anm. 1) im Anschluss an בְּכַבּוֹתְךָ (oder richtiger nach LXX, Pesch., Vulg.: בִּכְבוֹתְךָ, Cornill) eine richtige Bemerkung Smends sein, Hes. spiele hier auf das Sternbild des Drachen an, der sich zwischen dem grossen und kleinen Bären hindurch fast um den halben Polarkreis winde und nach weit verbreiteter Meinung die Verfinsterungen von Sonne und Mond verursache (s. z. St.). Hier werden freilich durch sein Erlöschen Sonne, Mond und Sterne in Mitleidenschaft gezogen. Der Vergleich eines Königs mit einem Sterne ist auch sonst beliebt (vgl. Jes 14 12 Num 24 17 Apk. Joh 22 16). 8 Die Lesart הָאָרֶץ (LXX B) scheint mir vor אַרְצְךָ nicht den Vorzug zu verdienen; denn obgleich der Himmel verdunkelt wird, fällt im Folgenden der Accent ausschliesslich auf Ägypten, und die Katastrophe ist ein Seitenstück zu Ex 10 21ff. (vgl. zu 30 18). 9 Man versteht nicht recht, wie Jahwe den Sturz Ägyptens unter fremde Völker bringen kann; es könnte sich höchstens um die Kunde davon handeln; aber das bedeuten die Worte schwerlich, und namentlich kann es Ägypten sehr gleichgültig sein, wenn Länder davon hören, die es nicht kennt. Alle Schwierigkeit hebt sich durch die Lesart der LXX αἰχμαλωσίαν σου = שִׁבְיֵךְ. Eine Exilierung Ägyptens hat Hes. schon 29 12 ausgesprochen, und eine solche ist allerdings härter, wenn die Ägypter unter wildfremde Menschen gebracht werden sollen. Toy belässt dagegen שִׁבְרְךָ und liest st. בַּהֲבִיאִי: בְּהַגִּידִי, wenn ich verkündige. Das scheint mir also nicht empfehlenswert. 10 Je mehr aber die Katastrophe mit hyperphysischen Vorgängen verbunden ist, um so unsicherer fühlen sich die, die davon hören, nicht wissend, ob nicht von einem Augenblick zum andern über sie ein Gleiches ergehe. Zu לִרְגָעִים vgl. zu 26 16. 11 bringt die Lösung der Gleichnisrede. Das Schicksal naht in Gestalt der Person Nebukadrezars, der sein Schwert schwingt. 12 Zur besondern Grimmigkeit der Chaldäer vgl. zu 30 11. 13 Der massor. Text beabsichtigte st. פַּרְסוֹת vermutlich פַּרְסַת (LXX, Pesch., Vulg.). Da LXX mit dem Ausdruck wechselt, verlangt Cornill wohl mit Recht für das zweite תִּדְלָחֵם: תִּרְפָּשֵׂם. 14 אַשְׁקִיעַ ist nicht nach Am 9 5 zu erklären, sondern nach Hes 34 18, wo מִשְׁקָע das Wasser bezeichnet, das sich gesetzt hat = das klare Wasser. Bisher floss der

Nil trübe und schmutzig — er heisst darum vielleicht „der Schwarze" שִׁיחוֹר, — und zwar sieht Hes. den Grund darin, dass Menschen und Tiere das Wasser trüben, indem sie es betreten. Dem macht Jahwe für die Zukunft ein Ende: er lässt das Wasser sich klären, dass es glatt wie Öl darin fliesst. Das wird aber völlig missverstanden, wenn man es als Verheissung auf die messianischen Zeiten zu deuten versucht, die auch über Ägypten kommen sollen (Ewald). Es bedeutet vielmehr nach dem Zusammenhang nichts Anderes, als dass über das Land eine schauerliche Totenstille kommt, eine gänzliche Verödung, wie **15** ausdrücklich sagt (l. וְנָשַׁמָּה, LXX u. a.). Darnach ist auch die Jahweerkenntnis keine andere als 12 16. **16** St. וְקוֹנְנוּהָ hat LXX (B) וְקוֹנַנְתָּהּ und gleich darauf ו vor בְּנוֹת gelesen: Beklagen sollen den Pharao sowohl Hes. als die Töchter der Völker d. h. derer, die selber nicht in die Katastrophe mit hineingezogen worden sind. So sollen auch v. 18 Hes. und die Töchter der Völker den Pharao ins Grab senken. Gewöhnlich sind es ja die Frauen, welche die Totenklage halten (vgl. Jer 9 16 f.).

g) Der Grabgesang über Pharao 32 17–32.

Zur Bedeutung dieses Stückes s. die Bemerkung zu v. 19–21. **17** Bei der Datierung ist die Monatsangabe ausgefallen. LXX nennt den ersten (בָּרִאשׁוֹן), und sie wird damit im Rechte sein; denn die Streichung dieser Angabe ist sehr leicht denkbar, wenn es richtig ist, dass 32 1 das elfte Jahr in das zwölfte korrumpiert ist (vgl. Cornill). **18** Es ist allerdings auffällig, dass Pharao in der gegenwärtigen Überschrift nicht genannt ist; doch möchte ich הָמוֹן darum nicht wie Cornill ändern. Zu וְהוֹרִדֵהוּ bemerkt Smend mit Recht, der kühne Ausdruck erkläre sich aus dem realen Zusammenhang, in dem die Weissagung mit ihrer Erfüllung gedacht werde (vgl. z. B. Jer 1 10). Das Grablied stimmen Hes. (l. אַתָּה) und *die Töchter gewaltiger Völker* an (s. zu v. 16).

Die Verse 19–21 bietet LXX (B) z. T. mit verkürztem Text und namentlich in anderer Reihenfolge, nämlich 20 21 19, im Übrigen aber auch nicht ohne Anstösse, so dass diese Verse der Auslegung besondere Schwierigkeiten entgegensetzen. Hitzig und Cornill geben mit Recht der Reihenfolge in LXX den Vorzug. Die Anrede an den הָמוֹן resp. Pharao in zweiter Person (v. 19) eignet dann nicht dem Propheten — er spricht sonst (v. 21 31) in dritter Person von ihm — sondern ist den אֵלֵי גִבּוֹרִים in den Mund gelegt. Wen aber haben wir unter den גִּבּוֹרִים zu verstehen? Hitzig hat gemeint in den beiden in LXX fehlenden Worten מִתּוֹךְ שְׁאוֹל eine falsche Erklärung der גִּבּוֹרִים finden zu sollen, und Cornill ist ihm darin gefolgt. Die Gibborim seien nämlich noch nicht zur Unterwelt hinabgefahren, sondern (vgl. v. 12 31 11) diejenigen, welche den הָמוֹן in die Grube hinabbefördern, welche durch die That das „hinab" zu ihm sprechen u. s. w. Es will mir nun aber scheinen, als verschliesse man sich bei dieser Auffassung alles Verständnis für unsere Stelle. Ich meine nämlich, die Gibborim seien in der That schon in der Unterwelt zu suchen, sie seien keine andern als die v. 27 genannten, und die Pointe dieses ganzen Grabgesanges liege darin, dass es im Scheol sozusagen zwei Kategorien giebt, die streng von einander gesondert sind: die גִּבּוֹרִים einerseits, welche ein ehrliches und ehrendes Begräbnis gefunden haben (v. 27), und andererseits die עֲרֵלִים, welche mit Schanden (s. zu 28 10) zur Unterwelt hinabgefahren sind, ungepflegt und unbeerdigt wie Schwerterschlagene (vgl. zu 28 8). Zu den Letztern kommt Pharao und sein ganzes Gepränge: aus diesem Grunde gerade verspotten ihn die Gibborim; denn nicht, dass er überhaupt zur Unterwelt fährt, ist das Klägliche. So dunkel das Loos Scheols im Allgemeinen ist, er könnte darin wenigstens in der besten Gesellschaft, mit den glorreichen Recken der Urzeit zusammen,

sein. Aber statt dessen ist er mit den Schlechtern und Schlechtesten zusammen, den „Unbeschnittenen“, und das ist seine Schmach (vgl. die gute Ausführung bei Skinner).

Trotz seiner poetischen Färbung ist dieses Stück für die Geschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode von grosser Bedeutung. Zunächst verdient Beachtung, dass wie im Leben so im Tode noch jedes einzelne Volk für sich zusammen wohnt, mit vielen Gräbern sich um das Eine Grab seines Königs oder Fürsten schaarend — Scheol ist nichts als der Sammelplatz aller Gräber, eine Art Centralfriedhof —. Hier hat also Hes.'s Individualismus nicht durchzubrechen vermocht: der Einzelne ist unablöslich vom Volke, zu dem er gehört. Das ist ein Nachwirken der alten Vorstellung, dass jeder „zu seinen Vätern versammelt“ werden muss. Sodann ist besonders beachtenswert die Teilung von Scheol nach den obigen beiden Kategorien. Mit Recht bemerkt Smend (257), dass hier die Scheidung von Seligen und Unseligen ihrem Keime nach vorliege. Nur dass man dabei das „selig“ in seinem sehr relativen Sinne nicht missverstehen darf. Von unserer Stelle abhängig scheint Jes 14 9 ff. zu sein.

19 Ein Impera. Hoph. findet sich blos noch Jer 49 8. **20** Der gegenwärtige massor. Text ist voller Anstösse. Was soll der Plural יִפֹּלוּ, was das doppelte חֶרֶב, was das unerwartete מָשְׁכוּ? worauf gehen die weiblichen Suffixe in אוֹתָהּ und הֲמוֹנֶיהָ? Beachten wir, dass LXX in מָשְׁכוּ die Wurzel שָׁכַב vorgefunden hat, so scheint mir augenfällig die Ähnlichkeit unseres Verses mit v. 25ª. Bei der stereotypen Ausdrucksweise in unserm ganzen Stück, ist es vielleicht gestattet, z. T. nach v. 25ª zu ändern, um wenigstens einen vernünftigen Sinn zu erhalten, also etwa: בְּתוֹךְ חַלְלֵי חֶרֶב נָתְנוּ מִשְׁכָּבוֹ אֶת־כָּל־הֲמוֹנוֹ (?). In נֹפְלִים בַּחֶרֶב = חַלְלֵי־חֶרֶב vermute ich eine glossierende Apposion zu יפלו חרב (נִפְלֵי־חֶרֶב?). **21** Zu אֵלָיו s. zu 31 11. Rein nichts anzufangen ist mit אֶת־עֹזְרָיו, das in LXX fehlt und allenfalls versprengte Glosse zu אֶת־כָּל־הֲמוֹנוֹ ist (vgl. 30 8). LXX las hinter גִּבּוֹרִים: בְּיַרְכְּתֵי־בוֹר הֱיֵה, „in den tiefsten Abgrund mit dir“ (Cornill). v. 21ᵇ macht den Eindruck einer korrumpierten Dublette zu v. 19ᵇ 20ª. Die Verse würden also, indem wir der Reihenfolge der LXX nachgehen, nach unsern Verbesserungen etwa lauten: *Inmitten Schwerterschlagener [Schwertgefallener] hat man ihm samt all seinem Gepränge ein Lager bereitet. Es sprechen zu ihm die starken Helden mitten aus der Unterwelt: Vor wem hast du etwas voraus? Steig herab und lass dir betten bei Unbeschnittenen* (LXX: *inmitten Schwerterschlagener*). Etwas anders, noch näher an LXX sich anschliessend, Cornill, dagegen die Reihenfolge des massor. Textes beibehaltend Toy. Es kann sich hier aber blos um annähernde Versuche der Wiederherstellung des Textes handeln. **22** f. Nun werden verschiedene Völker aufgezählt, welche Pharao in der Unterwelt trifft, zunächst Assur. אַשּׁוּר ist fast soviel als der König von Assur (vgl. in Shakespeare z. B. Norway = König von Norwegen [Hamlet I 2]). Schon ein äusserer Blick auf beide Verse legt uns die Vermutung nahe, es sei hier einem Abschreiber etwas Menschliches begegnet, er sei nämlich bei קְהָלָהּ in v. 22 auf das nämliche Wort in v. 23 übergesprungen, habe hier weiter geschrieben, bis er bei אשר נתנו seines Fehlers gewahr wurde und auf das erste אשר נתנו zurücklenkte, ohne das Falsche zu streichen. Diese Vermutung wird teils durch die kürzere Textgestalt in LXX, teils durch innere Gründe bestätigt (vgl. schon Hitzig). Es wäre beispielsweise sehr ungeschickt, dass v. 22 von der Lage des Königsgrabes und der Heergräber zu einander schon die Rede wäre, ehe ihr gemein-

schaftlicher Ort angegeben wäre (v. 23). Wir behalten demnach blos die ersten vier Worte von v. 22 bei. Bei einem Grabe denken wir an einen Ort auf der Oberwelt; dem Hebräer gehen die Vorstellungen von Grab und von Scheol häufig in einander über (vgl. z. B. Jes 14 11). Grab ist hier nur so viel als „Platz in der Unterwelt“ (Hitzig). Der letzte Zusatz: sie hätten Schrecken auf Erden angerichtet, ist nicht müssig. Weniger dass dieses Schrecken verbreiten hier die Schuld Assurs begründete, als dass es, zu seiner gegenwärtigen Lage kontrastierend, die ganze Kläglichkeit dieser Lage in ein um so grelleres Licht rücken soll. **24** Elam = Elymais, einst Assur unterworfen, ist wahrscheinlich zu dieser Zeit unabhängig und scheint seine Selbständigkeit mit den Waffen gegen Babylonien verfochten zu haben. Dass sie ihre Schmach tragen müssen, besteht gerade darin, dass sie als עֲרֵלִים in die Unterwelt sinken (und nicht als גִּבּוֹרִים). Neben v. 24 bildet **25** einen unerträglichen Pleonasmus. Der ganze Vers fehlt in LXX mit Ausnahme der drei ersten (oder letzten) Worte, welche sie z. T. mit v. 24, z. T. mit v. 26 verbindet. Es könnte freilich der Übersetzer vom ersten בְּתוֹךְ חֲלָלִים נָתְנוּ auf das zweite (l. נִתְּנוּ) übergelesen haben. **26** Zu Mesech und Thubal s. zu 27 13. St. סְבִיבוֹתָיו קִבְרוֹתֶיהָ l. wie v. 24: סְבִיבוֹת קְבֻרָתָהּ (LXX, Pesch.). St. מְחֻלָּלֵי wäre מְחֹלְלֵי (vgl. zu 28 9) zu erwarten, wenn מ nicht überhaupt fälschlich aus Dittographie entstanden ist (= חַלְלֵי). **27** Über die Auffassung dieses Verses s. die allg. Bemerkung zu v. 19–21. Wir haben damit schon ausgesprochen, dass wir die Auslassung der Negation in LXX und Pesch. für unrichtig halten. Pharao und die Seinen werden nicht mit den Helden der Vorzeit (l. mit LXX: מֵעוֹלָם st. מֵעֲרֵלִים) begraben; das wäre ruhmvoll; denn sie sind mit allen Ehren in die Grube gefahren. Ob es blos Zufall ist, dass nur hier שְׁאוֹל gebraucht ist, während bei den Andern בּוֹר steht? Wohl schwerlich. Es ist eine feine Vermutung Cornill's, dass mit נפלים die Punktation נְפִלִים (vgl. Gen 6 4) beabsichtigt sei. Jene Helden sind mit der üblichen kriegerischen Ausrüstung bestattet: das Schwert unter dem Haupte, auf den Gebeinen der Schild: צִנֹּתָם ist eine ebenso einfache als einleuchtende Emendation Cornill's. Die Textverderbnis, wonach auf den Gebeinen der alten Recken die Sünden liegen sollen, ist charakteristisch für die Auffassung der spätern Juden! Die Begründung: *denn ein Schrecken vor den Helden* (l. vielleicht nach Pesch. mit Hitzig, Cornill: גְּבוּרָתָם, *vor ihrer Heldenkraft) herrschte im Lande der Lebendigen* (LXX: in ihrem Leben) ist hier etwas anders zu fassen als v. 23 26; sie erklärt lediglich die kriegerische Art ihrer Bestattung. **28** Merkwürdiger Weise hat noch niemand an der Anrede an Pharao, der doch wohl mit וְאַתָּה gemeint sein muss, Anstoss genommen, während schon v. 31 wieder Hes. in dritter Person (wie schon v. 21) von ihm spricht. Und zudem durchbricht der Vers den Zusammenhang, nach welchem blos von den Völkern in der Unterwelt die Rede ist, die Pharao zu seinem Troste v. 31 antreffen wird. Ich stehe nicht an, den Vers als eine Glosse zu betrachten, umso mehr als sich seine Ausdrücke wörtlich aus v. 32 ergeben; denn תִּשָּׁבֵר, das in LXX fehlt und hier unpassend ist, „scheint durch Dittographie entstanden aus תשכב, das übrigens als Hoph. zu punktieren ist“ (Cornill). Ist v. 28 Glosse, so braucht es über die Hinzufügung von Edom,

den Herrschern des Nordens und den Sidoniern keine lange Reflexion. Hes. gewinnt auf diese Weise einfach die beliebte Siebenzahl der Völker; vgl. die allg. Bem. zu Cap. 25—32. Den vier mächtigern werden drei kleinere gegenübergestellt, die für einen Israeliten die nächstliegenden waren. **29** Edoms Fall hat Hes. schon 25 12–14 verkündigt, vgl. noch Cap. 35; wie es scheint, erwartet er ihn hier noch vor Ägyptens Sturz, wenn doch Pharao Edom schon in der Unterwelt findet. בְּ in בִּגְבוּרָתָם geht hier in die Bedeutung „trotz“ über, vgl. בְּכָל־זֹאת Jes 9 11 u. oft. Zur Heldenkraft Edoms vgl. Gen 27 40. מְלָכֶיהָ fehlt LXX; edomitische Könige nennt Gen 36 31 ff. **30** Bei den Fürsten des Nordens dürfen wir nicht zu weit gehen. Da sie zwischen Edomitern und Sidoniern genannt werden, denken wir am Besten an Aramäer. *Sidonier* braucht hier und in ältern Stellen (Jdc 3 3 18 7) so wenig wie bei griechischen und römischen Schriftstellern auf die Bewohner der Stadt Sidon eingeschränkt zu werden; diese heissen יֹשְׁבֵי צִידֹן (27 8); (vgl. Movers die Phönicier II 1 92 f.). Dass Pharao sie in der Unterwelt finden soll, enthält noch eine feine Pointe: er hat schon ganz genaue Bekanntschaft mit ihnen gemacht, sind sie ja doch einst seine tapfern Kriegsfeinde gewesen (Herodot II 164; Diodor I 68)! בּוֹשִׁים, das in LXX und andern Versionen fehlt, ist möglicher Weise blos Glosse zu einem ursprünglichen חַתִּים, das in unserm Texte unter dem Einfluss der vorangegangenen Verse zu חִתִּיתָם verdarb: *gebrochen an Heldenkraft;* so Cornill (s. z. St.). **31** Pharao soll sich beim Anblick all dieser Leidensgefährten getrösten. Ein schöner Trost! sehen müssen, dass es einem um nichts besser geht als dem Kriegsfeinde (s. zu v. 30)! Man wird an 14 22 erinnert. Aber Pharao hat auch nichts Besseres verdient als jene Leidensgefährten. Er hat wie sie **32**, resp. Jahwe hat durch ihn Schrecken auf Erden verbreitet. Dies Letztere ist wenigstens der Sinn des massor. Textes; denn das Kĕtīb חִתִּיתוֹ verdient unbedingt den Vorzug vor dem Ḳĕrē: חִתִּיתִי. Die Änderung von נָתַתִּי in נָתַן (Cornill, Kautzsch) ist nach Analogie von v. 23 ff. sehr wahrscheinlich, aber nicht unumgänglich notwendig.

II. Zweiter Abschnitt.

Die Einführung der Heilszeit
(Cap. 33—39).

Nachdem durch die Drohweissagung gegen die fremden Völker (Cap. 25—32) Hes. die Garantie geschaffen hat für ein sicheres Wohnen des Volkes der Zukunft, geht er dazu über, die Herstellung dieser Zukunft selbst ins Auge zu fassen. In gewisser Beziehung waren die acht letzten Capitel dem ersten Hauptteil verwandt. Sie hatten von lauter Vernichtung gehandelt. Mit dem Eintreffen der Kunde vom Untergange Jerusalems ist der Wendepunkt gegeben. Hes. war gerechtfertigt mit seiner Untergangsweissagung. Jetzt darf er darüber hinaus ein Neues verkünden: das Anbrechen einer glücklichen künftigen Zeit auf den Trümmern der alten. Dass mit dem Folgenden etwas wesentlich Neues beginnt, giebt sich denn auch schon darin kund, dass der Prophet auf's Neue über die Aufgabe seines seelsorgerlich-prophetischen Berufes wie über die Verantwortlichkeit seiner Hörer durch Jahwe aufgeklärt wird. Cap. 33 stellt sich damit als ein Seitenstück

zu 3 16–21 heraus. Cap. 34 beginnt dann die Reformation am Haupte: An die Stelle der falschen Hirten, der frühern Könige, wird der rechte Hirte, Jahwe, treten. Die darauf folgende Wiederherstellung des Landes (Cap. 36) fusst auf der Voraussetzung der Vernichtung der Edomiter, die sich unerlaubter Weise in seinen Besitz zu setzen suchten (Cap. 35). Cap. 35 ist also der Gruppe Cap. 25—32 verwandt. Nach dem Lande (Cap. 36) wird das Volk wiederhergestellt (Cap. 37) und seine Zukunft ihm auf immer garantiert dadurch, dass der letzte äussere Feind, der es anzutasten wagt, elend zu Schanden werden muss (Cap. 38 f.).

I. Erneute Instruktion über des Propheten und seiner Hörer Verantwortlichkeit (Cap. 33).

Ein Datum bringt erst v. 21 (s. z. St.), den 5/X des elften Jahres. Nach v. 22 ist über den Propheten schon Tags zuvor die Ekstase gekommen. Offenbar will Hes. damit besagen, dass er in eben jenem Augenblick das Orakel empfangen habe, das er v. 1–20 mitteilt. Zur Exegese dieses Stückes muss durchaus auf unsere Erklärung von 3 16–21 und Cap. 18, speciell auf die allgemeinen Bemerkungen zu 3 16–21 zurückverwiesen werden.

a) **Hes.'s Prophetenberuf der Beruf eines Wächters** (1–9). **2** Es fällt gleich בְּנֵי־עַמְּךָ auf; bisher nannte Hes. Israel „Haus Widerspenstigkeit", von dem er sich selber ausnahm (doch vgl. 3 11 13 17); der in diesem Capitel noch wiederholt vorkommende Ausdruck zeigt den Übergang zu einer mildern Stimmung. Wenn Kriegsnot vor der Thür ist, wird aus der Gesamtheit (zu מִקְצֵיהֶם [Singularform] vgl. Stade Gr. § 136 6 351 c α und Gen 47 2) ein Wächter bestellt, der **3** nach der drohenden Gefahr ausschaut und im Notfalle in die Trompete stösst (vgl. Am 3 6). **4** Wenn einer sich nicht warnen lässt und umkommt, *so sei sein Blut auf seinem Haupte,* d. h. er stirbt schuldig; es giebt nämlich Niemanden, von dessen Hand man (nach dem alten Recht der Blutrache) das Blut zu fordern hätte. Dass gerade das Haupt genannt wird, dürfte seinen Grund darin haben, dass das Haupt die Schuld zu büssen hat (vgl. I Chr 12 19 Dan 1 10). **5**ᵇ wird zur Not übersetzt: er aber sich warnen lassend, rettet sein Leben. Das giebt aber keinen rechten Parallelismus zum Folgenden (vgl. namentlich auch Cap. 3). Offenbar ist der Gegensatz: Entweder der Wächter thut seine Pflicht; dann sind die Gewarnten verantwortlich, wenn sie von seiner Warnung keinen Gebrauch machen wollen, während den Wächter keine Schuld trifft, oder aber **6** der Wächter versäumt seine Pflicht, dann sind die, welche gewarnt werden sollen, auch wenn sie durch des Wächters Nachlässigkeit zu Grunde gehen, selber für ihren Tod nicht verantwortlich; der untreue Wächter muss dafür büssen. Demnach liest Wellhausen (bei Smend) v. 5 st. des zweiten נִזְהָר: הִזְהִיר, wobei וְהוּא auf den Wächter geht. **7—9** s. 3 17–19. Der Vokativ רָשָׁע (v. 8) fehlt in fast sämtlichen alten Versionen und ist vielleicht blos aus Dittographie entstanden.

b) **Aufforderung zur Busse an Hes.'s Hörer 10–20.** **10** gewährt uns einen interessanten Einblick in die Stimmung der Exulanten. So trotzig vorher ihr Herz gewesen war, so verzagt ist es jetzt, nachdem das Schicksal sich über Jerusalem erfüllt hat. Unter dem überwältigenden Eindruck des Unglückes — das ist freilich in diesem Zusammenhang eine Antecipation (vgl. v. 21 f.) — empfinden sie das ganze Gewicht ihrer Sündenlast und fühlen sich in dieser Verfassung wie vermodernde Leichname; *und wie sollten wir wieder aufleben?* Man muss dieses Wort im Auge behalten, um zu erkennen, von was für einem

dunkeln Hintergrunde Hes.'s Grösse sich abhebt. Übrigens zeigt der Ausdruck deutlich, wie für diese Leute tot tot ist und es nach dem Tode kein Leben mehr giebt. Über Priorität oder Posteriorität der parallelen Stelle Lev 26 39 lässt sich rein nichts sagen; ein jeder deutet sie mit gleichem Rechte pro domo. **11** Diese furchtbare Depression ist aber nicht der Zweck der von Gott verhängten Katastrophe, wie denn auch nicht der Untergang, sondern die Herstellung des Volkes das Ziel ist, auf das Gott hinaus will. Im Gegenteil, gerade das furchtbare Unglück ist nur eine potenzierte Warnung, dass man vom bösen Wandel ablasse, um zu „leben", d. h. um an dem Volke der Zukunft, das Hes. sammeln möchte, Teil zu haben. Vgl. 18 23 32. Zu **12**—20 s. zu Cap. 18. Auf die Vergangenheit kommt es überhaupt nicht an: „Wenn das Gericht eintritt, so nimmt es einen Jeden so, wie es ihn eben dann findet" (Smend). Das ist ein weiteres Motiv zur Bussaufforderung: noch ist es nicht zu spät! Hes. führt aber seine These sorgfältig nach beiden Seiten hin aus. In v. 12 lässt der Parallelismus viel zu wünschen übrig. Es sieht so aus, als wäre v. 12[c] Variante zu v. 12[aβ]. Setzen wir sie an ihrer Stelle ein, so erhielten wir einen ganz straffen Parallelismus: *die Gerechtigkeit des Gerechten, nicht vermag er durch sie zu leben am Tage, da er sündigt, und die Gottlosigkeit des Gottlosen, nicht* etc. **13** bringt in der Ausführung gleichzeitig eine Steigerung: Selbst wenn Jahwe dem einen oder andern diesen oder jenen Ausgang vorausgesagt hat, selbst dann noch soll die Abwendung vom bisherigen Wege das Gegenteil zur Folge haben (vgl. das Buch Jona). Das ist zur Beurteilung der Frage, wie die Propheten z. T. über die Wirkung ihrer eigenen Prophezeiungen gedacht haben, ein wichtiger Gedanke; doch s. zu 32 18. St. יִהְיֶה l. nach einigen alten Zeugen תִּהְיֶה, was der Parallelismus (v. 14) unbedingt fordert. Im Übrigen s. zu 18 24. Zu **14** ff. s. zu 18 21 ff. Zu **15** s. zu 18 7. Das in LXX, Pesch. fehlende רֶשַׁע ist mindestens an seiner gegenwärtigen Stelle unpassend. Zu **17** s. zu 18 25 29. **18** f. vgl. 18 26 f. **20** beginnt LXX: καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ εἴπατε = וְזֶה אֲשֶׁר א'. *Einen Jeden nach seinen Wegen richte ich euch* — hinzuzufügen wäre eigentlich: nach der Endrichtung seiner Wege.

c) **Das Eintreffen der Kunde von der Eroberung Jerusalems 21 f.**

21 Diese Kunde hätte Hes. nach dem gegenwärtigen massor. Texte erst 1 1/2 Jahre nach dem Ereignis erhalten; denn das zwölfte Jahr der Deportation wäre das zwölfte Zedekias; Jerusalem ist aber am 9/IV seines elften Jahres eingenommen worden (II Reg 25 2 f. Jer 39 2 52 5 f.). Unser Datum verteidigen wollen durch einen Hinweis auf Hes.'s entlegenen Aufenthaltsort oder auf die furchtbare Verwirrung, welche jene Katastrophe im Gefolge hatte (Hävernick, Keil), ist nur möglich bei einer gänzlichen Verkennung der internationalen Verkehrsmittel damaliger Zeit. Thatsächlich bestanden zwischen Exulanten und Zurückgebliebenen rege Beziehungen hin und her (vgl. Jer 29). Ausdrücklich beweisend aber ist 26 1 vgl. mit v. 2, wo Hes. noch im elften Jahre schon davon weiss, dass Jerusalem eingenommen ist. Es ist also hier einfach der Pesch. zu folgen und בְּעַשְׁתֵּי zu lesen. „Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Fehler dadurch entstanden, dass ein Abschreiber nach 32 1 kein früheres Jahr

annehmen mochte“ (Smend). Zu הַפָּלִיט vgl. zu 24 26. **22** Schon am Abend zuvor war die Ekstase über ihn geraten (zum Ausdruck s. zu 1 3) und damit der Bann seines Stummseins (s. zu 24 27) gebrochen. Vermutlich sind die Frucht dieser Ekstase die Gedanken v. 1–20 unseres Kapitels; ihre Fixierung muss aber später fallen (vgl. zu v. 10).

d) **Die Strafdrohung an die unbussfertigen Zurückgebliebenen** 23–29.

Es ist nicht gerade wahrscheinlich, dass Hes. schon durch den Boten, der ihm den Untergang Jerusalems verkündet, über die Gesinnung der Zurückgebliebenen, gegen die er sich hier auslässt, unterrichtet worden sei. Er scheint vielmehr spätere Verhältnisse im Auge zu haben. Die Zurückgebliebenen sind in den Besitz der Deportierten eingetreten (v. 24), und v. 25 dürfte eine Anspielung auf Gedaljas Ermordung (Jer. 41) enthalten. Es könnte überhaupt leicht sein, dass wir es in v. 23–29 und v. 30–33 mit zwei spätern Stücken zu thun hätten, die Hes. hier einschaltete, weil ihm dafür hier der beste Platz schien.

24 Die Stimmung der Zurückgebliebenen ist das Widerspiel zur Niedergeschlagenheit der Exulanten (v. 10). Es ist ihnen der Kamm geschwollen, weil sie sich plötzlich fühlen als Herren des Landes — es sind freilich nur Trümmer: sie brauchen aber nur zuzugreifen, um Grundbesitzer zu werden. Und ihrem Übermut hängen sie ein frommes Mäntelchen um: Abraham war nur ein Einziger und erhielt doch die Verheissung. Da sind sie ja noch besser dran, sie sind viele. Ihnen kann es Gott nicht fehlen lassen. Jawohl, aber einstweilen **25** f. sind sie dem frommen Erzvater, dessen Namen sie im Munde führen, sehr unähnlich. Sie üben die alten Sünden wie ehedem (s. zu 18 6). Es ist wieder recht charakteristisch, wie die aufgezählten Sünden sämtlich religiöser Natur sind. עַל־הַדָּם möchten Cornill und Kautzsch nach 18 6 11 15 22 9 in עַל־הֶהָרִים corrigieren, während wir umgekehrt jene Stellen nach dieser glaubten emendieren zu sollen. Zu עָמַד עַל חֶרֶב vgl. Gen 27 40. Das feminine ן in עֲשִׂיתֶן ist blos Schreibfehler für ם. v. 25 f. sind in LXX (B) durch Überlesen ausgefallen. **27** Beachte das Wortspiel חֳרָבוֹת — חֶרֶב; l. לְאָכְלָה. Das fromme Reden thut’s nicht. Jahwe spricht eine andere Sprache, um diese aufgeblasenen Herren schliesslich zur Erkenntnis zu bringen, mit wem sie es eigentlich zu thun haben.

e) **Gegen eine falsche Aufnahme von Hes.’s Predigt** 30–33. **30** Nachdem der Erfolg Hes. Recht gegeben hat, suchen ihn die Leute eifrig auf und unterhalten sich gelegentlich auch in seiner Abwesenheit über ihn. Es ist ein anschauliches Bild orientalischen Lebens, das sich vor uns entrollt: Neben den Mauern, die man gerne aufsucht, um im Schatten zu stehen, und unter den Hauseingängen plaudert man zusammen, einer mit dem andern. חַד = אֶחָד ist aramäisch; zu אֶחָד st. אַחַד wie z. B. auch Gen 48 22 vgl. Ewald Gr. § 267 b.; übrigens fehlt חַד אֶת־אַחַד in LXX. **31** Sogar in Scharen laufen diese Leute zu Hes. *wie zu einem Volksauflauf* (wörtlich: wie Volk zusammenzukommen pflegt) und setzen sich vor ihn, wie man sich vor den Sänger setzt, von dem man ein Lied erwartet. Mit dem in LXX (B) fehlenden עַמִּי „als mein Volk“ ist kaum etwas anzufangen. Sie sind aber — und das ist die Hauptsache — blos Hörer, nicht Thäter des Wortes. Der Satz, der dies Letztere ausführen soll, ist nicht sicher. Die Übersetzungen: „denn zärtlich thun sie mit ihrem Munde“ (Hengstenberg, Smend) oder: „zu süssen Weisen in ihrem Munde

machen sie es“ (v. Orelli) oder „denn das Liebliche in ihrem Munde thun sie“ (Keil) geben alle zu grossen Bedenken Anlass. Es kommt dazu, dass LXX, Pesch.: כְּזָבִים gelesen haben, welcher bei Hes. sonst nicht vorkommende Plural unter dem Einfluss von v. 32 leicht zu עֲגָבִים verderben konnte (Cornill). Die in LXX, Pesch. fehlenden Worte הֵמָּה עֹשִׂים wären dann nachträglich beigefügt, um einen Sinn hineinzubringen (Kautzsch). בֶּצַע bezeichnet hier ganz allgemein das eigene Interesse, das einem jeden zunächst liegt. **32** Die Vergleichung ist etwas nachlässig: Hes. ist den Hörern wie ein Liebeslied und dann wie der Sänger, der ein solches vorträgt. Flüssiger als der hebr. Ausdruck ist Cornills Übersetzung: *du bist für sie wie ein Liebeslied, schön gesungen und gut begleitet.* Übrigens deuten die Worte leise an, dass Hes. nicht das Bewusstsein hatte, ein schlechter Redner zu sein. **33** Mögen aber auch Hes.'s Hörer an des Propheten Worten nicht mehr als einen angenehmen Kitzel der Ohren haben, einst macht Gott damit furchtbaren Ernst. S. zu 2 5.

2. Jahwe, der rechte Hirte an der Spitze seines Volkes Cap. 34.

Schon in diesem Kapitel und in allen folgenden dieses Abschnittes finden wir mit grossem Nachdruck den Gedanken ausgesprochen, dass es ausschliesslich Jahwe ist, der die Zukunft heraufführt. Es zeigt sich dies auch in besonders lehrreicher Weise, wenn wir dieses Capitel vergleichen mit Jer 23 1–8, das in unserm Capitel nur nachgebildet zu werden scheint (vgl. Smend). Während dort der צֶמַח, der messianische König, (v. 5–7) eine massgebende Stelle einnimmt, ist er hier gänzlich in den Hintergrund gedrängt durch Jahwe, der sich selbst an die Spitze seiner Herde stellt. Diese Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes steht in einem seltsamen Widerspruch zu Cap. 33, wo den Einzelnen energisch ans Herz gelegt worden ist, ihr Heil zu schaffen. Wie wir diesen Widerspruch beurteilen, s. unsere fünfte Bemerkung zu 3 16–21. Das Bild von Hirt und Herde lässt sich vor Jeremia in der atl. Litteratur nicht nachweisen.

a) **Die falschen Hirten über das Volk 1–10.** **2** לָרֹעִים, in LXX A fehlend, scheint Füllwort zu sein; jedenfalls ist es neben עֲלֵיהֶם, das dagegen in LXX B fehlt, zu viel. **3** wird missverstanden, wenn man meint, es werde den Hirten als etwas unerlaubtes vorgeworfen, dass sie die Milch (punkt.: הֶחָלָב st. הַחֵלֶב, das Fett) genossen hätten (zu אָכַל vgl. Jes 7 22) etc. Das war vielmehr wohl ein Recht, das ihnen zustand. Aber nun besagt der Vers: von den Rechten habt ihr wohl Gebrauch gemacht, aber die Pflichten, die damit verbunden sind, habt ihr vernachlässigt. Ihr habt euch genährt und gekleidet von euren Herden — aber, geweidet habt ihr sie nicht. Und was ein rechtes Weiden heisst, lehrt **4**. Schwierig ist es, einen Unterschied zwischen הַנַּחְלוֹת und הַחוֹלָה anzugeben; dass er sich aus den zugehörigen Verben ergebe, ist eine unbefriedigende Auskunft. LXX giebt הַנַּחְלוֹת mit τὸ ἠσθενηκός wieder; entsprechend Vulg., Pesch. Ob sie הַנִּלְאָה (vgl. Ps. 68 10) lasen? Cornill möchte durch Streichen helfen. Im Rechte ist LXX jedenfalls, wenn sie am Schlusse gelesen hat: וּבְחָזָקָה רְדִיתֶם בְּפָרֶךְ *und das Kräftige tratet ihr nieder mit Gewaltsamkeit.* Abgesehen davon, dass sich so ein besserer Parallelismus ergiebt, ist für diese Lesart v. 16 beweisend. **5** Das zweite וַתְּפוּצֶינָה, das in LXX, Pesch. fehlt, wird zu streichen sein. פוץ Hiph. ist der übliche terminus für das Zerstreuen unter die Völker. **6** Beachte צֹאנִי „m e i n e Schafe.“ Der Grundton, der diese Capitel durchklingt, ist nicht die Drohung, sondern die Verheissung.

Andrerseits kann die Schuld der falschen Hirten nur wachsen, wenn die Schafe, die sie vernachlässigt haben, Jahwes Schafe waren. **8** Von den Schafen nur Nutzen ziehen wollen und ihnen selber nichts nützen, heisst sich selbst und nicht die Schafe weiden. **10** Es ist sehr wirksam, dass nachdem eben die Raubtiere genannt waren, von denen die Schafe gefressen worden seien (v. 8), gesagt wird, sie müssten aus dem Rachen ihrer Hirten gerettet werden; also sind diese Hirten nicht besser als Raubtiere. Die Hirten sind natürlich Israels Führer.

b) **Jahwe, der rechte Hirte** 11–16. **11** Nun aber legt sich Jahwe für seine Schafe selbst ins Mittel, die Rolle des umsichtigen Hirten übernehmend. **12** ist verderbt. St. נִפְרָשׁוֹת verlangt man neuerdings fast allgemein und mit Recht נִפְרָשׁוֹת „zerstreut." Aber der Hirt ist gerade nicht inmitten seiner Schafe, wenn diese zerstreut sind. נִפְרָשׁוֹת fügt sich zudem schlecht als Apposition zu צֹאנוֹ. Es ist darum weiter zu ändern. Cornill setzt nach Pesch. בְּיוֹם סוּפָה „am Gewittersturmestage" in den Text, weiss dann aber mit den drei folgenden Worten nichts anzufangen, als sie zu streichen. Ich möchte vorschlagen: בְּיוֹם הַוּוֹת בִּהְיוֹת צֹאנוֹ נ' *am Tage des Verderbens, wenn seine Schafe zerstreut sind.* Es wäre ausserordentlich leicht zu verstehen, dass die unbedeutende Corruption von הַוּוֹת in הֱיוֹתוֹ die schwerere von בִּהְיוֹת in בְּתוֹךְ nach sich zog. In **16** kann sich nur der bare Unverstand gegen die Lesart der LXX: אֶשְׁמֹר *ich will behüten* (so schon Luther) st. אַשְׁמִיד verschliessen. Es wäre eine sonderbare Art die Schafe zu weiden, die auszurotten, die man glücklich so weit gebracht hat, dass sie fett und stark geworden sind.

c) **Die Scheidung zwischen den einzelnen Schafen** 17–22. Der Gegensatz war bisher der zwischen den schlechten Hirten und dem einen guten. Nun der Hirte gut ist, tritt der Gegensatz unter den Schafen zu Tage. Dieser kam bisher noch gar nicht in Betracht; denn die bösen Hirten nahmen sich nicht einmal die Mühe zwischen geduldigen und gewaltthätigen Tieren zu unterscheiden. Zwischen ihnen will nun aber Jahwe richten. Die gewaltthätigen erscheinen unter dem Bilde von Widdern und Böcken. Der Vergleich mit Mt 25 32 liegt auf der Hand. **18** Damit nicht zufrieden (הַמְעַט מִכֶּם wie Jes 7 13), dass sie als die Stärkern von selbst zuerst zum Futter und zur Tränke kommen (מִשְׁקָע, das klare Wasser, in welchem sich alle Unreinheit gesetzt hat, vgl. zu 32 14) und somit den Vorzug haben, das Beste für sich wegnehmen zu können, stampfen sie, selber wohl gesättigt, in dem, was sie übrig gelassen, herum und trüben das Wasser. „Stomaco pieno non sente digiuno." Und die armen Schafe — **19** beachte die Stellung des Athnach — ihnen bleibt nichts übrig, als dass sie, wohl oder übel vorlieb nehmen müssen mit diesen traurigen Überresten. **20** St. בִּרְיָה l. בְּרִיָּה oder noch besser בְּרִיאָה. **21** Die Anklage wird sehr anschaulich. Wir denken an eine Scene beim Tränken der Herde. Es machen's übrigens die Hirten dabei gelegentlich nicht besser als diese ausgelassenen Tiere (vgl. Ex 2 16 ff.).

Es spricht sich vielleicht kaum an einer andern Stelle stärker als hier jenes Charakteristikum aus, das einer modernen Auffassung Judentum wie Christentum verächtlich gemacht hat: „Die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen,

Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit — dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein“ (NIETZSCHE Zur Genealogie der Moral[2] S. 13).

d) **Ein Hirt und Eine Herde 23–31.** **23**f. ist die Rede vom Messias. Er ist es aber nicht, der das Volk rettet, der die Wendung der Dinge heraufführt; das thut vielmehr Gott selbst (v. 22). Erst nachdem die Errettung des Volkes vollzogen ist, wird ihm seine Leitung übertragen. Und charakteristischer Weise heisst er auch nicht מֶלֶךְ wie 37 22, sondern nur נָשִׂיא wie meist bei Hes. (vgl. zu 7 27). Er nimmt überhaupt blos eine abhängige Stellung ein: er hat in Jahwes Dienst (עַבְדִּי, in den meisten Versionen freilich fehlend) die Schafe zu weiden, damit sie nicht verloren gehen. In der ausgebildeten Theokratie (vgl. Cap. 40—48) ist nun einmal für einen selbständigen menschlichen König kein Raum. Überhaupt kommt bei Hes. die menschliche Persönlichkeit nicht zu ihrem vollen Rechte (vgl. zu 2 1). David nennt Hes. den Messias in Anlehnung an Jer 23. Natürlich ist dabei nicht an den historischen David zu denken, der wieder auferweckt würde; הֵקִים heisst bloss erheben. Ja, es ist sogar fraglich, ob Hes. nur mit einiger Bestimmtheit an einen direkten Nachkommen Davids gedacht habe; doch vgl. 17 22–24. Wer nur in Sinn und Geist Davids, des Königs κατ' ἐξοχήν das Regiment übernimmt, der heisst ein „David“. אֶחָד bezieht sich wohl darauf, dass der künftige נָשִׂיא über das vereinigte Reich herrschen soll im Gegensatz zur Doppelherrschaft der israelitischen und der jüdischen Könige (vgl. 37 15ff.). Wie andere Stellen lehren (z. B. 43 9 45 8 46 16), meint Hes. dagegen nicht, dass der eine ewig herrschen solle; er erwartet vielmehr eine Succession von Herrschern. **25** Das fernere Glück Israels ausmalend, bleibt Hes. zunächst im Bilde. In Wüste und Wald (ו in יעורים ist Schreibfehler) droht den Schafen wegen der Raubtiere die Hauptgefahr; doch vgl. auch Hos 2 20. **26** Die Übersetzung: „ich werde sie und was rings um meinen Hügel ist, zu Segensträgern machen“ (KAUTZSCH) erregt wie jede andere Übersetzung des gegenwärtigen massor. Textes grosse Bedenken. Dass unter Jahwes Hügel der Zion verstanden sei, wäre eher zu vermuten als zu beweisen. Aber warum sollte er nur dessen Umgebung segnen resp. zu einem Segen werden lassen, da doch das ganze Land des künftigen Volkes Wohnstätte werden soll (Cap. 36f. 47f.)? Und wie kann Jahwe das leblose Land so unvermittelt neben seine Schafe stellen, um ihnen ein gemeinsames Prädikat zu geben? Die Zweifel an der Richtigkeit des Textes werden verstärkt durch eine schwankende Überlieferung. Mit Recht scheint mir CORNILL davon auszugehen, dass der ganze Tenor der Weissagung sich durchaus im Bereiche der φύσις halte. Da בְּרָכָה[1] in LXX fehlt, schlägt er vor: ונ' לָהֶם רְבִיבִים; (näher dem Überlieferten wäre noch ונ' אֶת־הַר'). Dabei kommt blos גִּבְעָתִי zu kurz. Ich vermute darin ein בְּעִתָּם, *ich gebe Regenschauer zu ihrer Zeit.* Zur Bedeutung des Regens in Palästina vgl. BENZINGER Archäol. § 7 3. **27**f. Die Parallelen mit Lev 26 sind so auffallend, dass wenn Lev 26 älter wäre als Hes., diesem hier alle Selbständigkeit abginge. עָבַד בְּ = mittelst eines andern

arbeiten = ihn knechten. Das Zerbrechen der Jochstangen führt uns das Bild der Zugtiere vor Augen, unter welchem die geknechteten Israeliten vorgestellt werden. Je zwei Joche werden durch ein Querholz (= מוֹטָה) verbunden. Wird dieses zerbrochen, so sind die Tiere frei. **29** Statt לְשֵׁם „zum Ruhme" hat LXX שָׁלוֹם gelesen, und das dürfte wieder einzusetzen sein (Kautzsch) = *eine Friedenspflanzung*, die wohl gedeiht (zu מַטָּע s. zu 17 7). Das ergiebt nämlich einen sehr guten Gegensatz: Das Land hat in der letzten Vergangenheit durch die Kriegsläufte schwer gelitten, so dass darin viele Hungers starben. Durch seinen reichen Ertrag in der kommenden Friedensära soll die Lage seiner Bewohner wieder eine blühende werden, und damit wird auch die Verachtung aufhören, die man seitens der Nachbarn zu ertragen hatte. **30** Im Zusammenhang dieser Verheissungen füllt sich der übliche Ausdruck von der Jahweerkenntnis mit einem neuen Inhalt. Jahwe ist der, der in seiner Macht zerbricht und wieder aufrichtet. **31** Zum Bilde zurückkehrend, in dem Hes. in diesem ganzen Capitel gesprochen, und das nur in den letzten Versen etwas zurückgetreten ist, lässt er zum Schlusse das Thema, das er ausgeführt hat, noch voll ertönen: Israel Jahwes Schafe, Jahwe ihr göttlicher Hirte. Höchst überflüssig ist die Bemerkung, dass es sich dabei nicht um wirkliche Schafe, sondern um Menschen handle. Und einen Gegensatz zwischen den „schwachen" Menschen und Gott, der einzig seine Sache zum Guten hinauszuführen vermöge, haben hier nur die Exegeten herausgeklügelt. אָדָם erweist sich denn auch schon durch sein Fehlen in LXX als Glosse, die aus 36 37f. stammen dürfte. Grätz: מַרְעִית אַדְמָתִי, der Weide meines Landes.

3. Die Zerstörung des edomitischen und die Verherrlichung des israelitischen Landes Cap. 35f.

a) Edoms Vernichtung Cap. 35.

Dass dieses Capitel inhaltlich neben Cap. 25—32, spez. 25 12–14 zu stellen ist, liegt auf der Hand. Dass es aber von Hes. in diesen Zusammenhang gebracht worden ist, versteht sich sehr leicht. Er will die Wiederherstellung Israels durch Jahwe, zunächst seines Landes (Cap. 36), dann des Volkes (Cap. 37) verkünden. Nun aber hat Edom gesprochen: „Die beiden Völker und die beiden Länder sollen mein werden, und wir wollen sie in Besitz nehmen" (35 10 vgl. 12)! Edom oder Jahwe? Das ist also hier die Frage. Hes. ist um die Antwort nicht verlegen: Edom muss vernichtet werden, Jahwe den Sieg behalten. Hes. gewinnt damit noch rein schriftstellerisch einen Vorteil: die Vernichtung Edoms ist ihm gerade recht, dass er durch die Schilderung einer gründlichen Verwüstung seines Landes die Folie erhalte zum Bilde, das er Cap. 36 von der Verherrlichung Israels entrollt.

2 הַר שֵׂעִיר bezeichnet zunächst das Gebirge an der Ostseite der ʿAraba (= Eš-šerâ) und wird dann im Gegensatz zum Berglande Israel auf das gesamte Land Edom ausgedehnt (vgl. Buhl Gesch. der Edomiter 1893 S. 28—30). Zu **3**f. vgl. 25 12f. **5** Die ewige Feindschaft, die Hes. Edom vorwirft, geht in der That durch die ganze Geschichte hindurch (doch vgl. Dtn 23 8f., welche Stelle schwerlich vor Hes. anzusetzen ist, und II Reg 3 9ff., dagegen wieder II Chr 20 10 22f.). Der Ausdruck הִגִּיר עַל־יְדֵי־חֶרֶב eig.: in die Hände des Schwertes hinschütten = dem Schwerte überliefern, findet sich noch Jer 18 21 Ps 63 11. Zu עֵת עֲוֹן קֵץ s. zu 21 30. Zur Sache vgl. Ob 13f. **6** Das viermalige דָּם in

einem Verse wäre zur Not noch zu verstehen, wenn damit eine Anspielung auf den Namen אֱדֹם beabsichtigt wäre; andernfalls ist unbedingt LXX im Rechte, die blos v. 6^{b} bietet, so zwar, dass sie statt שָׂנֵאתָ wahrscheinlich אָשַׁמְתָּ gelesen hat (Cornill): *durch Blut hast du dich verschuldet.* Und das giebt einen trefflichen Sinn: Womit Edom gesündigt hat, damit wird es bestraft. Dagegen ist, dass Edom Blut „gehasst“ habe, das gerade Gegenteil von dem Vorhergehenden, wonach es Israel vielmehr dem Schwerte preisgegeben hat. **7** ist nach v. 3 zu korrigieren. Da man zweimal hintereinander die Konsonanten שממה vorfand, wechselte man in der Punktation ab. **9** Das Kĕtīb wollte תֵּישַׁבְנָה, *sie sollen [un]bewohnt sein;* das Ḳĕrē תָּשֹׁבְנָה (vgl. 16 55). Vielleicht ist noch das Richtigste das Hoph. תּוּשַׁבְנָה (Cornill, vgl. 36 33). **10** Was die Schuld Edoms in Hes.'s Augen aber besonders gross macht, ist nicht blos, dass es sich durch seine Okkupation des Landes gegen die Bewohner Israels und Judas (das sind die „beiden Völker“) vergangen hat, sondern gegen Jahwe, der darin seinen Wohnsitz hatte. Hier wirkt noch recht deutlich die alte Vorstellung nach, dass Gott und Land unzertrennlich verbunden sind (vgl. z. B. zu 4 13). Wer Palästina angreift, greift direkt Jahwe, den Herrn Palästinas, an (vgl. noch Sach 2 12). Die Möglichkeit rechter Kultübung wird durch das Vorhandensein von Genossen eines fremden Kultes gestört: darum muss von diesen Elementen das Land zuerst gesäubert werden, ehe die neue Kultordnung aufgerichtet werden kann. Über die absolute Voranstellung von Substantiven mit אֶת vgl. 17 21 20 16 44 3 und Ges.-Kautzsch^{26} § 117 m. **11** Weil Jahwe selbst durch Edoms Anmassung getroffen ist, ist es Ehrensache für ihn, einzuschreiten. LXX hat einen etwas kürzern und gefälligern Text. Mit ihr ist wenigstens für das zweite בָּם: בָּךְ zu lesen, welches unter Einfluss des ersten בָּם leicht verschrieben werden konnte: darauf kommt es an, dass Jahwe sich an den Edomitern richtend kundthut. מִשִּׂנְאָתֶיךָ ist Schreibfehler (s. Stade Gr. § 354 b Anm. 2). **12** כָּל־ vor נֶאָצוֹתֶיךָ dürfte Gehörfehler für קוֹל sein (LXX, Cornill). Das Ḳĕrē: שָׁמֵמוּ ist etwas glatter als das Kĕtīb שְׁמָמָה. **13** Eine dritte Schuld Edoms (vgl. v. 5 10) ist seine Grossmäuligkeit. Hohn und Spott war etwas, das die spätern Juden am Allerwenigsten ertragen konnten; immer wieder spricht sich in den Psalmen die Bitte aus, dass sie davon erlöst werden möchten. עָתַר ist „eine überaus zweifelhafte Wurzel, die man gewöhnlich als Aramaismus für עָשַׁר = reich sein betrachtet“ (Ges.-Buhl, s. v.), Hiph.: einen Wortschwall machen (?). Das ganze Kolon fehlt in LXX. **14** Die grammatisch möglichen Übersetzungen geben keinen Sinn. „Wenn sich freut“ oder: „wie sich freut“ die ganze Erde — aber die ganze Erde wird sich nicht freuen; Ägypten z. B. ergeht es ja nicht anders als Edom. Höchstens das Land Israel könnte sich freuen; aber dieses kann wieder nicht כָּל־הָאָרֶץ genannt werden. Es springt sofort in die Augen, dass v. 14 und 15^{a}, welch letzterer in LXX fehlt, Dubletten sind, resp. 15^{a} Glosse zu 14 ist. In richtiger Anerkennung dieses Umstandes konjiciert Cornill v. 14 vielleicht mit Recht: כְּשִׂמְחָתְךָ לְאַרְצִי כִּי שְׁמָמָה, *wie du dich gefreut hast über mein Land, dass es wüste liegt.* Auch an Israels Feinden muss Gott nach dem Princip absoluter Vergeltung handeln.

b) Die Wiederherstellung des israelitischen Landes Cap. 36.

α) Seine Säuberung von den unrechtmässigen Besitzern v. 1–7. **1** Die Anrede an das Bergland Israel (wie 6 2) ergeht hier natürlich im Gegensatz zur Drohweissagung an das Bergland Edoms. **2** Dass für בָּמוֹת zu lesen ist שַׁמּוֹת (Cornill, Kautzsch nach LXX: ἔρημα) dürfte kaum zu bezweifeln sein; denn wohl könnten die Berge „ewige“ heissen „wegen der uralten Geschichte, die sich an sie knüpft“ (Smend). Aber dass Hes. für Berge das Wort בָּמָה, d. h. den Terminus der ihm in der Seele verhassten Kultstätten gebraucht hätte, ist in höchstem Grade unwahrscheinlich; ihren Verlust hätte er nicht für so beklagenswert ansehen können. Zu הֶאָח s. zu 6 11. **3** יַעַן בְּיַעַן vgl. 13 10. Schwierig ist שַׁמּוֹת, das einem Inf. Pi. tertiae ה gleich sieht. Aber ein שַׁמָּה im Sinne von נָשַׁם (Jes 42 14: heftig atmen) = schnauben müsste erst auf Grund dieser Stelle angenommen werden. Die Bedeutung von verwüsten (= שָׁמֵם, יָשַׁם) passt nicht wohl. Möglich dass שַׁמּוֹת hier blos Nachwirkung des ursprünglichen שַׁמּוֹת im vorigen Verse ist. Cornill liest nach LXX (ἀτιμασθῆναι) שְׁאָט (vgl. 28 24 26 16 57): „*weil und dieweil* (l. וּבְיַעַן) *euch nicht ehrten, sondern begehrten*“. Toy liest נשם, was aber als נָשֹׁם (nicht נָשׁוֹם) zu punktieren ist, indem der inf. constr. durch den absol. fortgesetzt wird. Der „Rest der Völker“, welcher Israel in Beschlag genommen hat, sind die, welche im grossen Ansturm der assyrischen Macht nicht selber untergegangen sind. In Wirklichkeit handelt es sich namentlich um Edomiter. In וַתַּעֲלוּ erkennt man eine Kombination der Punktation von Kal und Niph., um beides als möglich anzudeuten. L. וַתֵּעָלוּ. **4** Man erwartet das Orakel; aber Hes. ist so erregt, dass er sich in der Füllung der Anrede nicht genug thun kann. „Beute und Spott“ sind zwar keine Parallelbegriffe, aber entsprechen dem im vorigen Verse Gesagten so wohl, dass eine Änderung unnötig erscheint. **5** *So spricht Jahwe,* und doch lässt der eigentliche Spruch stets noch auf sich warten. דִּבַּרְתִּי bezieht sich auf den gegenwärtigen, nicht einen frühern. Zu כָּלָא vgl. Stade Gr. § 31, Anm. 1. 347 c Anm. 1. Fraglich bleiben die letzten Worte. Kautzsch's Übersetzung: „dass sie die Bewohner daraus vertreiben, um [es dann] auszuplündern“ ist nur ein Notbehelf. Das Vertreiben der Bevölkerung haben Andere vor Edom schon besorgt; zudem wäre eine aramäische Inf.-bildung bei Hes. ohne Analogie (s. zu 17 9). In בּוֹ würde man mindestens ein Suffix erwarten. Cornill ändert daher, aber allzu frei: לִמְצֹא בוֹ, „als ein gefundenes Fressen“. LXX: τοῦ ἀφανίσαι ἐν προνόμῃ hilft uns auch nicht das Rätsel lösen; Toy: לְמַעַן רִשְׁתָּהּ וּבִזָּהּ, um es einzunehmen und zu plündern (?). Erst **7** folgt der Spruch: Das Schicksal, das jene Leute Israel bereiten, soll auf sie selber zurückfallen. Zu נָשָׂא יָד s. zu 20 5.

β) Die Verherrlichung des israelitischen Berglandes v. 8–15. **8** Nicht nur wird das Land fruchtbar; seinen Ertrag bringt es nicht mehr für Heiden sondern für Israel; denn nahe steht ihre Rückkehr bevor (יִשְׂרָאֵל Subj. zu קֵרְבוּ). Hier tritt wundervoll des Propheten Hoffnung hervor; nicht auf eine ferne Zukunft geht seine Weissagung; die Wendung der Dinge ist unmittelbar vor der Thür. **9** הִנְנִי אֲלֵיכֶם steht blos hier in freundlichem Sinne: Gottes Verhalten ist konstant, es fragt sich blos, nach welcher Richtung. **10** Zu

כָּל־בֵּית־י׳ vgl. nam. 37 15 ff. **11** Die Worte וְרָבוּ וּפָרוּ sind für die Bestimmung des Verhältnisses von Hes. zu P (Gen 1 22 9 7) um so weniger zu verwerten, als וּפָרוּ textkritisch nicht einmal gesichert ist (s. CORNILL). וְהֵיטָבֹתִי (BÄR; vgl. Sach 10 6) ist eine Mischform zwischen הֵיטַבְתִּי, was STADE (Gr. § 466 a Anm.) zu lesen vorschlägt, von יָטַב und הֱטִיבוֹתִי von טוֹב. **12** Der Übergang vom Plural der Anrede in den Sing. erfolgt nach LXX erst v. 13; er ist möglich als constructio ad sensum, sofern die Berge Israels so viel sind als das Bergland I. In wie fern haben die Berge Israel seiner Kinder beraubt? Die Parallelstelle Num 13 32 schliesst den Gedanken an die verderblichen Höhenkulte aus. Nach dem Zusammenhang jener Stelle scheint es ein mörderisches Land zu sein wegen der Kämpfe, die sich um seinen Besitz abspielen. Es dürfte auch hier so genannt sein, weil es seine Bewohner vor der Kriegskalamität nicht zu schützen vermochte; doch legt ein Vergleich mit v. 30 die Annahme näher, Hes. habe namentlich die Unfruchtbarkeit des Landes im Auge gehabt. Andere denken mit weniger Recht an seine ungesunden Bodenverhältnisse (vgl. II Reg 2 19). **13** L. st. לָכֶם: לָךְ (LXX) und davor wahrscheinlich אֹמְרִם (CORNILL, TOY). An sich ist hier und **14** das Kĕtīb: dein Volk ebenso möglich als das Ḳĕrē: deine Völker, d. h. alle, die in dir wohnen; indessen dürfte ersteres vorzuziehen sein. תְּכַשְּׁלִי ist Schreibfehler für תְּשַׁכְּלִי; ebenso **15**, von dem übrigens das betr. Sätzchen in LXX und einigen andern Versionen fehlt.

γ) Der letzte Grund für Jahwes Einschreiten v. 16–38.

Dieses Stück ist theologisch interessant. „Nicht um euretwillen sondern um meinetwillen schreite ich ein“ (v. 22). Ausschliesslich seinem Namen zu liebe muss Jahwe eingreifen; denn er ist entweiht worden, und das kann Jahwe nicht hingehen lassen (v. 21). Entweiht haben ihn die Israeliten, indem sie den Heiden Veranlassung gaben, von Jahwes Macht gering zu denken. Israels Sünde hatte nämlich die Exilierung notwendig gemacht; die Heiden aber konnten diese nicht anders beurteilen, denn als ein Zeichen von Jahwes eigener Schwäche, der sein Volk nicht zu schützen noch zu retten vermöge (v. 20). Führt er sein Volk nun aber zurück, so wird diese Meinung mit Einem Male als irrig erwiesen und damit sein Name wieder gerechtfertigt. Er unternimmt also die Rettung aus eigenster Initiative — zugleich ohne alle menschliche Vermittelung — nur um seiner selbst willen. Dieser übrigens rein theologische Gedanke wehrt der gemeinen Auffassung, als sei er ein Gott wie andere, ein blosser Stammgott, dessen Wesen lediglich im Interesse der Erhaltung des eigenen ihm durch natürliche Bande verbundenen Volkes aufgehe. Er handelt vielmehr nach höhern Motiven ethischer Art. Indessen bedarf er bei alledem doch wiederum der Menschen und gerade dieses seines Volkes: ohne dass es diesem wohl geht, kann ja seine Macht nicht zur Anerkennung gelangen. Dieser Widerspruch findet seine Lösung darin, dass, so stark Hes. die Macht Jahwes betont, er doch vom antiken Gedanken der Zusammengehörigkeit von Gott und Volk (vgl. nam. auch v. 28) so wenig loszukommen vermag, als er sich vom Gedanken der Zusammengehörigkeit von Gott und Land freimachen konnte (vgl. z. B. zu 35 10). Dass Jahwe sein Volk geistig umwandelt, ist dann nach demselben Gesichtspunkt zu beurteilen: Es geschieht um seines eigenen Namens willen, d. h. damit es fortan in seinen Geboten wandle und er somit nicht nötig habe, es ein zweites Mal unter die Völker zu zerstreuen, wo diese abermals Gelegenheit bekämen, über seine Ohnmacht zu spotten. Sie sollen aber vielmehr aus dem künftigen Wohlergehen Israels ersehen, dass sein einstiges Unglück nicht der Schwäche seines Gottes sondern seiner eigenen Schlechtigkeit zur Last fällt (vgl. 39 23). Ja, sein künftiger Wandel soll selber dazu dienen, ihnen vor Augen zu führen, was eigentlich Jahwes Wesen sei. Man hat auf die Schilderung des in stufenweisem Fortschritt sich vollziehenden Erlösungsprocesses des Volkes (v. 24 ff.) grosses Gewicht gelegt

und seine einzelnen Momente sorgfältig auseinander zu legen gesucht, indem man darin eine Vorstufe zur ntl. spec. paulinischen Lehre sah. Mit Recht; nur darf dabei nicht übersehen werden: 1) dass es sich in diesen Versen um die Bekehrung des ganzen Volkes, nicht des einzelnen Individuums handelt — trotz Hes.'s sonstigem Individualismus; 2) wie äusserlich, rein physisch Hes. die Heiligkeit des Volkes auffasst. Es ist in höchstem Grade charakteristisch, dass seine Unreinheit ihm so viel ist, wie die Unreinheit einer Menstruierenden (v. 17)! 3) wohin dieser ganze Erlösungsprocess schliesslich führt; nicht weiter nämlich, als dass die Erlösten vor sich selbst Ekel empfinden wegen ihrer Verschuldungen und Greuel (vgl. zu 16 63 ff.). Die Einschaltung dieses Stückes zwischen die Capitel von der Wiederherstellung des Landes und des Volkes ist durchaus passend, sofern das hier Ausgeführte Hes. die letzte Garantie dafür bietet, dass Jahwe Land und Volk wirklich wiederherstellen wird.

αα) Die Veranlassung für Jahwes Eintreten v. 17–23. **17** Zu Hes.'s Auffassung der Sünde als Verunreinigung s. ausser den obigen Bemerkungen nam. zu 18 6 und vgl. Jes 64 5. **18** Als Schuld erscheint auch hier wie namentlich im 22. Cap. (vgl. auch 33 25) Blutvergiessen und Götzendienst; ersteres fehlt hier in LXX. **20** L. zu Anfang וַיָּבֹאוּ (LXX, Targ., Pesch., Vulg.). Israel entweiht Jahwes Namen, sofern es durch seine Exilierung die falsche Meinung der Heiden herausfordert, Jahwe habe aus Ohnmacht den Kürzern hinter den Göttern von Israels Siegern gezogen. Man darf nicht einwenden, das Volk sei an dieser Entweihung unschuldig, da es ja Jahwe exiliert habe; denn es hat durch seine Sünden Jahwe gezwungen, dass er so mit ihm handeln musste. **23** L. am Schlusse, wie schon Bär-Delitzsch: לְעֵינֵיהֶם. Natürlich kommt es darauf an, dass die Heiden Israels glänzende Wiederherstellung mit eigenen Augen sehen. הִקְדִּישׁ ist hier lediglich der dem חִלֵּל entsprechende positive Begriff, d. h. das Diskreditierte wieder zu seinen Ehren bringen.

ββ) Der stufenweis sich vollziehende Erlösungsprocess mit seinem Erfolg bei Israel und den Heiden v. 24–38. **25** Das Bild vom Besprengen mit Wasser ist wohl von den Waschungen her genommen, welche schon die alte Kultsitte als Vorbedingung zur Teilnahme an der Kultübung vorschrieb (vgl. z. B. Gen 35 2 Ex 30 17 ff.). Übrigens hat man sich bei solchen Ausdrücken stets gegenwärtig zu halten, dass die Alten zwischen Symbol und Realität nie so scharf unterschieden, wie wir es thun. Bei ihrer physischen Auffassung der Sünde thut schon das physische Mittel seine unmittelbare Wirkung. **26 ff.** Zur richtigen Würdigung dieser Verse, die so oft in christlichem Sinne missdeutet werden, vgl. den Schluss der obigen Bemerkungen u. s. zu 11 19 f. Der Geist, den Jahwe den Erlösten giebt, wirkt in ihnen die Wunderkraft, dass sie nach den Geboten, die sie mit ihren „fleischernen" Herzen aufgenommen haben, auch zu wandeln vermögen. Und damit ist zugleich gegeben, dass sie im Lande ihrer Väter fortan dauernd wohnen sollen (vgl. Dtn 5 16). Zu אֶת־אֲשֶׁר *so dass* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 157 c. In **28** findet sich 138 אֲנִי gegenüber das einzige אָנֹכִי; der Vers braucht darum noch nicht Randglosse aus Jer 30 22 zu sein (vgl. König, Einleitung § 69 1); aber vielleicht ist im Gedanken an jene Stelle einem Abschreiber hier אָנֹכִי in die Feder geflossen. **29** Dass die Rede vom neuen Herzen noch nicht auf ntl. Höhe steht, zeigt schon gleich die sich daran knüpfende Verheissung, die

lediglich äussere Segnungen in Aussicht stellt. **30** Vgl. zu v. 13. Hungersnot ist eine Schmach, weil sie den Zorn Jahwes bekundet, der dem Land seine Gaben vorenthält (vgl. Marti Gesch. d. isr. Rel. § 25 S. 90). Zu **31** f. vgl. 20 43 u. zu 16 63. **35** f. Der plötzliche Wandel der Dinge wird mit einem Male eine völlige Wandlung der allgemeinen Meinung von Jahwe nach sich ziehen. Subj. zu וְאָמְרוּ ist כָּל־עוֹבֵר. הַלָּזוּ = haec (Stade Gr. § 172b) findet sich blos hier. Die Städte sind *als wohlbefestigte bewohnt.* Die Befestigung mit einer Mauer war gerade, was eine Stadt von einem Dorfe unterschied; die Befestigung gehörte also mit zum Begriffe einer Stadt; aber de facto waren damals die Mauern der meisten Städte wohl niedergerissen. **37** f. bringt nachträglich noch eine besondere Verheissung, die, wie es scheint, Hes. sehr am Herzen liegt. Die Zahl der Israeliten muss infolge der furchtbaren Ereignisse jener Zeit stark decimiert gewesen sein. Wir begegnen verschiedenen Versuchen, die nachexilische Gemeinde numerisch zu verstärken (vgl. 47 22 f.). Jahwe verheisst denn auch hier, er wolle sich darin erbitten lassen (דָּרַשׁ, Niph. vgl. 14 3), dass er das künftige Volk mehre wie Schafe; nicht als ob diese besonders fruchtbar gewesen wären; Hes. erinnert sich vielmehr eines Bildes, das dem ehemaligen Priester besonders lieb gewesen sein mag, wie an den Festtagen zu Jerusalem Schafe an Schafe sich drängten, die zum Opfer dargebracht wurden. Was dies heissen will, darf nicht direkt, aber wenigstens indirekt mit nachexilischen Angaben illustriert werden, wie wir sie z. B. I Chr 29 21 II Chr 7 4 29 33 30 24 35 7 ff. lesen.

4. Die Wiederherstellung des israelitischen Volkes Cap. 37.

a) **Die Wiederbelebung des toten Volkes 1–14.** α) Die Vision v. 1–10. **1** Zum Ausdruck, der die prophetische Ekstase bezeichnet, s. zu 1 3. Man kann schwanken, ob zu übersetzen sei: *Es führte mich Jahwe im Geiste hinaus* oder: Er führte mich im Geiste Jahwes hinaus. Gegen letztere Übersetzung spricht, dass Jahwe selber der Hinausführende ist, während die Nennung des Subjektes wohl angebracht ist, um den Übergang vom Fem. zum Mask. zu motivieren. Gleichwohl ist (vgl. 3 14 8 3 11 24) die רוּחַ nicht der Geist des Propheten, sondern Gottes, sein Agens in ihm. Damit ist die Frage noch nicht entschieden, ob der Prophet blos geistig oder auch körperlich in die Thalebene (vgl. 3 22) versetzt worden sei; (st. וַיְנִיחֵנִי wäre וַיַּנִּיחֵנִי zu erwarten). Ich möchte mich für Letzteres entscheiden; gerade weil auch 3 22 die Thalebene als der Ort genannt wird, an welchem Jahwe mit dem Propheten reden will. Man darf dagegen nicht einwenden, dass in dieser Ebene ja die Gebeine der erschlagenen Israeliten bei einander liegen; denn es kann doch wohl die wirkliche Ebene die natürliche Scenerie bilden zu dem, was der Prophet in der Vision schaut. Offenbar liegen diese Gebeine schon lange da: sie sind gänzlich vertrocknet, **2**, und damit ist jede Hoffnung auf Wiederbelebung ausgeschlossen. Es kann sonst das Leben wohl zurückkehren, wenn es den Körper erst verlassen hat (vgl. I Reg 17 22 Act 20 10–12). In **3** hat man stets Auskunft darüber gesucht, ob Hes. resp. ob seine Zeitgenossen die Totenauferstehung schon kannten. Wäre dies zu bejahen, so hätte Hes. schwerlich sich bescheidend sprechen

können: „du weisst es", was doch ein deutliches: „ich weiss es nicht" in sich schliesst; er hätte vielmehr ein getrostes Ja bekennen dürfen. Wenn er es dagegen Gott anheimstellt, so ist damit noch nicht einmal gesagt, dass der Auferstehungsglaube schon im Keimen war, sondern blos, dass für ihn bei Gott kein Ding schlechterdings unmöglich ist. Es ist Hes.'s Glaube wieder einmal mächtiger, als was ihn der Augenschein lehrt. Was aber noch von verstecktem Zweifel in seinem Worte liegt, — darüber schreitet Gottes Allmacht einfach hinweg, ihm **4** gebietend, über jene Gebeine den Spruch zu erheben. Dabei ist, wenn er sie mit einem „*höret*" anreden soll, die oben gestellte Frage im Grunde schon beantwortet. Es ist von ausserordentlicher Wichtigkeit, dass er durch sein prophetisches Wort es selber sein soll, der zur Wiederbelebung dieser Totengebeine beizutragen hat. „Was er damit empfängt, ist nicht blos eine Antwort, sondern ein Auftrag" (Skinner). Die Prophetie wirkt selber als reales Agens, das in die Welt ausgeht (vgl. z. B. zu 32 18). **5** LXX übersetzt den Schluss: φέρω ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς = עֲלֵיכֶם רוּחַ חַיִּים. Diese interessante Lesart verdient unbedingt den Vorzug, wie Cornill richtig gesehen hat. Durch sie wird nicht schon vorausgenommen, was v. 6 erst noch folgt, sondern auf's Beste vorbereitet. Jahwe will zunächst über die Totengebeine hin einen belebenden Odem (vgl. Ps 104 30) streichen lassen. Erst als seine Wirkung wird sich **6** der Belebungsprocess nach seinen einzelnen Momenten einstellen: die Knochen sollen sich mit Sehnen, mit Fleisch und Haut bedecken; als Letztes und Grösstes wird Jahwe in die so entstehenden Wesen „Geist" geben (vgl. Gen 2 7), das Princip und den Träger des individuellen Lebens im Gegensatz zum Leichnam, der wohl Sehnen, Fleisch und Haut hat, dem aber gerade die רוּחַ fehlt (v. 8). Die auf diese Weise zum Leben Zurückkehrenden sollen Jahwe erkennen als Gott, dessen Allmacht nichts unmöglich ist, obgleich sie in ihrem frühern Leben ihm glaubten trotzen zu können. Nebenbei ist der Vers für die anatomischen Kenntnisse damaliger Zeit nicht ganz unwichtig. **7** Das prophetische Wort richtet unmittelbar aus, wozu es gesandt ist. Während Hes. spricht, hört er etwas, und horch ein erdbebenartiges Rauschen (קוֹל fehlt in LXX B), *und die Gebeine* (עֲצָמוֹת ohne Art. ist verdächtig) *rückten* (l. וַיִּקְרְבוּ für das seltsame וַתִּקְרְבוּ) *eines ans andere*, sc. mit dem es zusammengehörte. **8** L. וַיִּקְרַם, *und es überzog sich* (das Verbum nur in diesem Cap.). Es ist sehr wirkungsvoll, dass der Prophet die Wiederherstellung der Totengebeine bis zu dem Momente führt, wo ihnen einzig noch jenes Letzte und Grösste (s. zu v. 6), das Leben, fehlt. Damit wird der gewaltige Schritt vom Tod zum Leben, der eben der entscheidende ist, vom übrigen Wiederherstellungsprocess isoliert und als besonders wichtig hervorgehoben. **9** Das Leben bringt in die Gebilde der Geist (s. zu v. 6). Wenn ihn nach v. 6 Gott in sie giebt, und wenn er hier aufgerufen wird, sich ihnen selber mitzuteilen, so ist dies kein Widerspruch. Sein Kommen hängt schliesslich doch von Gottes gnädigem Willen ab; nur ist Gott hier nicht mehr der eigene Ausrichter seines Willens wie Gen 2 7. Es erscheint vielmehr, ihn zu vollziehen, der Geist selber als eines der Mittelwesen, womit die Kluft ausgefüllt wird, die Gott von den kreatürlichen Geschöpfen trennt. Damit wird

auch die scheinbare Selbständigkeit, in der der Geist hier auftritt, auf ihr richtiges Mass zurückgeführt (vgl. Meulenbelt S. 50 f.). Die Art, wie er citiert wird, entspricht der Feierlichkeit des Augenblickes. Man weiss nicht, woher er eigentlich kommt; darum lässt ihn Hes. von den vier Winden (vgl. 42 20) kommen. Das Wortspiel הָרוּחַ und רוּחוֹת (vgl. zu 1 12) hat er wohl beabsichtigt; man kann es aber nicht sehr glücklich nennen. Wenn LXX (B) הָרוּחַ hinter בֹּאִי auslässt, so wird die Sache selbst nicht gebessert. Erst hier erfahren wir, dass die Toten Erschlagene sind; das Totenfeld ist also ein Schlachtfeld. Ganz entsprechend bilden die Auferstandenen **10** *ein sehr grosses Heer*. In וְהִנַּבֵּאתִי, was Hithp. sein müsste (vgl. Stade Gr. § 130 468a), vermutet Cornill einen unter dem Einfluss des mehrmaligen הִנָּבֵא entstandenen Schreibfehler st. וְנִבֵּאתִי.

β) Die Deutung v. 11–14. **11** Wer sind die Totengebeine? Israel, und zwar seine zwölf Stämme. Sie selber nennen sich so. Wir haben es hier wieder mit einem jener Worte zu thun, die Hes. dem Volksmunde entnimmt: L. הִנָּם (Cornill, Toy). Es kommt ihnen vor, als sei der Untergang der Nation ihr eigener Tod. Das ist recht antik gedacht, wo der Einzelne vollständig im Volke aufgeht. Das Wort ist ein neuer Beweis für die Stimmung der Niedergeschlagenheit, die sich nach dem Falle Jerusalems der Exulanten bemächtigt haben muss (vgl. 33 10). Nebenbei bestätigt der Vers unsere Bemerkung zu v. 3. Das Volk kennt den Auferstehungsglauben noch nicht. Wenn die Gebeine einmal verdorrt sind, so ist die Hoffnung dahin. לָנוּ ist sogen. Dat. ethicus.

v. 11 giebt uns den Schlüssel zum Verständnis dieses ganzen Stückes. Was versteht Hes. unter der hier verheissenen Auferstehung? Auszugehen hat man davon, dass es Lebende sind (v. 11), welche von sich als von Totengebeinen reden. Daraus folgt unwiderleglich, dass es sich bei der Wiederbelebung dieser Totengebeine nicht um den Übergang aus dem physischen Tod in physisches Leben handeln kann. Damit weisen wir von vornherein die Auffassung ab, als verheisse hier Hes. die leibhafte Auferstehung verstorbener Glieder des Volkes. Auch dass dreimal die Auferstehung Israels in Verbindung gesetzt wird mit der Rückkehr in sein Land, passt nicht zur leiblichen Auferstehung; das hat mit diesen Worten sogar Hengstenberg (II 125) anerkannt. Die Auferstehung kann sich darnach blos auf einen Übergang aus gewissen vorhandenen Lebensverhältnissen zu den völlig entgegengesetzten beziehen, d. h. sie ist lediglich bildlich zu verstehen. Zum Bilde gehört, dass es völlig ausgeführt sei. Man muss sich aber hüten, jeden Zug darin ausdeuten zu wollen; so gehört das ganze Detail des Belebungsprocesses nur dem Bilde an. Worauf es zur Sache ankommt, sagt uns Hes. selbst. Die Gebeine sind die Sprechenden, d. h. die Exulanten. Mit ihnen soll es anders werden: Sie sollen aus dem Zustande des Todes, in dem sie sich gegenwärtig befinden, zum Leben verwandelt, — wieder erweckt werden. Sie waren also einmal in dem Sinne lebendig, in welchem sie jetzt tot sind. Das kann sich natürlich blos auf die nationale Existenz beziehen. Israel hat als Volk bestanden. Das Volk ist untergegangen, und was von ihm übrig ist, seine Totengebeine, soll wieder zum Leben, das es besessen, zurückkehren, d. h. wieder ein Volk werden. Wie dieses Volk nach seiner innern Beschaffenheit sein wird, darüber ist nichts gesagt. Die רוּחַ kommt hier (vgl. v. 6 9) blos als Leben (nicht: sittliches Leben) wirkendes Princip in Betracht. Nur darf man Gott zutrauen, dass wenn er zur Neuschaffung des Volkes die Initiative ergreift, er es gut machen wird (vgl. עַמִּי v. 13). Wir müssen freilich bei dieser Auffassung den Bannstrahl Kliefoth's, der zuletzt noch die Deutung dieses Stückes auf die Auferstehung verfochten hat, in Kauf nehmen:

„Wer in 37 14 in seinem Zusammenhange mit 36 25–27 nicht mehr finden kann als die politische Restitution der Juden, für den ist überhaupt keine Weissagung gegeben und geschrieben" (I 369)! Wohl zu beachten ist, dass das neue Volk aus den vorhandenen Elementen erstehen soll, d. h. aus den Individuen, die sich gegenwärtig so elend, so leblos vorkommen. Hier zeigt sich wieder, wie Hes. im vollsten Widerspruche zu seiner gesamten Umgebung steht. Wo sie alle Hoffnung aufgegeben hat, stützt er sich auf den unerschütterlichen Glauben, dass noch zu ihrer Lebzeit die grosse Wendung der Dinge anbrechen muss. Es will mir scheinen, als stehe der Prophet mit diesem Glauben nicht weniger hoch da, als wenn man ihn zum Prediger eines locus classicus der Lehre von der leiblichen Auferstehung stempelt, wie freilich schon die älteste Kirche gethan hat. Vgl. Justinus apol. II 87; Irenäus adv. haer. V 1, Tertullian de resurr. carn. 30. Gegen Letztern werden doch wohl die Gnostiker, die er bekämpfte, Recht behalten müssen, wenn sie dieses Stück „de terrestri restitutione Israelitarum" verstanden. Im AT findet sich der Glaube an die individuelle Auferstehung erst Dan 12 2 Jes 26 19 ausgesprochen.

12 Dass hier die Gebeine in Gräbern vorgestellt werden, während sie in der Vision unbeerdigt auf dem Thalboden lagen, hat nichts auf sich. Dass es sich auch hier nicht um leibliche Auferstehung handelt, zeigen die Worte vom Hinaufbringen ins Land Israel (vgl. die allg. Bem.). Die Gräber sind das Exil. עַמִּי fehlt in LXX und ist vielleicht blos aus v. 13 geflossen (Cornill). **13** Zu בְּפִתְחִי vgl. Stade Gr. § 82 3. **14** Es ist gänzlich ungerechtfertigt, den Lebensgeist hier in einem höhern Sinne fassen zu wollen (wie 36 26 f.) als oben (v. 6 9). Es ist lediglich der Geist, der in die toten Wesen Leben bringt.

b) Die Einigung des geteilten Volkes 15–28.

α) Die symbolische Handlung v. 15–17. **16** Die Hölzer, die Hes. in die Hand nehmen soll, sind natürlich in der Form von Sceptern vorzustellen. Das eine soll Juda gewidmet sein und *den Söhnen Israels, die seine Genossen waren*, d. h. die es mit ihm gehalten haben, Benjamin, Simeon, Levi(?), das andere (l. אַחֵר) dagegen Joseph und den ihm verbündeten Stämmen, d. h. dem Nordreich. Dieses heisst das „Holz Ephraims", eine Bemerkung, welche sich aus v. 19 erklärt: Ephraim führt das Scepter des Nordreiches. Sie dürfte aber gerade aus v. 19 als Glosse hier eingedrungen sein, da sie den Parallelismus empfindlich stört (Cornill). Auffällig ist der Imper. וּלְקַח, doch s. auch Prv 20 16 u. vgl. Stade Gr. § 592 b; Cornill schreibt: וְלָקַחְתָּ. **17** Zu קָרַב Impera. Pi. vgl. Stade Gr. § 594 a. Dass die beiden Stäbe zu einem einzigen vereinigt werden sollen, ist zur Genüge und über die Genüge ausgesprochen. Cornill liest daher st. לַאֲחָדִים, wofür man sich auf Gen 11 1 zu berufen pflegt, nach LXX (vgl. schon Hitzig) לְאָסְרָם, „um sie zusammenzubinden". Die Schwierigkeit ist dann nur, dass er noch eine Umstellung vornehmen muss, so dass es sich doch eher empfehlen dürfte, beim überlieferten Texte zu bleiben. Toy nach Pesch. וְהָיוּ לְעֵץ אֶחָד בְּיָדֶךָ.

β) Des Symbols Deutung v. 18–22. **18** ist wieder (s. übrigens v. 20) ein deutlicher Beweis dafür, dass die symbolischen Handlungen Hes.'s nicht blos seiner Schriftstellerei angehören, sondern thatsächlich ausgeführt worden sind. Vgl. zu 4 1–3. **19** Das Scepter des Nordreiches, welches Ephraim führte, will Jahwe mit demjenigen Judas vereinigen, d. h. dass die zehn Stämme zwar wieder hergestellt werden sollen, aber dass ihre selbständige Herrschaft

ein Ende haben wird, vielmehr sollen sie unter Judas Scepter vereinigt werden. Unmöglich ist עָלָיו אֶת־עֵץ. Nach LXX ist עָלָיו aus עַל־עֵץ verschrieben, wozu אֶת־עֵץ nur eine Variante ist. Der massor. Text bringt zur symbolischen Handlung des Propheten die Handlung Jahwes in eine genaue Parallele: wie jener beide Stäbe in seiner Hand vereinigt hat, so will dieser es mit den Reichen thun, d. h. beide vereinigt in seine Hand (בְּיָדִי) nehmen. LXX bietet eine abweichende Auffassung; nach ihr ist es Judas Hand, worin beide Stäbe vereinigt sein sollen (καὶ ἔσονται εἰς ῥάβδον μίαν τῇ χειρὶ Ἰούδα), und das giebt einen so passenden Gegensatz zu בְּיַד אֶפְרַיִם und stimmt namentlich so wohl zum Folgenden (v. 22), dass Cornill und Kautzsch unbedenklich die Lesart der LXX aufnehmen. Ich möchte, um dem massor. Text näher zu bleiben, mich damit begnügen, nach Ewald's Vorgang בְּיָדוֹ zu lesen, was auch eine hebräische Handschrift bietet (ebenso Vulg.), das Suffix auf Juda beziehend. Möglich auch, dass בְּיָדִי = בְּיַד י׳ = בְּיַד יְהוּדָה ist. Was mit der symbolischen Handlung angedeutet war, wird noch einmal **21** f. mit andern Worten gesagt. Vgl. 36 24. **22** Hier heisst einmal der messianische König מֶלֶךְ (s. zu 34 23 f.) wie noch einmal v. 24. Seine Bedeutung geht hier eigentlich darin auf, dass er die Einheit des künftigen Volkes in seiner Person sichtbar repräsentiert. לְמֶלֶךְ, das in LXX und andern alten Versionen fehlt, ist wohl blos falsche Dittographie zu לְכֻלָּם. Das letzte עוֹד ist zu streichen.

γ) Die herrliche Zukunft des geeinten Volkes v. 23–28. **23** Die Verheissung verallgemeinert sich. Vgl. 36 25. Es ist längst erkannt, dass in מוֹשְׁבֹתֵיכֶם die mater lectionis umzustellen ist: מְשׁוּבֹתֵיכֶם *aus all ihren Abtrünnigkeiten.* **24** Vgl. 34 23 f. 36 27. Wenn man die erste und die zweite Vershälfte in eine innere Verbindung zu einander bringen darf, so scheint es, als sei der messianische König dazu da, über die Beobachtung von Rechten und Satzungen Jahwes (das dtn. Ideal) zu wachen. **25** Nach dem Wortlaut möchte es scheinen, als besitze der davidische Messias für Hes.'s Erwartung ewiges Leben. Dem widersprechen aber (vgl. zu 34 23 f.) andere Stellen wie z. B. 43 7 ff. 45 8 46 16 so direkt, dass wir hier unter dem „Knecht David" nicht ein einzelnes Individuum, sondern einen Kollektivbegriff (= Königsdynastie) zu verstehen haben. L. אֲבוֹתֵיהֶם (LXX, Pesch.). Die Bezugnahme auf die Patriarchen ist bei Hes. nicht häufig (vgl. 33 24); indessen denkt man bei אֲבוֹתֵיהֶם vornehmlich an sie, da יַעֲקֹב hier offenbar nicht wie in Dtjes. das Volk, sondern den Erzvater bezeichnet. **26** f. Die Verheissung erhebt sich auf ihren Gipfel (vgl. 34 25 ff.). Des ewigen Friedensbundes Garantie für das Volk ist der Besitz des äussern Heiligtums, in welchem Jahwe wohnt und zwar „über" den Israeliten, sofern der Tempel fortan das ganze Land überragen wird (vgl. 40 2). Man versteht freilich unter מִשְׁכָּן zuweilen etwas anderes als unter מִקְדָּשׁ und weist wohl (z. B. Hitzig) darauf hin, Jahwes himmlische Wohnung habe sich genau über der irdischen befunden (vgl. Gen 28 17). Aber das passt schwerlich hierher. Was hat Israel an Jahwes מִקְדָּשׁ in seiner Mitte, wenn es doch nicht seine Wohnung ist? Es ist aber sein מִקְדָּשׁ der Ort, wo er ist (יְהוָה שָׁמָּה 48 35), die Stätte seines Thrones und seiner Fusssohlen, wo er für immer in Israels Mitte wohnen will (43 7). Was anders wäre auch der Sinn

seines feierlichen Einzuges in sein Heiligtum (43 1 ff.)? Höchstwahrscheinlich ist das absolute וּנְתַתִּים, dem bald ein וְנָתַתִּי folgt, unrichtig; es fehlt, wie übrigens auch die beiden folgenden Worte, in LXX. **28** Dass der Hauptnachdruck auf Jahwes sichtbarer irdischer Wohnung ruht und es auf diese einzig ankommt, bestätigt dieser Vers. An der Gegenwart des Tempels sollen die Heiden erkennen, dass Jahwe Israel „heiligt", d. h. aus aller Welt für sich aussondert. Es ist der Kultus, der Israel anders macht als alle Völker; und seine Heiligkeit hängt daran, dass es in Zukunft das sichtbare Jahweheiligtum in seiner Mitte hat. Das sind zwei Fundamentalsätze von Hes.'s Theologie.

5. Der endgiltige Sieg Jahwes über die heidnischen Kriegsmächte Cap. 38 39.

Mit Cap. 37 ist der Höhepunkt der Verheissung erreicht. Eigentlich könnte damit dieser Abschnitt schliessen. Aber es ist, als wüsste sich Hes. nicht genug zu thun, den Seinen alle Garantieen für eine gesicherte Zukunft zu geben. Und zugleich und vor allem: Genügt wirklich das Glück, das er Israel verheissen hat, dazu, die Heiden, die aus Israels einstigem Unglück auf Jahwes Ohnmacht geschlossen haben, zur Überzeugung zu bringen, dass er doch nicht der Ohnmächtige sei, für den sie ihn gehalten haben? Muss er sie, die nicht als unmittelbare Nachbarn Israels mit ihm bisher in Berührung gekommen sind (vgl. Cap. 25—32), nicht noch einmal direkt fühlen lassen, wie mächtig er sei? Ist es nicht die Ehre seines Namens, die eine derartige Manifestation fordert? Und nun, sobald Hes. dieses Postulat vor der Seele steht, wie soll er es lösen? Zwei Faktoren dürften, so viel wir sehen, hier zusammenwirken: Unter König Josias Regierung — Hes. mochte damals vielleicht schon in den Jahren stehen, in denen die Empfänglichkeit für äussere Eindrücke am Allergrössten ist — war plündernd und ohne Schonung der scythische Feind aus dem Norden über das Land hereingebrochen. Der Eindruck war bei allen, die ihn kennen gelernt hatten, unauslöschlich geblieben, und seine Erscheinung war so unheimlich überraschend gewesen, dass man sich darauf gefasst machen musste, ihn eines Tages plötzlich wiederkehren zu sehen. Es scheint, als habe sich dieser Gedanke auch Hes. tief eingeprägt und habe ihn nicht verlassen. Inzwischen hatten andere Propheten, Jeremia (spez. Cap. 3—6) und Zephanja die kommende Katastrophe in einem Bilde dargestellt, zu dem sie sich die Farben von jenem Scytheneinfall entnahmen. Der geweissagte Feind aus dem fernen Norden war bisher ausgeblieben. Ganz ausbleiben konnte er nicht; dagegen sprach die Autorität des inspirierten prophetischen Wortes. Diese Gewissheit, sich verbindend mit jener eigenen Erfahrung, scheint Hes. die Bahn gezeigt zu haben zur Lösung jenes Postulates: Es kommt einmal, in ferner Zukunft (38 8 16), ein mächtiges Kriegsheer aus dem Norden. Das ist für Jahwe die schönste Gelegenheit, vor aller Welt seine grandiose Übermacht kundzuthun, während Israel damit zugleich die Gewähr gegeben wird, dass jeder künftige Versuch eines Feindes es anzutasten, dieses Feindes eigene Vernichtung bedeuten muss. Dies Letztere zeigt schon, dass unter Magog nicht die Chaldäer zu verstehen sind (Ewald). Diese handeln einfach in Jahwes Auftrag, und wenn sie ihn vielleicht auch ab und an überschritten haben, — ihre Herrschaft wird blos die 40 Jahre lang dauern, nach welchen die Wende der Dinge eintreten wird. Magog wird aber viel später kommen.

Theologisch ist dieses Stück namentlich nach zwei Seiten hin bemerkenswert. Zum ersten Male tritt darin der Gedanke hervor, dass nach der grossen Wende der Dinge, nachdem für Israel schon die Glückszeit angebrochen ist, eine neue Krisis in Aussicht steht, nach welcher dem Volke der Verheissung erst die ungetrübte Zukunft zu teil werden soll. Dieser Gedanke ist in der späteren Apokalyptik reichlich ausgebaut worden (vgl. z. B. Apk Joh 19 11 20 7 ff.).

Zweitens finden wir hier das erste Beispiel einer bewussten Ausdeutung früherer Prophetieen (38 17 39 8). Die Dogmatisierung der ältern Eschatologie ist recht eigentlich ein Element der Apokalyptik, und so erweist sich Hes. auch hierin als ihr Vater (vgl. zu Cap. 1, S. 11). Entsprechend hat später der Verfasser des Danielbuches die 70 Jahre Jeremias aufgegriffen und in seiner Weise ausgedeutet. Über andere theologisch wichtige Stellen s. die Auslegung zu 39 8 9f. 11 21–24.

Man bringt es übrigens mit aller exegetischen Kunst nicht fertig, diesen Machterweis Jahwes mit einer christlichen Ethik stimmen zu machen: Jahwe bringt schliesslich selber ungezählte Völkerscharen herbei und vernichtet sie bis auf den letzten Mann, nur um die Ehre des eigenen Namens zu retten und nebenbei sein Volk einen Beweis von seinem künftigen Wohlwollen sehen zu lassen! So unzertrennlich bleibt auch hier noch Jahwe mit Israel verbunden (vgl. die allg. Bem. zu 36 16–38). Was aber eine Theologie betrifft, deren oberstes Dogma Gottes Ehre ist, so haben noch von ihren Vertretern viel späterer Jahrhunderte nicht viel weniger Schrecken erregende Gedanken zu Tage gefördert.

a) **Gogs Einfall von Jahwe angeordnet 1–9.** **2** Gog und Magog werden Apk Joh 20 8 neben einander genannt wie zwei verschiedene aber zusammengehörige Völker. Diese Deutung ist nach unserm Kontexte unrichtig. Nach ihm scheint Gog im Lande Magog zu wohnen. Es ist wohl zu verbinden: אַרְצָה מָגוֹג, vgl. Gen 10 2: *gegen Gog ins Land Magog.* Dass Gog eine Person ist, zeigt gleich der folgende Titel, *den Fürsten von Ros, Mesech und Thubal.* Zu den beiden letztern s. zu 27 13. Aber Ros? Dieses hat man bis jetzt so wenig identifizieren können, dass immer wieder von einigen Exegeten (z. B. Ewald, Smend) die Meinung verfochten wird, es bezeichne überhaupt kein Volk, sondern sei mit נְשִׂיא zusammenzunehmen: Grossfürst. Die Erklärer, welche es als Ländernamen ansehen, was wohl das Richtigere sein wird (vgl. noch Duhm zu Jes 66 19, wo er in קֶשֶׁת ein רֹשׁ vermutet) weisen hin auf ein skythisches Bergvolk am arktischen Taurus, das byzantinische und orientalische Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts οἱ Ῥῶς (= Russen) nennen (Gesenius Thes.) oder auf das Land Râsch an der Grenze Elams am Tigris (Fr. Delitzsch, Paradies S. 322) oder gar auf die Rhoxolani des Plinius (hist. nat. IV 12) und des Ptolemaeus (III 5); Toy weist auf תִּירָס (Gen 10 2). Über diese Völker muss Magog die Oberherrschaft besessen haben, daher es in ihrer Nähe zu suchen sein dürfte. Schon Josephus (Ant. I 6 1) sieht in ihm das Volk, das die Griechen Scythen nannten; dagegen will es nicht recht gelingen, die Grenzen, innerhalb deren sie wohnten, genauer zu umschreiben. Aus der Art, wie Hes. Gog anredet und nennt, schliesst Smend (S. 294), dass er eine „reale Grösse seiner Zeit“ gewesen sein müsse, und Kuenen (hist.-krit. Einl. II § 63 A. 8 S. 289) giebt ihm darin Recht. Aber dazu stimmt es schlecht genug, dass Gogs Einfall erst einer fernen Zukunft angehören soll (v. 8 16). Wenn Hes. ihn also anredet, als wäre er gegenwärtig, so ist dies blos poetische Form. **4** Die Anfangsworte, die in LXX fehlen, möchten Cornill und Toy streichen; sie bieten der Erklärung eine wirkliche Schwierigkeit; denn sie erscheinen in der That als unerträgliches Hysteron proteron. Aber ist es weniger schwer zu erklären, wie sie nachträglich in den Text gekommen sein sollten? וְשׁוֹבַבְתִּיךָ lässt sich zur Not nach Jes 47 10 verstehen: umwenden = in die Irre führen, verleiten: *Ich locke dich und lege Haken in deine Kinnbacken.* Gog glaubt aus freien Stücken, gelockt von seiner Lust nach Beute, über Israel zu kommen.

Thatsächlich folgt er dabei dem unbemerkten Zuge Jahwes, der ihn wie ein wildes Tier nach seinem höhern Willen führt. Vgl. unser deutsches: „an der Nase herumführen“! Bei der Aufzählung der Bewaffnung nennt LXX blos: Schild, Helm und Schwert. Die grosse Tartsche (צִנָּה) ist allerdings für Reitervolk wenig passend. Zu מִכְלוֹל s. zu 23 12. **5** Aber nicht allein die Nordvölker kommen zum Sturme heran, sondern mit ihnen verbunden der äusserste Süden: Kusch und Put (vgl. zu 29 10 27 10). Merkwürdig ist, dass auch hier wieder (s. 27 10) die Perser in einem Atemzug mit ihnen genannt werden. **6** גֹּמֶר wird entweder mit den Kimmeriern am Pontus Euxinus oder den Kappadociern identifiziert. Der letztern Land heisst nämlich später auf armenisch gamir, während andererseits die Kimmerier schon auf der Inschrift Assurbanipals unter dem Namen Gumur erscheinen. Die letztere Identifikation ist also doch wohl die wahrscheinlichere. Zu בֵּית תּוֹגַרְמָה vgl. zu 27 14. Wenn אֶת vor כָּל־ nicht überhaupt zu streichen ist (Cornill nach LXX Pesch. Vulg.), so müsste es noch von וְהוֹצֵאתִי (v. 4) abhängig sein. **7** Die letzten Worte wären zu übersetzen: sei du (Gog) ihnen (sc. den genannten Völkern) zum Führer, eigentlich: zu dem, auf den man Acht hat. Aber das lässt sich Gog eigentlich nicht befehlen, dass seine Untergebenen auf ihn ihr Augenmerk richten sollen (vgl. schon Hitzig). Statt לָהֶם hat LXX לִי gelesen, und damit wird die Sache mit einem Male anders: „*Du sollst mir sein zur Reserve*“ (Cornill). Dass dies der richtige Sinn unserer Stelle ist, zeigt gleich **8**. Davon, dass Jahwe den Gog in der Reserve hat, macht er gelegentlich Gebrauch. Nach langer Zeit ergeht an Gog die Ordre (תִּפָּקֵד), in ein Land einzurücken, das vom Ruin wieder hergestellt ist (מְשׁוֹבֶבֶת Part. Polal, vgl. Jes 58 12). Statt מֵחֶרֶב möchte Cornill מֵחֹרֶב punktieren, Toy: מֵחָרְבָּה, *wiederhergestellt aus Verödung*, und jedenfalls mit Recht, wenn Hes. nicht schon hier wie gleich nachher die Begriffe Land und Volk ineinanderfliessen. Das Volk wohnt also schon wieder eine gute Weile im Lande, wenn Gog heranzieht. Das ist der entscheidendste Beweis, dass Hes. unter Magog nicht das chaldäische Reich versteht, denn das muss ja gestürzt sein, ehe Israel in sein Land zurückkehrt (vgl. Kuenen, hist.-krit. Einl. II § 63 Anm. 9 S. 290). Die Worte עַל־הָרֵי bis הוּצָאָה sind glossatorisch (vgl. Cornill und Toy). **9** L. st. תָּבוֹא: וּבָאתָ und streiche dafür תִּהְיֶה (vgl. Cornill). Zum Bilde des Gewittersturms vgl. Jes 21 1 28 2 Jer 4 13.

b) **Gogs eigenes schlimmes Ansinnen 10–16.** Wohl ist es im letzten Grunde Jahwe selber, der Gog heraufführt; aber Jahwes Wille trifft in diesem Falle zusammen mit Gogs eigenem habsüchtigen Gelüste. Die Parallele v. 2–9 und v. 10–16 wäre ein locus classicus für das, was in der Dogmatik der concursus heisst: „Non est re ipsa alia actio influxus Dei alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio.“ **11** Die Präposition עַל vor הַשֹּׁקְטִים (LXX: שְׁקֵטִים הַשֹּׁקֵט) ist kaum zu entbehren (Cornill). Man beachte, wie nach diesem Verse das künftige Land im tiefsten Frieden liegen, wie es namentlich nur offene Dörfer, keine ummauerten Städte haben soll. Das reimt sich freilich nicht mit 36 35, vgl. 28 26; aber sicherlich entspricht es Hes.'s Ideal im Grunde weit mehr als jene Verheissung. **12** Der massor. Text mit seinem יָדְךָ lässt die Worte

dieses Verses nicht mehr durch Gog gesprochen sein; es wird aber richtiger sein. nach LXX יָדִי zu lesen. Das Volk hat also wieder angefangen, sich selbständigen Besitz zu erwerben, aber nicht durch Handel, sondern durch Viehzucht und Ackerbau; daraufhin scheint wenigstens מִקְנֶה zu weisen. Zur Lage Palästinas auf dem Nabel der Erde s. zu 5 5; natürlich erinnert der Ausdruck auch daran, dass Israel ein Bergland ist. **13** Den Kriegsheeren pflegten sich stets Händler, namentlich Sklavenhändler, anzuschliessen, welche gleich ihre Vorräte aus der Beute aufkauften. Als solche werden hier die Völker aufgeführt, die für ihren Handel auch sonst berühmt waren: Seba (vgl. zu 27 22), Dedan (vgl. zu 27 20) und Tartessus (vgl. zu 27 12). Dass die „Jungleuen" mit Händlern nichts zu thun haben, sollte klar sein, und so ist die Conjektur Cornills nach Jes 23 8: כְּנַעֲנֶיהָ *und alle seine Händler* doch wohl anzunehmen (Toy רֹכְלֶיהָ). Ob freilich Gog im künftigen Israel so viel Silber und Gold finden würde, wie er meint, ist bei Hes.'s Zukunftsideal sehr die Frage. **14** תֵּדָע ist so matt, dass nach LXX unbedingt תֵּעוֹר (תֵּעֹר) dafür zu lesen ist: *du willst aufbrechen* (Ewald, Cornill, Kautzsch, Toy)? **16** „Heiligen" will sich Jahwe an Gog vor den Augen der Heiden, insofern sie durch Gogs Vernichtung zur Anerkennung seiner Einzigartigkeit, seiner aller Welt trotzenden Allmacht gebracht werden sollen.

c) **Das Gericht über Gog 17–23.** **17** Es ist nicht eben leicht, diesen Vers als Frage im Munde Jahwes zu verstehen. Als Fragepartikel wäre wenigstens הֲלֹא zu erwarten (vgl. Cornill). Nach LXX Vulg. möchten wir הַ in הַאַתָּה streichen; es mag durch Dittographie aus dem Vorigen entstanden sein. Auch so zeigt sich, wie Hes. über die frühere Prophetie reflektiert; sie steht da als eine relativ abgeschlossene und zugleich eine objektive Grösse, die sich in der Geschichte früher oder später auswirken muss. Ist sie noch nicht „erfüllt", so ist das eben nur ein Anzeichen, dass ihre Erfüllung noch aussteht. Hes. ist darin der Vorgänger einer Unzahl von Nachfolgern unter Juden und Christen geworden. In der Art, wie er von den Propheten Israels in den früheren Tagen spricht, verrät sich das eigene „Bewusstsein seines Epigonentums" (vgl. Sach 1 4 und die Schlussbemerkung zu Cap. 1 S. 13). Woran Hes. bei diesem speciellen Hinweis auf frühere Prophetieen gedacht habe, ist schwierig zu bestimmen, um so mehr als wir keineswegs sicher sind, jene Prophetieen überhaupt in unserm A. T. zu besitzen. Kuenen z. B. sagt (hist.-krit. Einl. II § 63 Anm. 8 S. 289): „Von den uns bekannten Weissagungen kommt Mch 4 11-13 noch am meisten in Betracht." Das hindert ihn aber nicht, Mch 4 11-13 als exilischen oder nachexilischen Datums hinzustellen (l. c. § 74 S. 361)! Jedenfalls ist es verlorene Mühe, aus dem Wortlaut des Folgenden, der gar nicht als Wiedergabe der betreffenden ältern Prophetieen anzusehen ist, diese letztern ermitteln zu wollen. Man wird am Ehesten noch an Zeph 3 8 1 und Jer 3—6 denken dürfen. שָׁנִים = Jahre lang. **18** Wenn בְּאַפִּי, das in LXX fehlt, hier ursprünglich ist, so heisst es, dass der Grimm Jahwe in die Nase steigt. Cornill meint, Hes. würde sich einen solchen Anthropomorphismus niemals erlaubt haben; doch s. Meulenbelt S. 38. Und hätte dies ein Späterer eher gethan? Viel leichter verständlich ist, dass hier LXX den ihr unerträglichen Anthropomorphismus

unterdrückt habe. **19** „Das Erdbeben ist eine Manifestation des zürnenden Landesgottes, der die Heiden erschrecken will“ (Smend). Es wird dann freilich in der apokalyptischen Litteratur zu einem Symptom des Weltgerichtes (vgl. Hag 2 6; Mt 24 7). **20** מַדְרֵגָה, blos noch Cnt 2 14 = *steile Felswand.* **21** Schwierig sind die Worte לְכָל־הָרַי (vgl. schon Hitzig, der in ihnen eine Interpolation auf Grund von Sach 14 5 vermutete). חֶרֶב erscheint gleich im Folgenden wieder. Ohne Frage verdient LXX den Vorzug, die allgemein πάντα φόβον bietet, B mit Auslassung von μαχαίρας, also: לְכָל חֲרָדָה (Cornill), *ich entbiete wider ihn jegliches Schrecknis.* Was diese Schrecknisse sind, führt **22** aus. Es sind lauter Plagen, die aus der Geschichte Israels bekannt sind, z. T. wunderbare Naturerscheinungen, durch die Gogs Heer in so starke Verwirrung gebracht wird, dass die eigenen Verbündeten gegen einander kämpfen. **23** S. zu v. 16. Zur Aussprache des Hithp. mit Verdünnung von a zu i vgl. Stade Gr. § 82 2 468 a.

d) **Weitere Ausführung von Gogs Untergang: seine Niederlage und sein Begräbnis 39 1–16.** Die Weissagung gegen Gog nimmt einen neuen Anlauf, nicht zu ihrem Vorteil. Man kann schwerlich anders urteilen, als dass ihre Wirkung durch ihre allzu grosse Ausdehnung geschwächt werde. Zu **1** vgl. 38 2 f. **2** Zu וְשִׁשֵּׁאתִיךָ für שְׁאַשֵּׁאתִיךָ, Pilp. von שָׁאָא (nur hier): *ich gängle dich* vgl. Stade Gr. § 112 a Anm. 2; 464. **3** Man pflegt, wenn in diesem Verse von Pfeil und Bogen als Waffe Magogs die Rede ist, auf Herodots ἱπποτοξόται hinzuweisen, welches Prädikat er den Skythen zuerteilt (IV, 46). Die Drohung ist sehr anschaulich: den Bogen hält man mit der linken, die Pfeile mit der rechten Hand. **4** f. Man muss bedenken, was es für einen antiken Menschen bedeutet, kein ehrliches Begräbnis zu finden. **6** Nicht nur aber kommen Gogs Leute in Kanaan ehrlos um, Jahwe ist mehr als die Götter, die nur in ihrem eigenen Lande Macht haben. Er kann den Feind auch in seiner Heimat empfindlich treffen, mag sie noch so weit abliegen. אִיִּים sind die fernen Inseln oder Küsten (vielleicht des schwarzen Meeres?), von wo Gogs Truppen kommen. **7** Dabei ist Jahwes Endzweck immer der gleiche: Heiligung seines Namens (vgl. zu 38 16). Interessant ist, dass LXX אַחֵל mit βεβηλωθήσεται wiedergiebt. „Sie nahmen wohl daran, dass Gott selbst seinen Namen entweiht haben sollte, Anstoss“ (Hitzig). **8** Zu הַיּוֹם (s. 38 18) im eschatologischen Sinne (vgl. Am 5 18) s. zu 7 7 13 5 30 3 18. Es ist ausserordentlich merkwürdig, dass Hes. einen solchen Gerichtstag noch nach der grossen Wende der Dinge erwartet. Er lässt damit die völlige Herstellung des Heils sich sozusagen in zwei Akten vollziehen; den zweiten eröffnet die Niederwerfung Gogs, wie der erste mit der Vernichtung von Israels Nachbarvölkern beginnt. Hes. steht mit dieser Erwartung unter den atl. Propheten einzig da. **9** f. Zur willkommensten Kriegsbeute gehören gewöhnlich die Waffen, weil man sich ihrer selber wieder bedienen kann. Anders hier: Was sollte Israel auch mit Waffen anfangen, da es ja doch in Zukunft keine Kriege mehr zu führen haben wird (vgl. zu 38 11), wie denn schon jetzt Jahwe den Ausgang des Krieges ganz allein entscheidet? Daher es mit den erbeuteten Waffen nichts Besseres zu thun weiss, als dass es sie als Brennmaterial be-

nutzt, statt sich dieses vom Felde oder aus dem Walde zu holen. Hes. verrät bei dieser Gelegenheit keine Bekanntschaft mit Num 31 20. Wie gross aber die Zahl der Beutestücke sein wird, geht daraus hervor, dass sie auf sieben Jahre zur Feuerung ausreichen. Die Siebenzahl ist natürlich keine zufällige; sie spielt als Zahl der sieben Wandelsterne (Sonne, Mond und fünf Planeten) in der ganzen Apokalyptik eine wichtige Rolle. Hes. nennt auch sieben Waffenstücke. Statt צִנָּה (vgl. zu 38 4) möchte CORNILL וְעֵץ חֲנִית Speerschaft (vgl. z. B. II Sam 21 19) lesen (LXX: καὶ κόντοις, vgl. I Sam 17 7). מַקֵּל יַד ist die Handgerte, womit man das Reittier antreibt, vgl. Num 22 27. Die letzten Worte von v. 10 geben recht deutlich dem Gefühle Ausdruck, das die spätern Juden stets beglückt hat, den Leuten (im Bösen) zu thun, wie sie ihnen selber (im Bösen) gethan. Man vgl. nur z. B. das Estherbuch. **11** Was aus den Gefallenen selber wird, ist Hes. keineswegs gleichgültig. Jesaja hatte sich einst darüber keine Skrupel gemacht, dass die Gefallenen Assurs im Lande liegen blieben und die Geier darauf den Sommer, alles Getier des Landes den Winter zubringen sollten (18 6). Anders Hes. Die Gefallenen sind ja unreine Heiden, wie sollten sie im Lande bleiben können? Sie müssen unbedingt daraus weggeschafft werden in den Osten des toten Meeres. Das ist der klare Sinn dieses für Hes.'s Heiligkeits- und Reinheitsideal hochwichtigen Verses. Im Einzelnen aber bietet er mancherlei Schwierigkeiten. Jahwe giebt Gog einen Ort, woselbst [sein] Grab sein soll. So ist der massor. Text zu übersetzen. Lieber aber wird man nach LXX Vulg. שֵׁם punktieren: *einen Ort des Grabdenkmals* (שֵׁם in diesem Sinne z. B. II Sam 8 13). Dieser Begräbnisort soll das „Thal der Wanderer" sein, ein gänzlich unbekannter geographischer Name. Er soll eine Anspielung auf den „Zug" der Skythen enthalten! Aber diese wäre so geistlos, dass wir unbedingt vorziehen, nach J. D. MICHAELIS und Anderer Vorgang עֲבָרִים zu punktieren. Damit werden wir nämlich auf das wohlbekannte Abarimgebirge im Ostjordanlande (Num 27 12 33 47 f.) hingewiesen, zu dem beispielsweise auch der Berg Nebo gehörte (Dtn 32 49). Nach dem Namen des Gebirges mag leicht auch ein Thal benannt gewesen sein. Die folgenden Worte übersetzt man entweder: und es (sc. das durch die Leichen aufgefüllte Thal) versperrt den Reisenden den Weg (KAUTZSCH), oder: es schnürt den Reisenden den Atem ein sc. durch seinen Gestank (EWALD). Aber חָסַם wird sonst nur vom dreschenden Ochsen gebraucht, dem man das Maul nicht zubinden, d. h. keinen Maulkorb anlegen soll (Dtn 25 4). Es ist dann besonders störend, dass als Subjekt des Zustopfens das Thal selber erscheint. Davon haben, wie mir scheint, mit Recht HITZIG und CORNILL loszukommen versucht in enger Anlehnung an LXX und Pesch. In וְחֹסֶמֶת erkennt CORNILL וְחָסְמוּ אֶת, in הִיא ein הַגַּיְא, während אֶת־הָעֹבְרִים Randglosse eines Lesers wäre, der des Thales vermeintlichen Eigennamen hinzufügte, also: *und sie* (sc. die Israeliten) *werden die Mündung des Thales verstopfen*, nämlich, „um es einem Grabe mehr zu verähnlichen und es gegen die geweihte Erde abzusperren". (HITZIG). TOY verzweifelt an der Möglichkeit der Wiederherstellung dieses Textes. **12** Zum Zweck dieses Verfahrens, sc. der „Reinigung" des Landes s. den vorigen Vers; ebenso zur Siebenzahl der Monate v. 10. Leichen verunreinigen

überhaupt (vgl. zu 44 25), erst recht von Heiden. **13** Diese Gefallenen zu begraben, ist kein Geschäft für Priester; diese dürfen ja zu keinem Leichnam hinzutreten (l. c.). Für das Laienvolk — das ist עַם־הָאָרֶץ — hat die Berührung mit dem Unreinen weniger zu sagen. Ja, der Zweck heiligt das Mittel, es thut damit ein gutes Werk, indem es die Reinheit des Landes wiederherstellt; d. h. aber, dass die Ausübung des Kultus wieder möglich wird und damit die Segnungen Jahwes auf Volk und Land zurückkehren können. Insofern bedeutet dieses Totengräbergeschäft einen Ruhmestitel für die, welche es ausführen, und eine Verherrlichung für Jahwe; alle Völker werden sehen, wie glänzend Israel aus der ihm von Gog angedrohten Gefahr hervorgeht. **14f.** Nicht nur die grosse Masse der Gefallenen soll aus dem Lande geschafft werden, auch nicht ein Einzelner darf übrig bleiben. Zu diesem Ende sollen „ständige“ Leute nach Verlauf der sieben Monate das Land durchziehen, um noch etwa übriggebliebene Leichen zu erspähen. Wo sie eine solche finden, sollen sie ein kleines Mal errichten, damit die, welche mit dem Begräbnis speziell beauftragt sind, sie hinausschaffen. Das ganze Säuberungsgeschäft verteilt sich also, wie es scheint, auf verschiedene Leute, die עֹבְרִים und die מְקַבְּרִים. Darnach ist Hitzigs Vermutung sehr ansprechend, dass v. 14 st. מְקַבְּרִים (LXX θάψαι = לקבר) zu lesen sei לְחַקֵּר, *zu erspähen,* wo nicht, dem massor. Text noch näher kommend מְחַקְּרִים (?). אֶת־הָעֹבְרִים fehlt in LXX und Pesch., und Hes. wird dadurch von einem gänzlich verunglückten Wortspiel freigesprochen. Mit dem Text von **16ᵃ** ist schlechterdings nichts anzufangen, wenn ihn auch die wichtigsten Texteszeugen gemeinsam bieten. *Auch der Name einer Stadt ist Hamona* — das soll sich darauf beziehen, dass später eine Stadt (aber westlich vom Jordan, Beth Sean) angeblich in Erinnerung an den Skytheneinfall im 7. Jahrhundert Skythopolis hiess. Aber mag diese Beziehung auch richtig sein (vgl. Targum zu v. 11), so ist damit für die Ursprünglichkeit dieser Worte nichts gewonnen, im Gegenteil. Cornill glaubt וְגָמַר הֲמוֹנוֹ emendieren zu dürfen „da ist es aus mit seinem Getümmel“. Aber aufrichtiger wird sein das Bekenntnis, dass wir hier nicht wissen.

e) **Gottes Zweck in der Vernichtung Gogs 17–29.** Mit einem neuen Ansatz wird zuerst noch einmal v. 17–20 Gogs Vernichtung unter einem neuen Bilde vergegenwärtigt, nämlich dem eines ungeheuern Schlachtopfers. **17** Jedes Opfer ist ursprünglich Opfermahlzeit, zu der wohl Gäste eingeladen zu werden pflegen (vgl. I Sam 9 13 II Sam 6 19 15 11 Neh 8 10). קְרֻאִים ist geradezu term. techn. für Opfergäste. Die, welche hier geladen werden sollen, sind die Vögel des Himmels und die Tiere des Feldes. Das Bild ist um so eher möglich, als auch in Wirklichkeit der Begriff der Opfergemeinschaft ein sehr dehnbarer gewesen zu sein scheint. Die Opfer fanden in der That vorzugsweise auf den Höhen statt (vgl. I Sam 9). Nicht nur sollen hier die Opfergäste das Fleisch essen, sondern auch das Blut trinken. Das erinnert recht deutlich an den ursprünglichen Opferbrauch, wo gerade der gemeinsame Genuss des Blutes (der Gottheit wurde davon vorgesetzt, indem z. B. an den Stein gestrichen wurde, in dem man sie sich hausend dachte) die Gottheit und die Opfergäste besonders nahe verband. Der horror vor dem Blutgenuss kam den Israeliten

erst nach und nach, freilich schon in früher Zeit. **18** Die Rolle der Schlachttiere spielen die Feinde, Schlachttiere meist auserlesener Art. Zu Basan vgl. zu 27 6. **19** So üppig soll das Opfer ausfallen, dass man sich vom Blute berauscht. Dass es bei den Opfern in Wirklichkeit nicht immer sehr mässig ablief, zeigen Stellen wie I Sam 1 13 Jes 28 8. **20** Stilistisch nicht sehr glücklich wird, woran die Opfergäste sich erlaben sollen, noch ohne Bild ausgeführt. רֶכֶב wäre hier unerträglich, wenn es nicht gelegentlich nicht blos den Wagen, sondern auch das Tier am Wagen bezeichnen könnte (vgl. II Sam 8 4). Andernfalls wäre nach LXX, Pesch., Vulg. וְרֹכֵב zu punktieren. **21—24** führen Gottes Ziel beim Vernichtungsgerichte über Gog noch deutlich aus: Es gilt den Heiden und gilt Israel. Den Heiden, sofern sie zur Erkenntnis kommen sollen: Nicht weil Jahwe nicht die Macht gehabt hätte, sein Volk vor den Feinden zu retten, hat er es ihnen preisgegeben. Hat er jetzt Gog vernichtet, so hätte er sicherlich auch damals über die Feinde seines Volkes Herr werden können. Aber sein Volk hat sich durch böse Thaten verschuldet; darum war es Jahwes מִשְׁפָּט, sein Antlitz von ihm zurückzuziehen und es ins Land seiner Feinde wandern zu lassen. Dagegen soll Israel aus Gogs Vernichtung lernen, wie Jahwe fortan auf immer sein Gott sein will. Sehr ansprechend ist Cornills Emendation v. 21: בְּגוֹג st. בַּגּוֹיִם. v. 24 אֹתָם st. אִתָּם. **25** Die besprochene Ausführung leitet über zur Darlegung des letzten Endzweckes von Gottes Thun: Heiligung seines Namens. In dieser Hinsicht kann Hes. Jahwe geradezu ein „Eifern" zuschreiben. Zu שׁוּב שְׁבוּת vgl. zu 16 53. **26** Die Manifestation Gottes enthält in diesem Zusammenhang (vgl. v. 22) für Israel nur Tröstliches. Es ist daher trotz 16 61 63 20 43 36 31 f. schlecht angebracht נָשׁוּ = נָֽשְׂאוּ zu fassen, so beliebt bei Hes. der Ausdruck נָשָׂא כְלִמָּה ist. Mit Recht scheinen mir daher die meisten Neuern (doch nicht Smend) וְנָשׁוּ zu punktieren: *und vergessen sollen sie ihre Schmach.* Noch sicherer wäre diese Punktation, wenn wir mit Cornill (s. z. St.) כָּל־מְרָתָם (vgl. Jer 50 21) emendieren dürften: all ihren Abfall. **29** Was diese völlige Umwandlung zu Stande bringt, ist schliesslich nicht Menschen- sondern Gotteswerk, der Geist, den er über Israel ausgiesst. Dieser Geist ist, weil er den unverbrüchlichen Gehorsam gegen Jahwes Gesetz verbürgt (vgl. 36 27), zugleich das Pfand ewigen Glückes, sofern Jahwe fortan nicht mehr nötig haben wird, vor dem Volke wegen seiner Sünden das Angesicht zu verbergen. So klingt dieser Abschnitt in reine Verheissung aus, die für Hes.'s Glauben nicht ausbleiben kann, weil ihre Erfüllung nur von Gott abhängt. Damit ist der feste Grund gelegt, auf welchem sich die Ordnung der künftigen Theokratie (Cap. 40—48) aufbauen kann.

III. Dritter Abschnitt.

Die fertige Ordnung der künftigen Dinge (Hesekiels Verfassungsentwurf) (Cap. 40—48).

I. Die Beschreibung des Kultusortes und seine Einweihung (Cap. 40—43).

a) **Einleitung** (40 1–4). 1 Mit dem 25. Jahre von Hes.'s Verbannung werden wir in das Jahr 573 versetzt; es ist darnach das vorliegende Stück mit Ausnahme des Nachtrages 29 17–21, der noch zwei Jahre später fällt, das letzte Produkt von Hes.'s Schriftstellerei. Das nur hier vorkommende רֹאשׁ הַשָּׁנָה muss nach Massgabe des spätern Hebräisch den Neujahrstag bezeichnen; dass er auf den „zehnten des Monats" fällt, ist nur möglich, wenn zwei Jahresrechnungen neben einander hergehen. In der That begann das altisraelitische Jahr im Herbst, während man im Exil unter dem Einfluss babylonischer Sitte den Jahresanfang in den Frühling zu verlegen anfing, aber nicht durchgängig; man unterschied vielmehr fortan bürgerliches und kirchliches Jahr, indem man für dieses an der alten Zeitrechnung festhielt; so erklärt sich, dass in P Neujahr auf den ersten des siebenten Monats fällt (Lev 23 24 Num 29 1); hier ist wohl auch der siebente Monat verstanden; wenn dagegen gleichwie in Lev 25 9 der zehnte Tag Jahresanfang ist, so zeigt dies so recht, wie diese Verhältnisse erst in der Entwickelung begriffen sind; später wird der zehnte der Versöhnungstag. Toy glaubt ändern zu müssen בָּרִאשׁוֹן im ersten Monat (vgl. LXX); aber das ist doch wohl unnötig. Dass Hes.'s Vision (zum Ausdruck vgl. zu 1 3) gerade auf den Neujahrstag fällt, betont er mit Absicht, beginnt ja doch für ihn mit dem Erstehen des Tempels eine neue Gnadenzeit. שָׁמָּה (scil. nach der Stadt) fehlt in den alten Übersetzungen; mit ihm steht und fällt הֵבִיאַנִי in **2**. Zu מַרְאוֹת אֱל' vgl. 8 3. Das Land, wohin er gebracht wird, nennt er Israel; denn er erwartet für die Zukunft die Vereinigung Judas mit dem Zehnstämmereich. Der hohe Berg erinnert durchaus an Jes 2 2 (vgl. zu Hes 17 22). Was auf ihm wie eine Stadt aussieht, ist nicht etwa das künftige Jerusalem, dieses wird ja fortan ca. 2 1/2 km vom Tempel entfernt sein, sondern eben das Tempelgebäude. Für מִנֶּגֶב, dem kein ordentlicher Sinn abzugewinnen ist, lese man mit LXX: מִנֶּגֶד, Toy: מִנֶּגְדִּי *mir gegenüber* (vgl. die ausführliche Erörterung bei Hitzig). **3** Der Mann, dessen Hes. gewahr wird, steht natürlich im Dienste Gottes (vgl. zu 9 2). Der Vergleich mit Erz soll nicht besagen, dass er kriegerisch ausgesehen hätte, sondern ist nach 1 7 zu verstehen; das Erz ist glänzend (LXX: χαλκοῦ στίλβοντος). Linnenfaden und Rutenstab sollen zum Messen dienen, dieser von kleinern, jener von grössern Dimensionen. Das Thor, in welchem der Engel steht, ist nach dem Folgenden das Ostthor. 4 Man beachte, dass der Engel Hes. nicht anders anredet als Gott selbst. Wieder verbindet sich mit der Vision die Audition; zum Prophetischen aber gehört, dass Hes. das Geschaute und Gehörte dem Hause Israel kundgeben soll.

b) **Der äussere Vorhof** (40 5–27). α) Seine Umfassungsmauer (40 5).

5 Von aussen beginnend kommt Hes. zunächst an die Mauer, welche das ganze Tempelgebäude (בַּיִת) umschliesst. Alles hat so viel Realität, dass es gemessen werden kann. Ganz korrekt giebt Hes. zuerst die Länge der Messrute und die Masseinheit an; diese ist nicht die gewöhnliche Elle, sondern *die Elle und eine Handbreite lang;* wahrscheinlich ist diese grössere Elle die alte Masseinheit, die durch die kleinere Elle allmählich verdrängt wurde. Unsicher ist dagegen, ob die hebräischen Längenmasse die gleichen sind wie in Babylonien oder wie in Ägypten, wo es ebenfalls je eine kleine und eine grosse (königliche) Elle gab. Die babylonische grosse betrug ca. 555 mm, die kleine ca. 495 mm; die ägyptische grosse dagegen (7 Handbreiten) 525—528 mm, die kleine ca. 450 mm (vgl. Benzinger Archäol. § 26). In beiden Fällen würde die Elle Hes.'s etwas über einen halben Meter ausmachen. Darnach ist die Umfassungsmauer (das ist הַבִּנְיָן) mit ihren 6 Ellen von einer stattlichen Dicke.

β) Das äussere Ostthor (40 6–16). S. Figur 1. 6 וַיָּבוֹא אֶל שַׁעַר kann hier nicht heissen, der Engel sei zum Thor hinzugetreten; denn nach v. 3 stand er schon daran (l. daher auch הַשַּׁעַר wie LXX, Pesch., Targ.); vielmehr: *er trat in das Thor.* Dann ist aber unerträglich, dass es gleich darauf heisst, er sei auf seinen Stufen hinaufgestiegen; denn dies geht dem Eintritt in das Thor voran, da die Stufen, wie sich zeigen wird, ausserhalb desselben liegen; die ganze Schwierigkeit wird gehoben, wenn wir das in LXX fehlende וַיַּעַל streichen; es mag in den Text geraten sein, um den Ausfall eines ursprünglichen שֶׁבַע, das LXX noch bietet, zu ersetzen, also: er trat *auf seinen sieben Stufen* in das Thor. Unter רֹחַב muss bei der Schwelle dasselbe verstanden sein, was bei der Umfassungsmauer, auf unserer Zeichnung a—b, also die Dimension, die wir im Deutschen eher die Länge nennen würden, aber אֹרֶךְ bezeichnet bei Hes., wo zwei Seiten angegeben sind, stets die längere. Die Breite der Schwelle ist identisch mit der Breite der Mauer „und, wie die Berechnung schliesslich ergiebt, mit ihr in einer Linie, während die Treppe vorn ausser Rechnung bleibt" (Smend). Die in LXX fehlenden Schlussworte וְאֵת סַף u. s. w. sind wohl durch Dittographie entstanden. 7 LXX bietet einen weit ausführlichern Text, der einzig eine wirklich deutliche Beschreibung enthält, nämlich: *Und eine Nische, eine Rute lang und eine Rute breit und ein Wandpfeiler* (αἰλάμ = אַיִל) *zwischen (je zwei) Nischen von fünf Ellen, und die zweite Nische eine Rute lang und eine Rute breit und den Wandpfeiler: fünf Ellen, und die dritte Nische eine Rute lang und eine Rute breit.* Die kürzere Redaktion des massor. Textes dürfte zu Stande gekommen sein durch absichtliches Streichen, da man dieser Ausführlichkeit nicht zu bedürfen glaubte, oder durch irrtümliches Abspringen, was bei der Wiederholung der kleinen Worte besonders leicht geschehen konnte. Ist man also über die Eingangs-Schwelle (A) getreten, so folgen zu beiden Seiten drei quadratische Nischen (B—G), welche je durch Wandpfeiler (H—L) von einander getrennt sind. Hat man den Raum zwischen den beiden hintersten Nischen (D und E) durchschritten, so gelangt man abermals auf eine Schwelle (M) gleicher Breite wie die erste (A), die nun den Übergang vermittelt vom Thordurchgang zu der einwärts (מֵהַבַּיִת) d. h. gegen den Vorhof zu gelegenen Säulenhalle אוּלָם (N); zur Form אוּלָם, אֻלָם oder אֵילָם.

אֵלָם vgl. Toy zu 8 16. Über den Zweck der Nischen wird uns 44 11 einen Wink geben. 8 hat keine andere Bedeutung, als dass er recht deutlich zeigt, was einem Abschreiber Menschliches passieren konnte. Er fing den Vers richtig an und geriet bei den Worten אֻלָם הַשַּׁעַר in die gleichen Worte des vorigen Verses zurück, so dass wir jetzt, um seinen Fehler wieder gut zu machen, von

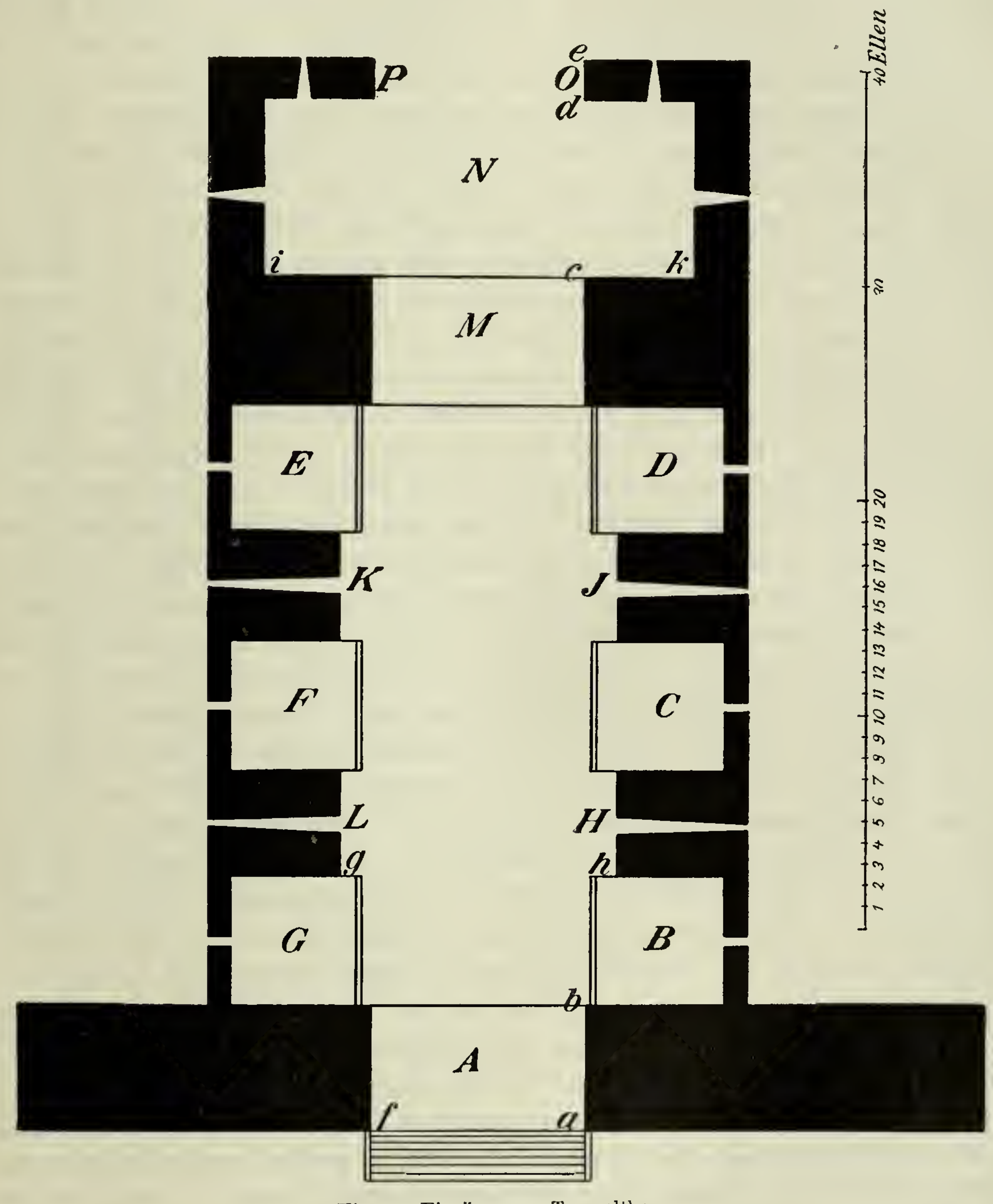


Fig. 1: Ein äusseres Tempelthor.

אֻלָם הַשּׁ״ in v. 8 auf die gleichen Worte in 9 überlesen müssen. LXX ist übrigens das umgekehrte Missgeschick begegnet, indem sie auf אֻלָם הַשּׁ״ in v. 9 schon aus den gleichen Worten in v. 7 überlas. Die Vorhalle und ihre Pfeiler werden nach derselben Richtung gemessen wie das Bisherige, d. h. von Ost nach West; es sind also die Dimensionen c—d und d—e; vermutlich war der אַיִל (= vorspringender Wandpfeiler OP) von der gleichen Breite wie die ganze

Wand der Vorhalle gegen den Vorhof. Dass die Vorhalle übrigens nach innen (d. h. gegen den Vorhof) zu liegt, wird wohl darum noch einmal (vgl. v. 7) hervorgehoben, weil die Anlage des innern Thores die umgekehrte ist. **10** Ehe die Breitendimensionen angegeben werden, folgt noch ein Wort über die symmetrische Anlage der Nischen (B—G) und der Pfeiler (H—L). דֶּרֶךְ הַקָּדִים dürfte, als Glosse in den Text gedrungen, die ursprünglichen Worte תָּא נֶגֶד תָּא verdrängt haben, welche LXX noch an dieser Stelle las. **11** Unter der Breite des Thoreingangs ist ohne Zweifel die Strecke a—f unserer Zeichnung zu verstehen. Überaus grosse Schwierigkeit dagegen bietet die folgende Angabe: eine Längendimension von 13 Ellen vermag hier Niemand befriedigend zu erklären. Am Bequemsten ist ihre Streichung (Smend, Cornill); aber dagegen spricht, dass die Worte allgemein überliefert sind. Wir möchten daher doch die Lösung wagen, statt des anstössigen אֹרֶךְ einfach וְדֶרֶךְ zu lesen: *und den Thorweg dreizehn Ellen.* Verstanden darunter wäre die Breite g—h des eigentlichen Thorweges, der sich zwischen den beiden Schwellen (AM) befindet. Man wendet dagegen ein: Da die Breite des ganzen Thores 25 Ellen betrage, die Tiefe der beiden Nischen je 6, so bleibe bei der Annahme eines 13 Ellen breiten Thorweges nichts mehr für die Hinterwände der Nischen übrig. Dieser Einwand fällt dahin, wenn wir **12** etwas anders auffassen dürfen als gewöhnlich geschieht. Wir möchten nämlich nicht annehmen, dass die Einfriedigung oder Barriere (גְּבוּל) der Nischen selber eine Elle breit gewesen sei; (denn eine solche Breite wäre für die wachhabenden Beamten nicht nur unnütz, sondern geradezu zweckwidrig gewesen), sondern dass sie blos um eine Elle in den Thorweg hineingereicht habe. Die Breite des Thorweges betrug dann zwischen zwei Wachständen blos 11 Ellen; die Wachstände selbst wären darnach nicht sowohl Nischen als viel eher eine Art vorspringender Logen, und für ihre Hinterwände blieben noch ca. 2 Ellen im Ganzen übrig. Diese Erklärung von v. 12 hat den Vorteil, dass sie zugleich die Richtigkeit seiner gegenwärtigen Stellung hinter v. 11 deutlich erweist (gegen Cornill): v. 12 beschränkt einfach die Angabe von 11[b]. Hinter dem ersten אחת ist מִפֹּה ausgefallen (LXX, Pesch.) **13** Deutlich ist die Meinung des Verses: die Gesamtbreite des Thors betrug 25 Ellen; aber dass sie von Dach zu Dach gemessen werden soll, ist zum Mindesten sonderbar und bleibt damit nur fraglich erklärt, dass auf diese Weise die Hinterwände der Wachstände mit eingerechnet werden sollen; LXX scheint statt גַּג gelesen zu haben קִיר „Mauerwand“. Wenn פֶּתַח נֶגֶד פָּתַח in diesem Zusammenhange richtig ist, so würde es andeuten, dass die Wachstände durch die Hinterwände Ausgänge in den Vorhof hatten, was allerdings sehr wahrscheinlich ist. Cornill setzt die Worte freilich hinter v. 14 und versteht sie als Thüren des Thorgebäudes. **14** bietet einen Anstoss nach dem andern. Wo Hes. der ganze Tempel in voller Realität fertig vor Augen steht, ist וַיַּעַשׂ unbegreiflich; und was Pfeiler von 60 Ellen hier sollen, ist erst recht nicht abzusehen. Man hat offenbar richtig erkannt, dass in אֵילִים das אֵילָם oder אוּלָם stekt, und wir es also hier mit der uns noch unbekannten Breitendimension der Vorhalle (i—k) zu thun haben; dazu kann nun aber blos die Massangabe der LXX: zwanzig Ellen statt sechzig verwendet werden; also .... *die Vor-*



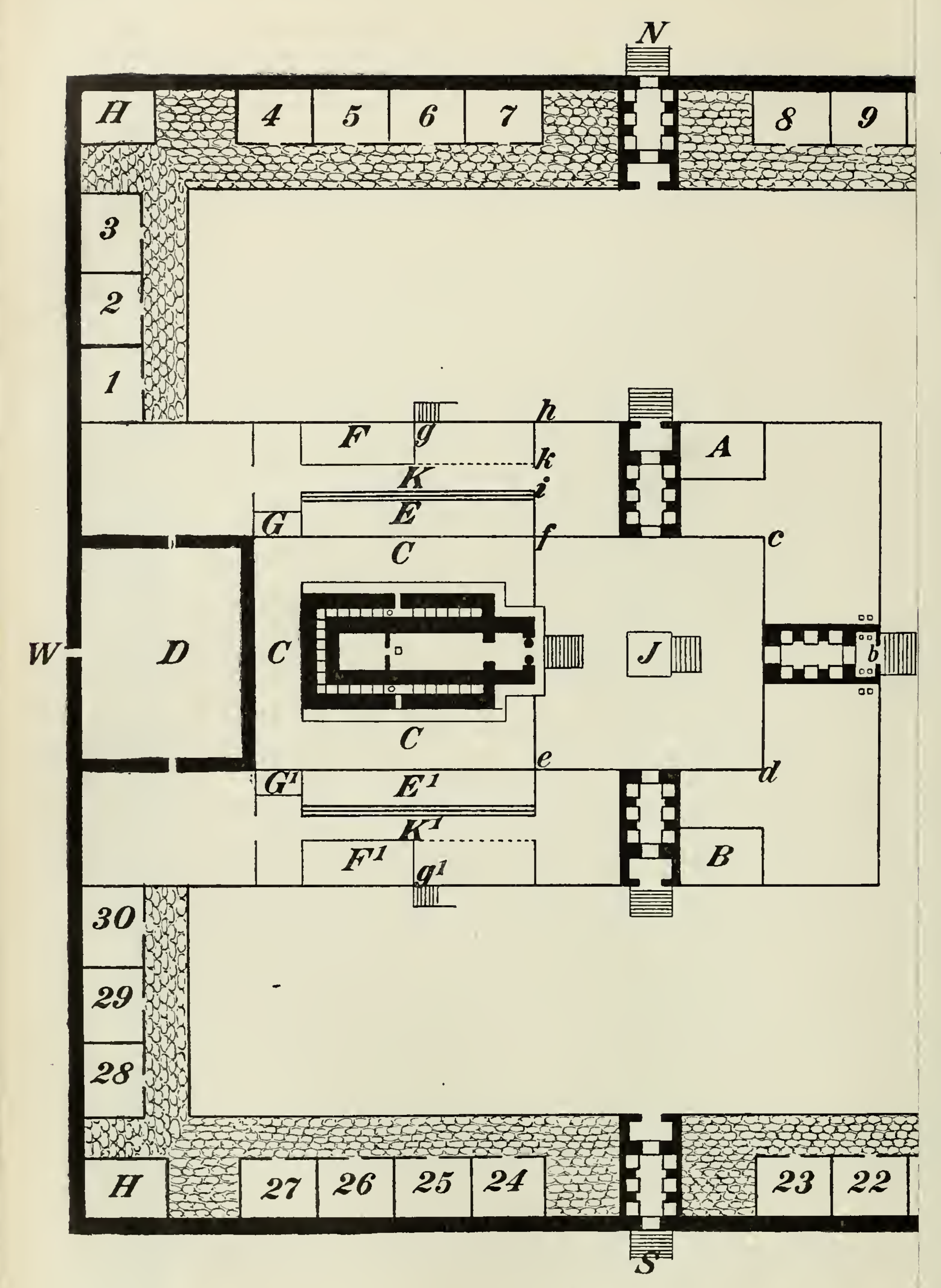


Fig. 2: Der Tempelplan.

halle zwanzig Ellen. Völlig unverständlich ist 14ᵇ. Es ist auch nicht viel zu gewinnen, wenn man in אֶל und אֵיל eine Dittographie zu finden meinte und vielleicht noch nach LXX vor הַשַּׁעַר einsetzte תָּאֵי (und nach dem Vorhofe gingen die Thorkammern ringsum), oder wenn Toy vorschlägt וְאֶל אֻלָם הַשַּׁעַר הֶחָצֵר, an die Vorhalle des Thores grenzte der Vorhof. **15** Deutlich ist wieder der Sinn im Ganzen, während im Einzelnen Verschiedenes zu verbessern ist. Entsprechend der Gesamtbreite des Thorgebäudes (in v. 13) wird hier seine Gesamtlänge angegeben. Aus dem schon Gesagten wäre sie folgendermassen zu berechnen: 1) äussere Schwelle = 6 Ellen, 2) 3 Wachstände à 6 E. = 18 E. 3) 2 Pfeiler à 5 E. = 10 E. 4) innere Schwelle = 6 E. 5) Vorhalle samt Wandpfeiler 8 + 2 = 10 E., zusammen 50 E. In der That nennt diese Zahl auch unser Vers. Nur ist als Ausgangspunkt der Messung zu lesen: וּמִלִּפְנֵי und statt עַל־לִפְנֵי : עַד לִפְנֵי (Est 4 2) resp. blosses לִפְנֵי. Das הַיְאתוֹן (Kĕrē הָאִיתוֹן), wofür etymologisch richtiger vielleicht הָאִתְיוֹן (Cornill), scheint nach Analogie von הַחִיצוֹן als Adjektiv aufgefasst worden zu sein, während es Substantiv sein muss; darnach lesen wir אִתְיוֹן הַשַּׁעַר *und vom Eingang des Thores...* Das Thor ist also doppelt so lang als breit. **16** wird noch nachgetragen, woher das Thor, das ja vollständig gedeckt ist, sein Licht empfängt. Seine beiden seitlichen Mauern sind nämlich durch eine Reihe von vergitterten (= אֲטֻמוֹת) Fenstern unterbrochen, welche nach innen (לִפְנִימָה) eingeschrägt sind; sie scheinen gleich konstruiert zu sein wie am salomonischen Tempel (I Reg 6 4). Auffallen dürfte, dass auch in die Pfeiler (zur Suffixform in אֵילֵהֵמָּה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 l) solche Fenster eingelassen sind, da sie ja, die Mauerwand nicht inbegriffen, 5 Ellen dick waren; sie brauchen darum aber nicht als hohl vorgestellt zu werden. Smend weist darauf hin, dass man solchen „schiessschartenähnlichen" Fenstern namentlich an ägyptischen Tempelbauten häufig begegne. Da das Thor nur eine Vorhalle hat, ist der Plur. אֵלַמּוֹת in den Sing., viell. mit Pron. Suffix der 3. masc. zu korrigieren (אֵלָם = אוּלָם s. zu v. 7); v. 8 dürfte den Fehler verschuldet haben; ferner ist וְ in וְחַלּוֹנוֹת zu streichen: *und auch die Vorhalle hatte Fenster ringsum, nach innen einfallend, und an den Wandpfeilern* (LXX: מִפֹּה וּמִפֹּה, *hüben und drüben*) *waren Palmen.* Unter diesen Wandpfeilern sind natürlich die beiden v. 9 genannten der Vorhalle zu verstehen (OP vgl. v. 26). Das Palmblatt als Motiv der Ornamentik ist assyrischer Herkunft (Benzinger Archäol. § 36 5).

γ) Einrichtung und Masse des äussern Vorhofes und seiner übrigen Thore (40 17–27). **17** f. Der äussern Vorhofmauer entlang, in den Vorhof selbst so weit hineinragend als das beschriebene Thor, läuft ein Steinpflaster; darauf stehen 30 Zellen, d. h. wohl einzelne Zellengebäude. Ihre Verteilung im Einzelnen ist verschieden denkbar; es können sich auf Nord-, Ost- und Südseite je 10 befunden haben (s. z. B. den Tempelplan Smends und Benzingers, Figur 2), möglicherweise aber auch blos je 8 und 6 an der Westseite (so auf v. Orellis und unserm Plane; dafür dürfte das סָבִיב סָבִיב sprechen). Die letzten Worte von v. 18, das sei das untere Steinpflaster gewesen, sind insofern verdächtig, als im Verlaufe von nichts Entsprechendem die Rede ist. Sind sie aber richtig, so lässt sich daraus schliessen, dass der höher gelegene

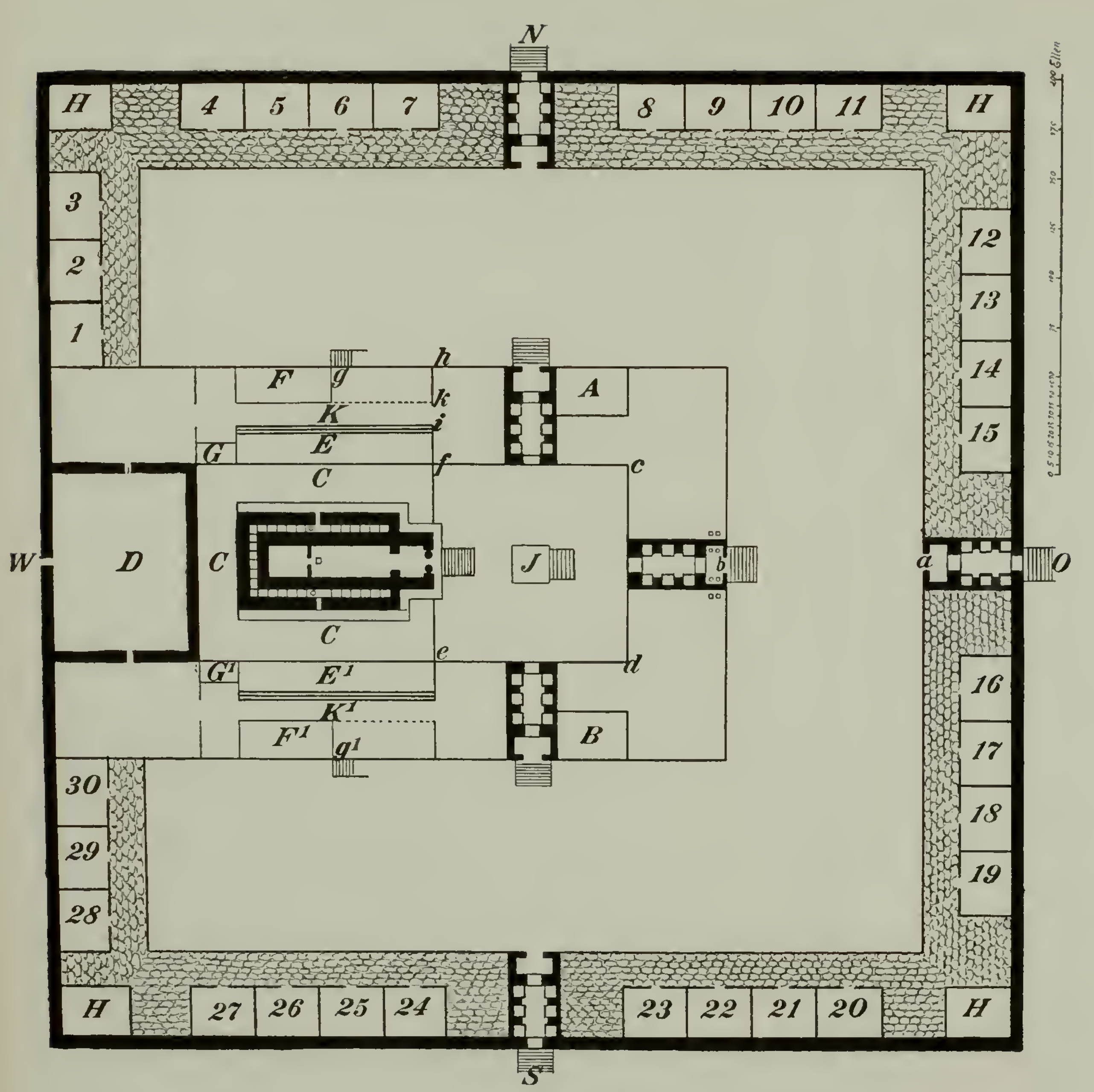


Fig. 2: Der Tempelplan.

innere Vorhof ebenfalls ein solches Pflaster hatte, wenn er nicht überhaupt als ganz gepflastert vorzustellen ist (vgl. II Chr 7 3 u. den Aristeasbrief). Die Verwendung der 30 Zellen betreffend können wir blos vermuten, dass sie zur Aufbewahrung der Vorräte für das Volk und zur Abhaltung von Opfermahlzeiten (vgl. I Sam 9 22 Jer 35 2) dienen sollten. Schwerlich wird Hes.'s Meinung gewesen sein, dass sie Einzelnen eigentümlich gehören sollten, wie es in Wirklichkeit wohl vorkam (8 8–12 II Reg 23 11 Jer 35 4 f. 36 10 Esr 10 6). **19** Die Breite des äussern Vorhofes ergiebt sich aus der Distanz zwischen äusserm (oder als tieferliegendem hier „untern" genanntem) Thore und innerm. Nicht deutlich ist aber aus dem massoreth. Texte der Ausgangspunkt der Messung ersichtlich; soll sie beim äussern oder innern Ende des Thorgebäudes beginnen? Dem hilft LXX ab, indem sie hinter הַתַּחְתּוֹן (das ה am Schlusse scheint blosser Schreibfehler zu sein) noch מֵהַבַּ֫יִת las, was dem מִחוּץ trefflich entspricht. Mit ihr ist auch für הֶחָצֵר notwendig הַשַּׁעַר zu lesen. Die gemessene Strecke, die 100 Ellen beträgt, ist auf unserm Plane des gesamten Tempels (Fig. 2) a—b. Die beiden letzten Worte des Verses sind gegenwärtig völlig sinnlos; sie sind, wie LXX zeigt, blosse Bruchstücke, das erste einer überflüssigen, wenn auch richtigen Glosse, die übrigens etwas versprengt ist: הַפּוֹנֶה הַקָּדִים (auf הַשַּׁעַר הַפְּנִימִי gehend), das zweite eines notwendigen Sätzchens: וַיּוֹלִיכֵנִי דֶרֶךְ הַצָּפוֹן. **21** L. אֵלָמּוֹ, wie auch im folgenden Verse, während bei den andern Worten das Ḳĕrē mit dem Plural im Rechte ist. **22** Dass die Ausstattung des Nordthores die gleiche ist wie die des Ostthores, ist natürlich. Nun aber haben wir gerade vom Masse der Fenster und der Palmen nichts gehört. Das כְּמִדַּת dürfte daher wohl aus כְּמוֹ (LXX) verdorben und dem Abschreiber unter der Nachwirkung des Ausdruckes im vorhergehenden Verse in die Feder gekommen sein. Noch anstössiger ist der Schluss, als hätte die Vorhalle vor den 7 Stufen gelegen. Die Korrektur bietet sich nach LXX wiederum von selber: statt לִפְנֵיהֶם ist לִפְנִימָה zu lesen: *u. seine Vorhalle lag nach innen*, d. h. gegen den Vorhof zu. Übrigens ist noch die wiederholte Nennung der Vorhalle zwischen Fenstern und Palmen zum Mindesten verdächtig. **23** *Und ein Thor hatte der innere Vorhof gegenüber dem Thore nach Norden und nach Osten:* diese Aussage ist höchst befremdlich; vom innern Ostthore ist ja schon die Rede gewesen, und gab es denn nicht auch ein inneres Südthor? zudem befindet sich Hes. für den Augenblick im Norden. Alles wird klipp und klar, wenn wir mit LXX vor הַקָּדִים einsetzen כְּשַׁעַר: *gegenüber dem Nordthore wie beim Ostthore.* **24** Vergessen sind beim Südthore im massor. Text die Kammern, welche LXX namhaft macht. **26** Ob עֹלוֹתוֹ bedeuten kann: sein Aufgang, ist nicht erweislich. Cornill liest dafür bloses לוֹ und erklärt ע aus Dittographie des Schluss-ע von שֶׁבַע, welche Form er für שִׁבְעָה einsetzt. Ich möchte dagegen vorschlagen ומ״ שֶׁבַע הֶעֱלוּ בוֹ (vgl. v. 23): *und 7 Stufen führten zu ihm hinauf.* Für לִפְנֵיהֶם ist natürlich wie v. 22 לִפְנִימָה zu lesen.

c) **Der innere Vorhof** (40 28–47). α) Die drei innern Thore (v. 28–37). Ihre Anlage ist derjenigen der äussern durchaus gleich mit dem einzigen Unterschiede, dass sich ihre Vorhalle am entgegengesetzten Ende befindet, also nach dem äussern Vorhofe hin; es führen zu ihr acht, nicht sieben Stufen empor, ein

Ausdruck der zunehmenden Heiligkeit des Ortes (v. 31). Diese unbedeutende Differenz macht eine Zeichnung eines innern Thores überflüssig. **28** Durch das Südthor wird Hes. in den innern Vorhof geführt, weil er v. 27 schon am innern Südthore stand. Das zweite הַדָּרוֹם (in LXX fehlend) ist wohl blos als (richtige) Glosse in den Text gedrungen, weshalb der Artikel in הַשַּׁעַר stehen geblieben ist. **30** Mit diesem Verse ist absolut nichts anzufangen; er fehlt zudem in LXX und selbst hebr. Handschriften und wird daher von den meisten Neuern (auch z. B. v. Orelli) gestrichen; entstanden mag er sein aus einer unrichtigen Variante von 29[b]. **31** מַעֲלוֹ (so wird zu punktieren sein) *sein Aufgang* wird von Cornill vielleicht mit Unrecht beanstandet; er liest nach LXX לוֹ. **32** Wie kann Hes. in den innern Vorhof in der Richtung nach Osten gebracht werden, wenn er v. 28 schon durch das Südthor in denselben gebracht worden ist? Die Korrektur giebt uns LXX an die Hand. Statt הֶחָצֵר הַפְּנִימִי ist zu lesen: הַשַּׁעַר הַפּוֹנֶה, *und er brachte mich* (sc. im innern Vorhofe) *zum Thore, das in der Richtung nach Osten lag.* v. 32—**34**, **35**—**37** folgen die entsprechenden Angaben wie 28–31 über Ost- und Nordthor. Schon daraus geht hervor, dass **37** statt וְאֵלָו zu Anfang notwendig zu lesen ist וְאֵלַמּוֹ (LXX).

β) Die kultischen Vorrichtungen im innern Vorhofe (v. 38–46). **38** Aus 38[a] kann man mit einer unwesentlichen Änderung (בְּאֵלָם statt בְּאֵילִים) zur Not einen Sinn herausbekommen: *und es war eine Zelle, deren Eingang in der Vorhalle der Thore sich befand, — daselbst sollte man das Brandopfer abspülen.* Auffällig bleibt dabei namentlich der Plural הַשְּׁעָרִים; denn deutlich ist im Folgenden blos vom Ostthore die Rede, und die Zellen an Nord- und Südthor werden erst später (v. 44) genannt, mit etwas verschiedener Angabe ihrer Lage. Man liest daher wohl mit Ewald: שַׁעַר הַקָּדִים. Nun aber sprechen nicht blos Gründe der Symmetrie sondern namentlich auch v. 40 dafür, dass man die Zelle nicht ausserhalb des Thorgebäudes verlegen darf, wie gewöhnlich geschieht. Ob sie aber in den אַיִל zwischen Halle und Wachtstand aufgenommen werden darf (v. Orelli), bleibt doch fraglich. Aber namentlich würde man dem ganzen Tenor der Erzählung entsprechend eine ausdrückliche Erwähnung des Umstandes erwarten, dass der Engel Hes. vom innern Nordthore, wo er sich v. 35–37 befunden hat, nach dem Ostthore bringt. Diese Erwägung veranlasst Cornill zur Emendation: וַיּוֹלִיכֵנִי פֶּתַח הָאֵילָם אֲשֶׁר לְשַׁעַר הַקָּדִים *und er liess mich gehen zur Thür der Vorhalle des Ostthores.* Die in LXX fehlende zweite Advershälfte glaubt er dann ganz streichen zu dürfen. Er beanstandet יָדִיחוּ als Ausdruck für das Waschen des Opfers, da es II Chr 4 6 blos aus unserer Stelle interpoliert sei. Eine Schwierigkeit liegt allerdings darin, dass עֹלָה nicht synekdochisch alle Opfer bezeichnen kann und doch schwerlich blos das Waschen der Brandopfer namhaft gemacht würde. **39** Die vier Tische in der Vorhalle werden nach LXX blos zur Schlachtung von Sünd- und von Schuldopfern verwendet; darnach streicht Cornill הָעוֹלָה, es für v. 42 versparend. Wir geben ihm darin nicht Recht (vgl. zu v. 42). Zu beachten ist 1) der Widerspruch dieser Stelle zu Lev 1 11 6 18 7 2, wonach Brand-, Sünd- und Schuldopfer an der Nordseite des Altars geschlachtet werden sollen; 2) dass Sünd- und Schuldopfer (abgesehen von PC) hier zum ersten Male in der atl.

Litteratur vorkommen. אָשָׁם und חַטָּאת sind in der ältern Zeit Bussgelder, welche für Verfehlungen zu erstatten sind (I Sam 6 3 ff. II Reg 12 17). Über sie vgl. BENZINGER Archäol. § 64 3. **40** Ausserhalb der beiden Seitenwände der Vorhalle stehen ebenfalls je 2 Tische; deutlich ist vom Ostthor die Rede; denn die Lage der beiden ersten wird bestimmt als *nordwärts dem, der zum Eingang des Thores hinaufsteigt.* **41** Die Addition der Opfertische 2 + 2 = 4 und 4 + 4 = 8 hat man bis auf CORNILL ruhig hingenommen. Dieser macht aber mit Recht darauf aufmerksam, dass die Worte, so wie sie dastehen, geradezu unrichtig sind; denn nach dem Bisherigen sind לְכֶתֶף הַשַּׁעַר nicht je vier sondern blos je zwei Tische. Es dürften daher diese Worte wohl als Glosse in den Text gedrungen sein. Mit Recht ferner postuliert er für יִשְׁחֲטוּ am Schlusse ein Objekt; ein solches bietet uns LXX in τὰ θύματα = הַזֶּבַח. Damit wird zugleich die unabweisbare Frage beantwortet, was denn auf den v. 40 genannten Tischen geschlachtet worden sei: *auf ihnen schlachtete man das Schlachtopfer.* Geht darnach das Pronominalsuffix in אֲלֵיהֶם auf die שֻׁלְחָנוֹת in v. 40, so fordert dies seinerseits die Ausscheidung von 41ª. **42** enthält zunächst eine Angabe über Material und Grösse der *vier Tische für das Brandopfer.* Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese vier nicht unter die bisher aufgezählten acht subsumiert werden können. Dann aber verlangen wir zu wissen, wo sie zu suchen sind. Auch hier wird CORNILL im Rechte sein, wenn er die Antwort in LXX findet: sie liest nämlich am Schluss von v. 41: κατέναντι τῶν ὀκτὼ τραπεζῶν τῶν θυμάτων, wonach er unter Streichung von ὀκτώ den Anfang von v. 42 rekonstruiert: וּמִנֶּגֶד שֻׁלְחָנוֹת הַזֶּבַח אַרְבָּעָה, *und den Schlachtopfertischen gegenüber waren vier Tische für das Brandopfer;* diese letztern standen also ebenfalls ausserhalb der Vorhalle des Ostthores, parallel den v. 40 genannten, aber weiter von ihr entfernt. Was nun aber ihre Verwendung betrifft, so dienen sie sicherlich nicht gleichzeitig zur Schlachtung und zur Aufnahme der Geräte, wie CORNILL möchte, der die beiden Momente so verteilt, dass die Brandopfer auf den Tischen geschlachtet werden sollen, während ihr Rand (l. וּשְׂפָתָם in v. 43) die Geräte aufzunehmen habe. Warum sollten dann nicht auch die andern Opfertische mit einem solchen Rand versehen gewesen sein? Nun lässt sich die Bestimmung, dass man auf ihnen die Opfergeräte niederlegte, nicht ohne Gewalt aus dem Text entfernen; darnach muss die andere Angabe falsch sein, wonach diese Tische für das Brandopfer bestimmt gewesen seien, und v. 39 behält Recht, der die Brandopfer auf den erstgenannten Tischen schlachten lässt. Die angegebene Dimension der Steintische ist auch schwerlich gross genug für die Schlachtung der Brandopfer (trotz CORNILL's gegenteiliger Ausführung). Für לָעוֹלָה möchte ich daher vorschlagen וְאֵלֶּה, *und zwar waren sie;* die Korruption, die schon alt sein muss, mag unter Einfluss von הָעוֹלָה am Schlusse entstanden sein. Die Auffassung von לָעוֹלָה *an der Treppe* scheint mir jedenfalls nicht besser. Auffällig bleibt immerhin אֲלֵיהֶם וְיַנִּיחוּ *auf ihnen — da legten sie nieder* und besonders הָעוֹלָה בָּם וְהַזָּבַח. Haben wir es blos mit einer Variante zu thun, die in den Text gedrungen wäre, dann müsste der eine oder andere Ausdruck die Opfer im Allgemeinen bezeichnen, was für זֶבַח allenfalls anginge. Im andern Falle fragt man sich, wo die Schlachtmesser der

Sünd- und Schuldopfer bleiben. Ich wüsste kaum eine andere Antwort als den Vorschlag zu emendieren: וי' אֶת־כְּלֵי הָאָשָׁם וְהַחַטָּאת וְהָעוֹלָה וְהַזָּבַח, *dort legten sie die Geräte von Schuld-, Sünd-, Brand- und Schlachtopfern nieder.* **43** Die Deutung von הַשְׁפַתַּיִם auf gabelförmige Pflöcke, Fleischhaken, die im Innern (בַּבַּיִת) der Vorhalle befestigt gewesen wären, ist neuerdings meist aufgegeben zu Gunsten der von LXX, Pesch., Vulg. verbürgten Lesung וּשְׂפָתָם *und ihr* (sc. der Steintische) *Rand;* dies zieht die weitere Konjektur von מוּכָנִים בַּבַּיִת in מוּכָנָה מִבַּיִת oder vielleicht מָבְנָה מִבַּיִת (Ewald) nach sich. מִבַּיִת besagt wohl, dass der Rand *einwärts gerichtet* ist. Wozu er dient, ist nicht ganz deutlich. Seine Notwendigkeit würde sofort einleuchten, wenn v. 42 für וְיַנִּיחוּ zu lesen wäre וְיָדִיחוּ, *und sollten sie abspülen;* damit wäre zugleich erklärt, warum diese Tische aus massiven Quadern erbaut waren; denn zum blossen Darauflegen von Opfermessern erwartet man solche allerdings nicht (vgl. Cornill). Oder hätten vielleicht jene Steine besondere kultische Bedeutung? Vgl. die Dolmen Benzinger Archäol. § 11 3. Die zweite Vershälfte: *und auf die Tische sollte das Opferfleisch kommen* ist nach dem, was vorausgegangen ist, unerträglich schwach. Auch wir möchten daher den Text der LXX vorziehen, die gelesen zu haben scheint וְאֶל הַשֻּׁלְחָנוֹת מִלְמַעְלָה מִכְסוֹת לְכַסּוֹת מִמָּטָר וּמֵחֹרֶב *Und über den Tischen* (wohl über allen im Freien) *waren Schutzdächer zum Schutze vor Regen und Hitze.* Angebracht war das Schutzdach wohl an der Vorhalle selbst; natürlich kam es den Priestern nicht weniger als dem Opferfleisch und Opfergerät zu Statten. Der massor. Text entstand durch Ausfall dreier Worte und Korruption der beiden letzten. **44** Dass von Sängerzellen die Rede sei, hat zu mancherlei erbaulichen Betrachtungen Anlass gegeben, wie in der Heilszeit Alles singen und klingen werde. Indessen hat sich selbst Keil hier „auf die schlüpfrige Bahn der Textrevision begeben“ (Schröder), und mit Recht. Jedenfalls ist nach LXX für שָׁרִים zu lesen שְׁתַּיִם, dann natürlich לְשָׁכוֹת, und die zwei Zellen AB (Fig. 2) werden des Nähern bestimmt: die eine (l. für אֲשֶׁר: אַחַת) an der Seitenwand des Nordthores, die andere (l. für אֶחָד: וְאַחַת) an der Seitenwand des Südthores (l. für הַקָּדִים: הַדָּרוֹם). Ihre Fronten (l. beide Male פָּנֶיהָ) stehen einander gegenüber, die eine nach Süden, die andere nach Norden gerichtet. Natürlich sind diese Zellen, wie übrigens ausdrücklich hinzugefügt wird, im innern Vorhofe. Dazu passt nun aber schlecht genug der Anfang des Verses: *ausserhalb des innern Thores,* und welches Thores? Man denkt wohl an das Ostthor; aber dass ausserhalb des Ostthores an Nord- und Südthor Zellen angebracht seien, ist doch gar zu seltsam. Wir können es kaum umgehen, LXX auch in ihrer Wiedergabe des Versanfanges zu folgen: וַיְבִיאֵנִי לֶחָצֵר הַפְּנִימִי וְהִנֵּה לְשָׁכוֹת שׁ' *und er brachte mich in den innern Vorhof* (Hes. hat an der Thür der Vorhalle des Ostthores gestanden, v. 38), *und siehe* .... **45** f. זֹה (auch זוֹ) ist seltene Feminform zu זֶה, s. Stade Gr. § 171 a. Dass die v. 44 genannten Zellen für die Priester reserviert sein sollen, ist wohl eine Neuerung; denn nach 8 11 f. scheint es, dass in einer Zelle am Thor des innern Vorhofes sich auch Laien aufhalten durften. Aber selbst der Begriff der legitimen Priester wird beschränkt; es sind blos *die Söhne Zadoks, die von den Levisöhnen Jahwe nahen dürfen ihm zu dienen* (שָׁרֵת im Unterschied von עָבַד Be-

zeichnung des ehrenvollen insbesondere priesterlichen Dienstes). Vgl. über diese wichtige Bestimmung zu 44 6–14. Unterschieden wird der Dienst im eigentlichen Tempelhause (בַּיִת im engern Sinne; wir denken namentlich an die Besorgung des h. Tisches 41 21 f.) und der Dienst am Altar vor dem Tempelhaus, beide Dienstleistungen sollten also nicht von den gleichen Priestern besorgt werden; aber auf alle Priester bezieht sich natürlich die genannte Einschränkung. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת = *den Dienst besorgen;* eig.: religiös oder kultisch beobachten, was es zu beobachten giebt.

γ) Die Grösse des innern Vorhofes (Fig. 2: c d e f). **47** Bei der Messung kommen die Ecken zwischen den Thoren nicht in Betracht. Es ist wohl die richtigste Vermutung, dass der Altar (J) in der Mitte des Quadrates gestanden habe; er war auf diese Weise durch alle Thore gleich gut sichtbar; seine Beschreibung s. 43 13 ff.

d) **Das Tempelhaus** (vgl. Fig. 3) **und seine nächste Umgebung 40 48—41 26.**

α) Die Vorhalle (A) (40 48 f.). **48** Das אֶל־אֻלָם hat nach sich אֶל אֻלָם gezogen für אֵיל הָאֻלָם. 5 Ellen beträgt die Dicke eines jeden אַיִל (a—b). Die Breite des Thores wird natürlich nicht „hüben" und „drüben" gemessen. Der Abschreiber hat vom ersten הַשַּׁעַר gleich auf ein zweites übergelesen; darnach ist hinter הַשַּׁעַר nach LXX einzufügen אַרְבַּע עֶשְׂרֵה אַמָּה וְכִתְפוֹת הַשַּׁעַר, *und die Breite des Thores* (a—a, b—b) *14 Ellen und die Seitenwände des Thores* (b—c, b—d) *drei Ellen.* **49** Die 3 + 3 Ellen Seitenwand + 14 Ellen Thorbreite ergeben 20 Ellen; wenn diese 20 Ellen nun als Länge der Vorhalle erscheinen, so ist einfach zuzugeben, dass אֹרֶךְ wieder von zwei Dimensionen die grössere bezeichnet (vgl. I Reg 6 3); die Breite der Vorhalle (c—e, d—f) beträgt zwölf Ellen. עַשְׁתֵּי ist Schreibfehler für שְׁתֵּי (LXX, vgl. 41 13); ebenso אֲשֶׁר für עֶשֶׂר. War der äussere Vorhof um 7 Stufen höher als seine Umgebung, der innere um 8 höher als der äussere, so das eigentliche Tempelhaus um 10 höher als der innere; so sehr steigert sich die Heiligkeit des Ortes. Die 14 Ellen Thorbreite werden verengert durch zwei Säulen (g, g), welche an Jakin und Boas im salomonischen Tempel erinnern (I Reg 7 15–21). Diese letztern hatten beinahe 4 Ellen im Durchmesser, und es ist am Wahrscheinlichsten, dass Hes. sich die seinen gleich denkt. Ob sie zum Tragen gedient haben, ist nicht sicher zu erweisen. Vielleicht waren sie ursprünglich Symbole Jahwes, hervorgegangen aus den Masseben, die einst neben Jahwes Altar standen. Melkart wurde zu Tyrus in zwei Säulen verehrt (Herodot 2 44), und auch in den Tempeln zu Paphos und Hierapolis befanden sich zwei Säulen (vgl. Nowack Archäol. IV 1 § 76).

β) Der הֵיכָל (B) im engern Sinne 41 1 2. **1** Die Pfeiler des הֵיכָל (h—i, h—i) sind um eine Elle dicker als die der Vorhalle. Die letzten Worte werden wohl verschrieben sein aus רֹחַב הָאַיִל; sie sind aber auch so noch zum Mindesten überflüssig. אֹהֶל kommt in Hes. nirgends (ausser in אָהֳלָה u. אָהֳלִיבָה) vor. **2** Längen- (l—m, k—n) und Breitendimension (k—l, m—n) sind die gleichen wie im salomonischen Tempel. Die Breite des Einganges ist auf unserer Figur h—h, i—i, die der כִּתְפוֹת הַפֶּתַח i—k, i—l.

γ) Das Allerheiligste (C) 41 3 4. **3** Zu beachten ist, dass der Engel allein weitergeht. Das Allerheiligste zu betreten, dazu ist offenbar der Prophet

nicht heilig genug. Die Dicke der Pfeiler (o—p, o—p) ist zwei Ellen, die Breite des Eingangs (o–o, p—p) sechs Ellen; die Seitenwände — für וְרֹחַב l. mit LXX:

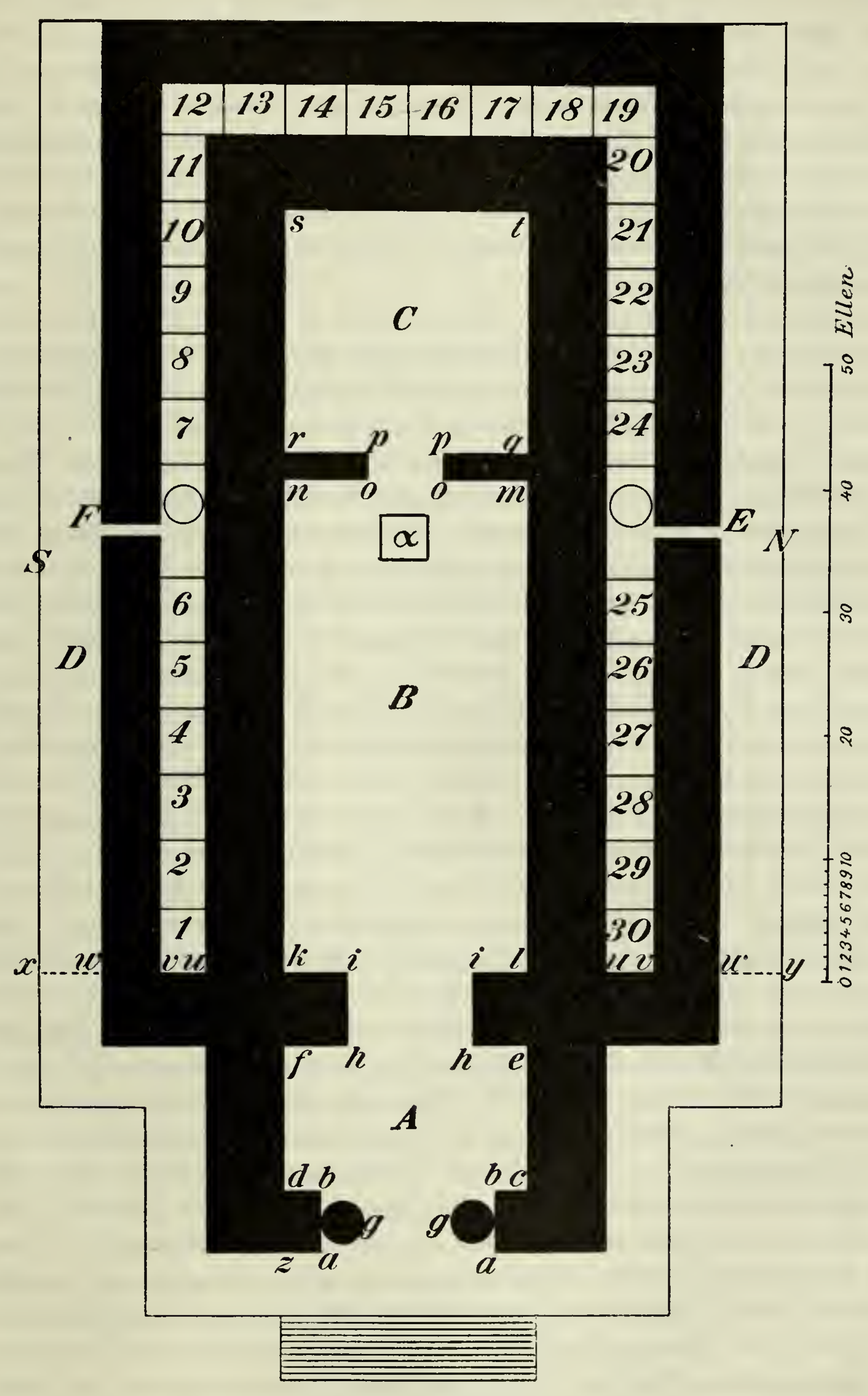


Fig. 3: Das Tempelhaus.

וְכִתְפוֹת — (p—r, p—q) betragen je sieben Ellen; am Schlusse wird nach LXX noch hinzuzufügen sein מִפֹּה וְשֶׁבַע אַמּוֹת מִפֹּה. Die Eingänge in Vorhalle, Inneres

und Innerstes nehmen in arithmetischer Reihe an Breite ab (14—10—6), während die Seitenwände in gleichem Verhältnis breiter werden (3—5—7). **4** Die Dimensionen des Allerheiligsten sind die gleichen wie im salom. Tempel. אֶל־פְּנֵי הַהֵיכָל· scheint besagen zu sollen, dass die Breite r—q, nicht s—t gemessen wird. Wagt selbst der Engel nicht bis an die Rückwand zu gehen oder soll ihn Hes. auf diese Weise beim Messen besser verfolgen können? Cornill emendiert: וּפָנָה אֵלַי הַהֵיכָלָה, *und er wandte sich zu mir nach dem Tempelraume.* קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים bezeichnet den Superlativ der Heiligkeit; der Ausdruck dürfte hier zum ersten Male im AT vorkommen; indessen deckt er sich noch nicht mit dem Sprachgebrauch von PC; Hes. fasst ihn noch in allgemeinerem Sinne (vgl. 43 12 45 3 48 12).

δ) Der Seitenbau, seine Fundamente und der ihn umgebende Raum 41 5-11. In diesem Abschnitt „sind die Texteszeugen für sich meist unverständlich und gehen so weit auseinander, dass von einer Überlieferung eigentlich gar nicht die Rede sein kann und dass es vollkommen unmöglich ist, jemals festzustellen, was Hes. geschrieben hat. Angesichts dieser Sachlage sind zwei Wege möglich: entweder bequeme Resignation, indem man die Sache als doch nicht mehr sicher erkennbar einfach auf sich beruhen lässt, und das wäre vielleicht das Richtige; oder man sucht zu ermitteln, was etwa ursprünglich gestanden haben muss und bemüht sich dies mit den noch sicher erkennbaren Einzelheiten des Textes zu kombinieren" (Cornill). Einige Anhaltspunkte gewährt uns der Bericht über den salomonischen Tempelbau, für dessen Verständnis Stade das Beste gethan hat (ZATW III 129—177). Darauf uns stützend, können wir wohl den Sinn der folgenden Verse ermitteln, ohne dass wir damit den Anspruch erheben wollten, den richtigen Text nach irgend einer Seite hin fixieren zu können. **5** Die Dicke der Mauer (k—u, l—u, übrigens gleich h—i) beträgt 6 Ellen, die Breite des Seitenbaues (צֵלָע) — es handelt sich blos um den untersten Stock im Lichten gemessen (u—v) 4 Ellen. Das letzte סָבִיב ist nach LXX, Pesch. zu streichen. Den Tempel Hes.'s umgiebt also wie den salomonischen rings, d. h. auf Süd-, West- u. Nordseite ein Seitenbau. Diesen beschreiben die folgenden Verse näher. **6** Dass 33 mal Seitengemach an Seitengemach gewesen sei, sucht Smend mit viel Kunst Hes. nachzurechnen; indessen sind שָׁלֹשׁ und שְׁלֹשִׁים nach dem überwiegenden Zeugnis der alten Versionen (vgl. auch Josephus Ant. VIII 3 2) umzustellen: *Und die Seitengemächer waren eines am andern, dreissig zu drei Malen;* d. h. der Seitenbau besteht aus 3 Stockwerken von je 30 Zellen. Wenn es nicht gelingen will, den zur Verfügung stehenden Raum in 30 gleich grosse Teile (mit gleicher Dicke der Zwischenmauern) einzuteilen, so ist eine verschiedene Grösse der Zellen einfach hinzunehmen. Auch der Seitenbau des salom. Tempels war dreistöckig, während über die Zellenzahl der einzelnen Stockwerke nichts ausgesagt war (I Reg 6 6). Es dienten diese Zellen wohl zur Aufnahme von Tempelgeräten und Geschenken. Für בָּאוֹת (LXX: διάστημα) schlägt Cornill vor בְּצָעוֹת (ein Synonym für מִגְרָעוֹת = διάστημα, I Reg 6 6): *und Verkürzungen hatte die Mauer des Tempelhauses für die seitlichen Stockwerke ringsum.* Die weitern Worte müssen den Schlussworten von I Reg 6 6 לְבִלְתִּי אֲחֹז בְּקִירוֹת הַבָּיִת entsprechen.

Nun aber sieht לִהְיוֹת אֲחוּזִים dem unmittelbar Folgenden so ähnlich, dass ich es als Variante glaube streichen zu dürfen (vgl. Cornill). Für das zweite אֲחוּזִים lese ich אֹחֲזִים, *damit sie* (nämlich die seitl. Stockwerke) *nicht in die Mauer des Tempelhauses eingriffen.* Ein Eingreifen hätte nämlich stattfinden können, weil die beiden obern Stockwerke des Seitenbaues an Breite zunahmen: dies der allgemeine Sinn von 7, der im Einzelnen mit Unklarheiten überladen ist, wie jeder Versuch einer Übersetzung zeigt: *Und breit[er]* .... (mit וְנָסְבָה, das übrigens LXX auslässt, ist nichts anzufangen; Toy וְהָרֹחַב נוֹסָף und die Breite nahm zu).... *wurden nach obenhin die Seitengemächer* (l. wenigstens 'הַצּ) *gemäss der Breitenzunahme* (LXX las כְּמוּסַף) *des Innern*(?) *nach oben rings um das Tempelhaus herum.* עַל־כֵּן רֹחַב לַבַּיִת לְמָעְלָה lasse ich auf sich beruhen. Sicher ist so viel: Die Breite der Seitengemächer vergrössert sich mit jedem Stockwerk; um wie viel, ist nicht gesagt; dürfen wir die gleiche Breitenzunahme wie im salom. Tempel annehmen (I Reg 6 6), so beträgt sie für jedes Stockwerk eine Elle; da nun bei Hes. das untere vier E. breit ist (v. 5), so würde das mittlere fünf, das obere sechs E. breit sein. Möglich wäre diese Breitenzunahme bei einem Vorspringen des obern Stockwerkes über sein unteres nach aussen hin, so wie es etwa bei mittelalterlichen Häusern der Fall ist. Dies ist aber hier so wenig die Meinung wie in I Reg 6. Vielmehr kommt die Breitenzunahme dadurch zustande, dass sich die Mauer durch innere Absätze nach oben verjüngt. Fraglich kann blos bleiben, ob beide Mauern, äussere und innere, sich in dieser Weise verjüngen (der einzelne Absatz betrug dann blos eine halbe Elle; vgl. Fig. 79 in Benzingers Archäol.), oder ob blos die eine, in diesem Falle die innere, die eigentliche Tempelmauer sich in zwei Absätzen (von je einer Elle) verjüngt. Sowohl I Reg 6 6 als der vorige Vers scheinen für diese zweite Auffassung zu sprechen. In 7ᵇ l. für וּמִן: וְכֵן, und weiter ist der Satz wohl nach LXX dahin zu ergänzen: *und von dem untern Stockwerk steigt man nach dem mittleren und von dem mittleren in das obere.* Diese Verbindung geschieht laut I Reg 6 8 בְּלוּלִים, womit wohl nicht Wendeltreppen sondern schon eher „hühnerstiegenartige Treppen" bezeichnet sind (vgl. ZATW III, 137). 8 Das rätselhafte θραέλ, welches LXX für וְרָאִיתִי liest, dürfte Davidson richtig erklärt haben als Transkription von וַתֵּרָא לְ (Imp. Niph., vgl. 10 8). Dazu bedarf es eines weiblichen Nomens statt גֹּבַהּ, etwa ein גַּבָּה, „erhöhtes Pflaster", vgl. Joh 19 13: *und es war am Tempelhause ein erhöhtes Pflaster sichtbar ringsum und die Fundamente der Seitengemächer betrugen eine volle Rute, sechs Ellen* .... אַצִּילָה ist nicht zu erklären (ob ein terminus technicus in der Baukunst?). Deutlich ist immerhin, dass unser Vers die Höhe des Suggestus angiebt, auf dem das Tempelhaus steht; die Verbindung stellt die Treppe mit ihren 10 Stufen her (40 49). 9 Die fünfellige Aussenmauer des Seitenbaues ist auf unserer Zeichnung v—w. Textliche Gründe (es bedarf einfach der Korrektur von בֵּית in בֵּין) legen es sehr nahe, v. 9ᵇ mit v. 10 zu verbinden, wie gewöhnlich geschieht; es sprechen aber dagegen ganz entschieden sachliche Gründe, auf die z. T. schon Cornill hingewiesen hat. Der freigelassene Raum (מֻנָּח) wäre nach v. 10 zwanzig E. breit, während v. 11 seine Breite ausdrücklich auf fünf angegeben wird, und thatsächlich betrug der Zwischenraum zwischen צְלָעוֹת und לְשָׁכוֹת nicht 20 sondern

25 E. Und was soll die plötzliche Erwähnung der לְשָׁכוֹת, als kennten wir sie schon, während ihre Beschreibung doch erst im folgenden Kapitel folgt? Endlich wäre der Ausdruck auch insofern inconcinn, als die לְשָׁכוֹת nicht um das ganze Haus herumgehen wie die צְלָעוֹת. Diese Gründe veranlassen mich, v. 9ᵇ zu lesen: וַיִּשָּׁאֵר מֻנָּח בְּיַד הַיָּצוּעַ אֲשֶׁר ל׳, *und es blieb ein freier Raum übrig zur Seite* (zum Ausdruck vgl. Sach 4 12) *des Seitenbaues des Tempelhauses.* Dieser freie Raum ist noch auf dem im vorigen Verse genannten Suggestus zu denken (D). **10** In וּבֵין הַלְּשָׁכוֹת vermag ich blos eine etwas corrumpierte Glosse (ursprünglich vielleicht עַל־פְּנֵי הַל׳) zu erkennen, welche — durchaus richtig — besagen soll, dass der מֻנָּח nicht das ganze Tempelhaus umgeben habe, sondern blos Nord-, Süd- und Ostseite (vgl. zu v. 13). Cornill verlangt, wie mir scheint, mit Recht, dass גִּזְרָה, wo sie ex professo beschrieben wird, auch genannt werde, da sie v. 12 als bekannter Kunstausdruck vorausgesetzt wird. Er setzt daher: וְהַגִּזְרָה ein, *und ein abgesperrter Raum* (Fig. 2 C), *zwanzig Ellen breit, war rings um das Haus herum* (viell. *rings um ihn,* d. h. den מֻנָּח, falls wir in לַבַּיִת ein falsches Explicitum zu einem ursprünglichen לוֹ sehen dürfen). **11** Im Unterschied zum Seitenbau des salomon. Tempels, der blos auf der Südseite eine Thür hat (I Reg 6 8), hat bei Hes. der Seitenbau zwei Thüren (l. zu Anfang וּפִתְחֵי־, LXX), eine nach Norden und eine nach Süden; wir bringen dieselben aufs Geratewohl in der Mitte der Seiten an (Fig. 3, E F). מְקוֹם הַמֻּנָּח (LXX giebt מָקוֹם mit τοῦ φωτός wieder[?]) = הַמֻּנָּח v. 9 (Cornill). Nach der gegebenen Erklärung erscheinen uns Umstellungen innerhalb der Verse 5–11, wie Cornill sie vornimmt, nicht dringend geboten.

ε) Das Hintergebäude des Tempels (Fig. 2 D) 41 12. **12** An dem abgesperrten Raume hin (אֶל־פְּנֵי) erstreckt sich zu hinterst nach Westen ein Gebäude (בִּנְיָן oder vielleicht richtiger בִּנְיָה hier geradezu term. techn.), das nach der gewöhnlichen Annahme unedleren Zwecken dient, wohl entsprechend dem II Reg 23 11 פַּרְוָרִים und I Chr 26 18 פַּרְבָּר genannten. Bei seiner Breiten- und Längenangabe ist einfach zu berücksichtigen, dass die Länge die grössere Dimension bezeichnet. Breite und Länge sind deutlich im Lichten gemessen; die Gesamtlänge des Gebäudes (mit den Mauern) beträgt darnach 100 E., und gerade so lang ist auch der davor liegende abgesperrte Raum.

ζ) Die Masse des Tempelhauses und s. nächsten Umgebung 41 13–15ᵃ. **13** Die Längenangabe des Tempelhauses auf 100 E. setzt sich zusammen aus folgenden Posten: 5 E. Pfeiler der Vorhalle (a—b) + 12 Vorhalle (c—e, d—f) + 6 Mauerpfeiler (h—i) + 40 הֵיכָל (k—n, l—m) + 2 Zwischenwand (o—p) + 20 Allerheiligstes (r—s, q—t) + 6 Tempelmauer + 4 Breite der Seitengemächer + 5 Aussenmauer. In gleicher Richtung gemessen folgen darauf 20 E. abgesperrter Raum + 70 Tiefe des Hintergebäudes + 2×5 Dicke seiner Mauern, was wiederum 100 E. ergiebt. Aus dieser letztern Messung folgt: 1) Dass der מֻנָּח das Tempelgebäude nicht auch auf der Westseite umgab (vgl. v. 10), 2) dass die Westwand des Hintergebäudes in einer Flucht mit der äussern Vorhofmauer lag. **14** Die Breitenangabe auf 100 E. setzt sich zusammen aus folgenden Posten: 2 × 20 E. abgesperrter Raum + 2 × 5 מֻנָּח (w—x, w—y) + 2 × 5 Aussenmauer (v—w) + 2 × 4 Breite der Seitengemächer

(u—v) + 2 × 6 Tempelmauer (k—u, l—u) + 20 Breite des הֵיכָל (k—l). **15** Dass die Länge des Hintergebäudes 100 E. betrug, ergiebt sich schon aus der Angabe von v. 12 (s. d.); darnach muss das unsichere Wort אַתּוּק (Kĕrē אַתִּיק) sachlich קִיר entsprechen resp. ersetzen können (Gallerie? vgl. zu 42 6). Wenn die Worte אֲשֶׁר עַל־אַחֲרֶיהָ richtig sind, so würden sie zeigen, dass die Front des Hintergebäudes auf der Westseite lag, d. h. nach aussen zu, und das ist um so wahrscheinlicher, als die גִּזְרָה vermutlich ein Raum war, der nicht betreten werden durfte. Ob vielleicht die lebenden Opfertiere direkt von Westen her in das Hintergebäude gebracht werden sollten? Daneben musste es auf der Nord- und Südseite Thüren haben.

η) Die innere Ausstattung des Tempelhauses 41 15ᵇ–26. **15ᵇ** ist zum folgenden zu nehmen. Aber giebt es denn einen äussern הֵיכָל im Gegensatz zu einem innern, und was sind die Hallen des Vorhofes? Zu lesen ist z. T. nach LXX: וְהַהֵיכָל וְהַפְּנִימִי וְאֻלַמּוֹ הַחִיצוֹן. Das Prädikat zu diesen Subjekten steckt in dem הַסִּפִּים zu Anfang von **16**: dafür ist zu lesen סְפוּנִים (LXX), *der Tempelraum und das Innere* (sc. das Allerheiligste) *und seine* (des Tempelraumes) *äussere Vorhalle waren getäfelt.* Das Folgende ist wieder arg verderbt: *und vergitterte Fenster* (man streiche die Artikel) *und . . . . . hatten die drei ringsum* (nämlich דְּבִיר, הֵיכָל und אֻלָם). Was die אַתִּיקִים hier sollen, ist absolut unverständlich (LXX: ὑποφαύσεις?). Die Fenster mussten wegen des Seitenbaues sehr hoch angebracht sein. Wenn auch das Allerheiligste solche hatte, so stellt es sich Hes. wohl nicht niedriger vor als den übrigen Tempelraum, wie es im salom. Tempel der Fall gewesen war, wo für Fenster des דְּבִיר kein Raum blieb. נֶגֶד הַסַּף giebt keinen Sinn; in סַף vermute ich aber einen Überrest von סִפּוּן (I Reg 6 15 *Decke*); in שְׂחִיף, wofür Cornill, Toy חִפּוּי „überzogen" lesen, dürfte mit ziemlicher Sicherheit שְׁקֻפִים, *Balken* (I Reg 6 4 7 4) zu suchen sein (LXX: διακύπτειν, womit sie sonst das Verbum שָׁקַף wiedergiebt); darnach möchte ich versuchsweise vorschlagen: וְעַד הַסִּפֻּן שְׁקֻפֵי־עֵץ *und* (von den an letzter Stelle genannten Fenstern an) *bis zur Decke* (gingen) *hölzerne Balken ringsherum.* Sachlich käme dies mit der Erklärung Cornills überein, dass etwa „in gleicher Höhe mit den Unterschwellen der Fenster an beiden Seitenwänden des Tempels Balken angebracht waren, welche schräg nach innen zu bis an die Decke reichten und so letzterer von zwei Seiten die durchaus notwendigen Stützen gaben, ohne dass der Tempelraum selbst in seiner regelmässigen einfach rechteckigen Form beeinträchtigt zu werden brauchte" (S. 463). Für וְהָאָרֶץ liest man allgemein מֵהָאָרֶץ und וְהַחַלֹּנוֹת מכ׳ betrachtet man als versprengte Glosse zu וְהַחַלֹּנוֹת הָאֲטֻמוֹת. Es liesse sich aber vielleicht denken, dass וְהַחַל׳ blos aus Dittographie entstanden wäre und in מְכֻסּוֹת ein מַהְכַּתְפוֹת steckte (vgl. v. 2). Natürlich ist der Schluss von v. 16 zu **17** zu ziehen. Man hat hier besondern Anstoss an מִדּוֹת genommen und es als völlig sinnlos von der Hand gewiesen. Indessen möchte sich vielleicht doch aus einer Vergleichung mit Neh 3 11 19–21 die durchaus annehmbare Bedeutung: abgemessenes Stück, „Feld" ergeben. Dagegen sind die Anfangsworte des Verses unmöglich richtig; ich streiche עַל vor מֵעַל. Sicher ist auch ו vor אֶל zu streichen. Dann erhalten wir einen wenn auch bei weitem nicht unanfechtbaren so doch

erträglichen Sinn: *Und vom Fussboden bis zu den Fenstern von den Seitenwänden* (k—i, i—l) *neben* (מֵעַל wie z. B. II Chr 26 19) *dem Eingang* (sc. des הֵיכָל, in welchem Hes. selber steht) *bis zum innern Hause* (d. h. dem Allerheiligsten, vgl. v. 15 I Reg 6 27 u. Stade, a. a. O. S. 146) *wie auch draussen* (in der Vorhalle) *waren an der ganzen Mauerwand rings herum* [drinnen und draussen] *Felder*. Es handelt sich natürlich um Felder im Getäfel (v. 15 f.). Ihren Inhalt bringt **18**. Die Palme ist ein beliebtes architektonisches Ornament der Israeliten; bei den Keruben ist zu beachten, dass sie blos zwei Gesichter haben (im Unterschied zu Cap. 1, doch vgl. die Bemerkungen zu 10 20). Vgl. Benzinger, Archäol. S. 267 f. und über die Holzbildnerei der Israeliten überhaupt ebenda S. 255—257. **20** Es ist zuzugeben (vgl. Cornill), dass die Angabe *bis oberhalb der Thür* etwas verdächtig ist, insofern uns über die Höhe der Thür selber nichts gesagt ist (LXX: ἕως τοῦ φατνώματος). Dass הֵיכָל am Schlusse nicht stehen bleiben kann, deuten die Massorethen selber durch die puncta extraordinaria an. וְקִיר möchten wir nicht mit vielen Auslegern zum Folgenden ziehen sondern einfach in לַקִּיר verwandeln (v. Orelli, vgl. v. 25). **21** Für den schwierigen Anfang ist die Remedur wohl in I Reg 6 31 zu suchen, wo wir mit Stade lesen הָאַיִל וְהַמְּזוּזוֹת חֲמִישִׁית; LXX haben in unserm Verse noch ein קֹדֶשׁ gefunden, das an falsche Stelle gekommen sein dürfte; darnach möchten wir vorschlagen וְאַיִל וּמְזוּזוֹת הַקֹּדֶשׁ רְבֻעוֹת *und die [obere] Thüreinfassung* (vgl. die textkritischen Anmerkungen in Kautzsch zu I Reg 6 31) *und die Seitenpfosten des Heiligtums* (d. h. des Allerheiligsten) *waren viereckig* (im salomon. Tempel dagegen fünfeckig). v. 21[b] ist zu **22** zu ziehen, und zwar lese man וְלִפְנֵי und כְּמַרְאֶה und streiche den Artikel in הַמַּרְאֶה und הַמִּזְבֵּחַ (v. 22) *und vor dem Heiligtum war etwas, das aussah wie ein hölzerner Altar* (α). Natürlich sind von einem Altar nicht zwei sondern drei Dimensionen anzugeben, daher nach LXX einzufügen ist, seine Breite habe zwei Ellen betragen; er war also quadratisch. Seine Ecken (l. וּמִקְצוֹעוֹת) entsprechen den üblichen Altarhörnern. Dass neben den Wänden nicht seine Länge von Holz sein kann, liegt auf der Hand. אָרְכּוֹ ist Schreibfehler für אַדְנוֹ oder אֲדָנָיו (LXX), *sein Fussgestell*. Dass der Tisch „vor Jahwe“ steht, darf wörtlich genommen werden; denn im Grunde ist das Allerheiligste doch die Wohnstätte Gottes κατ᾽ ἐξοχήν. Das eben Beschriebene ist übrigens ja nicht etwa der Rauchopferaltar (dieser findet sich erst in Zusätzen von PC; vgl. Ewald, G. V. I. 2 [3] S. 27, Altertümer 134 f. 374 f.; Wellhausen JdTh XXII 410 ff.), sondern der Schaubrottisch; das Opfer der Schaubrote ist uralt (vgl. I Sam 21 4 ff.), aber es hat sich bis in die späteste Zeit erhalten (vgl. Lev 24 5–9). **23** Die Thüren sowohl des הֵיכָל als des Allerheiligsten bestehen aus zwei Flügeln, was LXX noch deutlicher ausdrückt. **24** Jeder Thürflügel der beiden Thüren besteht wieder aus zwei Thürblättern, die um eine Achse drehbar sind; beim salom. Tempel war dies blos bei der Thür des הֵיכָל der Fall (I Reg 6 34); darnach aber zu ändern, ist unnötig. Es giebt Detail genug, worin Hes.'s Beschreibung vom Baubericht I Reg 6 7 abweicht. Schwerlich richtig ist die Wortstellung מוּסַבּוֹת דְּלָתוֹת. **25** אֶל־דַּלְתוֹת הַהֵיכָל ist handgreiflich (falsche) Glosse zu אֲלֵיהֶן. Die Bedeutung von עָב ist ganz ungewiss; man denkt wohl an ein vorspringendes Schutzdach, und das hat am

meisten Wahrscheinlichkeit für sich, weil das Bedürfnis nahe liegen konnte, die Vorhalle gegen Wind und Wetter einigermassen zu schützen. Smend erinnert (nach Reber's Kunstgesch. S. 129) daran, dass z. B. die Tempelcella von el-Amrith ein solches Schirmdach aufweise. **26** Die Seitenwände der Vorhalle (c—e, d—f) haben Fenster und Palmen, dagegen im Unterschiede zum Innern des Tempelhauses (v. 18), wie es scheint, keine Kerube; ob hier für sie als die ursprünglichen Symbole der göttlichen Gegenwart die Stätte nicht heilig genug gewesen wäre? Die drei letzteren Worte des Verses, auf die auch von LXX kein Licht fällt, spotten jeder Deutung.

e) **Weitere Gebäulichkeiten im innern Vorhofe** (42 1–14).

α) Die Beschreibung der nördlichen Priesterzellen (42 1–9). „Stand es mit Cap. 41 schlimm, so ist die erste Hälfte von Cap. 42 geradezu verzweifelt zu nennen. Denn die Textverderbniss ist ebenso grauenhaft, und hier haben wir keinerlei Anhaltspunkte in anderweitigen Nachrichten und ein architektonischer Kunstausdruck, welcher für die Construktion der beiden geschilderten Baulichkeiten von entscheidender Wichtigkeit wäre, ist uns absolut unverständlich" (Cornill). Wir suchen blos einen für den Sinn einigermassen möglichen Text herauszubekommen. **1** Hes. hat zuletzt in der Vorhalle des Tempelhauses gestanden. Nun wird er herausgeführt, nach LXX in den innern, nach dem massor. Texte in den äussern Vorhof, um zum nördlichen Zellengebäude zu gelangen (der angeblich collektivische Sing. הַלִּשְׁכָּה ist jedenfalls unrichtig). Wir möchten LXX den Vorzug geben; denn wie aus v. 14 unabweisbar hervorgeht, braucht man nicht durch den äussern Vorhof zu gehen, um zum Zellengebäude zu gelangen, und der Engel wird Hes. auf dem nächsten Wege geführt haben. v. 9 mag die Änderung veranlasst haben. Aus dem Tempelhause heraustretend wird Hes. nördlich (streiche הַדֶּרֶךְ) geführt und zwar nicht in das Zellengebäude sondern zu ihm hin (אֶל). Beachtenswert ist nun, dass seine Lage doppelt bestimmt wird und zwar mit Wiederholung des אֲשֶׁר. Dies letztere legt schon die Annahme nahe, dass von zwei Teilen dieses Zellengebäudes die Rede sei: die einen Zellen liegen angesichts der גִּזְרָה (Fig. 2 C), die andern angesichts des בִּנְיָן. Wenn wir aber nur wüssten, was unter dem בִּנְיָן hier zu verstehen ist; denn 40 5 heisst so die äussere Umfangsmauer des ganzen Tempelgebäudes, 41 12 15 dagegen das Hintergebäude des Tempels. Nicht ohne Bedenken entschliessen wir uns für die erstere Auffassung und suchen die Zellen angesichts der גִּזְרָה auf unserm Plane (Fig. 2) in E, diejenigen angesichts des בִּנְיָן in F. Einen stärker abweichenden Text bietet z. T. nach LXX Cornill. Recht wird LXX jedenfalls darin haben, dass sie uns die Zahl der Zellen nennt; nur ist diese Zahl wieder verschieden überliefert, teils 5, teils 15 (Alexandrinus); letztere hat für sich, dass $2 \times 15 = 30$ der Zahl der Zellen im äussern Vorhofe entspricht. **2** Da אֶל־פְּנֵי = נֶגֶד (vgl. v. 10 mit v. 1), könnte man in den ersten Worten eine explicierende Glosse zu נֶגֶד הַגִּזְרָה vermuten; denn die seitliche גִּזְרָה des Tempels war in der That 100 Ellen lang; aber 2[b] lässt auf eine entsprechende Längenangabe des Zellengebäudes schliessen; dann ist mit אֶל־פְּנֵי kaum mehr etwas anzufangen. Für פֶּתַח lesen Cornill Toy פְּאַת (LXX πρός, vgl. 48 1 ff.): *Länge hundert Ellen* (l. מֵאָה) *nach Norden und Breite*

fünfzig Ellen. Eine Schwierigkeit liegt freilich darin, dass nur der eine Teil der Zellen (E) so lang sein kann und dass die Breitendimension durch einen Gang durchschnitten wird. **3** wird von Cornill hinter v. 4 gestellt, namentlich wegen des engen Zusammenhanges von v. 3 und 5. Ich glaube aber, dass v. 3a überhaupt nicht in den Text gehört, da er aus glossatorischem Material bestehen dürfte. נֶגֶד הָעֶשְׂרִים scheint sich auf 41 10 beziehen zu sollen, welche Stelle selber der Korrektur bedarf. Es mochte damit ein Leser sich das נֶגֶד הַגִּזְרָה (v. 1) glossieren und ebenso mit 'נֶגֶד רִצְפָּה (vgl. 40 17 f.) das נֶגֶד בִּנְיָן. Ein besserer Sinn lässt sich aus diesen Worten, so weit ich sehe, nicht gewinnen, mag man sie nach rückwärts oder nach vorwärts verbinden oder auch selbständig fassen; auch mit der Korrektur von הָעֶשְׂרִים in הַשְּׁעָרִים (LXX, Cornill) ist nicht geholfen. Die Hauptschwierigkeit von 3b liegt darin, dass wir nicht wissen, was אַתִּיק bedeutet (vgl. zu 41 15 f.). Gewöhnlich übersetzt man: *Galerie lag Galerie gegenüber in den dritten Stockwerken* (בַּשְּׁלִשִׁים, nicht = in den drei Stockwerken). Zuzugeben ist, dass diese Worte besser unmittelbar vor v. 5 passen würden. Möglicherweise ist aber die überlieferte Reihenfolge doch die ursprüngliche, wenn vielleicht nur die Fronten der Zellen mit Galerieen versehen sind; denn dann ist damit schon angedeutet, dass diese Fronten einander zugekehrt sind, und das ist von Wichtigkeit für **4**: An den Frontseiten der Zellen d. h. zwischen beiden Teilgebäuden zieht sich ein Gang (K) hin; neben seiner Breitenangabe erwartet man auch seine Längenangabe; darnach ist mit LXX statt דֶּרֶךְ אַמָּה אֶחָת zu lesen: אֹרֶךְ מֵאָה אַמָּה. Die Worte אֶל־הַפְּנִימִית *zum innern Vorhofe,* die in den meisten alten Versionen fehlen, sind wohl Glosse und nur richtig, wenn man den Begriff des innern Vorhofes in beschränkterem Sinne fasst. Die letzten Worte von v. 4 *und ihre Thüren lagen gegen Norden* gelten doch wohl vorzugsweise von den mit E bezeichneten Zellen, da die mit F bezeichneten sicher auch Ausgänge nach Süden hatten, wenn sie überhaupt nach Norden Thüren hatten. **5** berichtet uns über die Architektur der Zellen: die obern, d. h. diejenigen des dritten Stockwerkes stehen hinter denen der beiden andern an Grösse zurück, weil die Galerieen (l. הָאַתִּיקִים) vor ihnen vom Raum, der auf sie selbst verwendet werden könnte, wegnehmen. Ob aber dies mit וַיּוֹכְלוּ (von אָכַל) ausgedrückt werden könnte (etwa entsprechend dem französischen manger) ist doch sehr fraglich. Ewald liest וַיּוֹצְלוּ von אָצַל, Toy יַאֲצִילוּ (vgl. v. 6) *weil die Galerieen von ihnen* (dazu wohl als Glosse: *von den unteren und den mittleren*) *wegnahmen.* בִּנְיָן am Schlusse ist nicht deutlich. Soll es heissen: *Mauerwerk* (sc. nahmen sie weg)? LXX stark abweichend: ἐκ τοῦ ὑποκάτωθεν περιστύλου, καὶ τὸ διάστημα· οὕτως περίστυλον καὶ διάστημα. **6** *Denn dreistöckig waren sie und hatten keine Säulen wie die Säulen der äusseren* [Zellen] (zu lesen ist nach LXX statt הַחֲצֵרוֹת: הַחִיצוֹנוֹת). Unter diesen letzern hat man offenbar die Zellen auf der רִצְפָּה des äussern Vorhofes (40 17) zu verstehen, und diese waren demnach auch dreistöckig und mit Säulengalerieen versehen. Zum אַתִּיק gehören also keine Säulen; es ist wohl eher ein Balkon. 6b soll das Gleiche besagen was 5b; aber der Ausdruck ist höchst ungefüge: *darum war von den untern und von den mittlern weggenommen* d. h. *darum fand* (sc. bei den obern) *eine Raumabnahme statt gegen die untern und die*

mittleren מֵהָאָרֶץ ist ganz unverständlich. **7** Eine Mauer mit einer Gesamtlänge von 50 Ellen gegen den äussern Vorhof hin statuieren, hat seine grossen Schwierigkeiten; denn bei der Breitenangabe des Zellengebäudes auf 50 E. (v. 2) muss sie mit der Scheidemauer zwischen innerm und äusserm Vorhofe zusammenfallen; dann aber kann sie nach 50 E. nicht plötzlich aufhören, sonst hätte ja der innere Vorhof offen gestanden! Diese einfache Erwägung führt uns zum folgenden Verständnis unseres Verses: *Und es war eine Mauer, welche draussen, den Zellen parallel in der Richtung des äussern Vorhofes hinlief; — vor den Zellen betrug ihre Länge 50 Ellen* (g—h). Mit den 50 E. ist also lediglich die Länge angegeben, auf welche hin die Mauer mit den Zellen parallel geht, während sie sich selbst bis zum Nordthore fortsetzt (ebenso Smend). Und zwar sind es die Zellen E, mit denen sie parallel geht; denn die Zellen F haben, wie aus 8 hervorgeht, ihre Rückwand selber in gleicher Flucht mit der Scheidemauer zwischen äusserm und innerm Vorhof; aber die Zellen F sind nur halb so lang als die Zellen E, d. h. 50 E., und so bleiben in der That 50 E., welche die besagte Mauer mit den Zellen E parallel gehen kann. In seiner gegenwärtigen Gestalt möchte der massor. Text eben dies besagen, dass die Zellen E um so viel länger sind als die Zellen F: und siehe angesichts der Tempelhalle sind es 100 Ellen. Aber der Ausdruck ist zu ungeschickt, als dass er ursprünglich sein könnte. הֵיכָל würde für das stehen, was bei Hes. sonst בַּיִת heisst und פְּנֵי הַהֵיכָל müsste doch seine Front bezeichnen. Darnach emendiert man (Ewald, Hitzig, Cornill) nach LXX: וְהֵנָּה עַל פְּנֵיהֶן הַכֹּל *und diese* (die Zellen F) *liegen jenen* den Zellen E) *gegenüber, zusammen* (Länge der Zellen F und Länge des גָּדֵר) *100 Ellen.* **9** Selbstverständlich befinden sich alle diese Zellen auf dem Niveau des innern Vorhofes, also über den äussern erhöht; daher: *Unterhalb dieser Zellen* (F) *aber war der Eingang von Osten her, wenn man vom äussern Vorhof her zu ihnen eintrat.* Wir denken uns den Zugang mittelst einer Freitreppe bei g. St. בְּבֹאוֹ (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144d) lesen Cornill Toy nach LXX לָבוֹא: um zu kommen.

β) Die Beschreibung der südlichen Priesterzellen 42 10–12. Bei der symmetrischen Anlage des Tempels ist von vorn herein zu erwarten, dass den beschriebenen Priesterzellen im Norden gleiche im Süden entsprechen müssen: das ist denn auch der unzweifelhafte Sinn der v. 10–12, über deren genauen Wortlaut wir freilich unmöglich zu einiger Sicherheit gelangen können. **10** Die ersten drei Worte sind unverständlich. Zur Not ginge es noch am Ehesten, sie mit dem Vorigen zu verbinden, indem wir statt בְּרֹחַב lesen בְּרֹאשׁ (vgl. LXX; so v. Orelli): *am Anfang der Mauer des Vorhofes* (sc. war der besagte Eingang), d. h. eben am Punkte g. Für קָדִים ist notwendig דָּרוֹם zu lesen... [auch] *in der Richtung nach Süden waren angesichts der* גִּזְרָה *und angesichts des* בִּנְיָן *Zellen* (E^1 F^1); das entspricht durchaus v. 1. **11** Der Weg vor ihnen (K^1) entspricht dem מַהֲלָךְ (v. 4). Vor כְּמַרְאֵה (wofür LXX übrigens כְּמִדּוֹת *an Massen gleich* gelesen hat) würde man ein מַרְאֵהֶן erwarten, *und sie sahen aus wie das Aussehen der Zellen, die gegen Norden lagen, gleicher Länge und gleicher Breite* (l. st. כֵּן רָחְבָּן: כְּרָחְבָּן) *und alle Ausgänge gleich* (l. וּכְכָל) *und mit gleichen Einrichtungen.* Störend ist am Schlusse וּכְפִתְחֵיהֶן; denn bei den Thüren

ist gerade der Unterschied, dass sie, der Symmetrie entsprechend, nach den entgegengesetzten Himmelsrichtungen gehen: was dort nordwärts war, ist hier südwärts. Das scheint denn auch der Sinn der ersten Hälfte von **12** zu sein, so viel Mühe es kosten mag, ihn daraus herauszulesen. Darnach streiche man in וּכְפִתְחֵיהֶן (v. 11) das כְ und in v. 12 die drei ersten Worte, die sich als Explicitum zum Suffix in וּכְפִתְחֵיהֶן begreifen lassen (vgl. Cornill z. St.): *ihre Thüren aber* (glossierend: *nämlich die Thüren der Zellen, welche gegen Süden lagen*) *gingen gegen Süden.* דֶּרֶךְ דֶּרֶךְ dürfte nämlich aus דֶּרֶךְ הַדָּרוֹם verschrieben sein, während פֶּתַח und בְּרֹאשׁ (worin die Konsonanten von אֲשֶׁר stecken) als versprengte Trümmer einer Dublette zu streichen sein dürften. Gänzlich korrumpiert ist 12[b]; nur seine letzten Worte דֶּרֶךְ הַקָּדִים בְּבוֹאָן verraten, dass hier das Entsprechende zu v. 9 gestanden haben muss, wonach auch die südlichen Zellen einen Eingang von Osten hatten für die, welche vom äussern Vorhofe kamen (g[1]). Den Text im Einzelnen rekonstruieren zu wollen, ist ein fruchtloses Beginnen.

γ) Die Verwendung der Priesterzellen 42 13 14. Die beschriebenen Zellen (ob blos die Zellen E, E[1]?) dienen einem doppelten Zwecke. Erstens sollen darin die Priester das Hochheilige essen. **13** Als Hochheiliges werden aufgeführt: Speis-, Sünd- und Schuldopfer. Über die Zuwendung dieser Opfer an die Priester vgl. zu 44 29 f. Recht deutlich zeigt unser Vers, wie das, was zum Kultus gehört, in eine selbständige Sphäre erhoben scheint, die allem Allgemeinmenschlichen entrückt ist: das „Hochheilige“ soll von heiligen Personen an heiligem Orte gegessen werden (vgl. Num 18 9 f.). So wird das Kultische objektiviert. Derselbe Gesichtspunkt beherrscht auch **14**, zumal wenn wir auf das achten, was uns LXX als seinen Anfang bietet οὐκ εἰςελεύσονται ἐκεῖ παρὲξ τῶν ἱερέων = וְאִישׁ לֹא יָבוֹא שָׁמָּה מִלְּבַד הַכֹּהֲנִים, *und niemand soll denselben* (d. h. den heiligen Ort) *betreten dürfen ausser den Priestern.* Damit ist die Scheidewand zwischen Klerus und Laien aufgerichtet und das atl. Vorbild der Teilung der katholischen Kirche in Chor und Schiff statuiert. An Stelle dieses Satzes hat der massor. Text die beiden schwer zu konstruierenden Worte בְּבֹאָם הַכֹּהֲנִים, zu denen das unmittelbar Folgende erst recht nicht passt. Ein erträglicher Sinn ist erst wieder von וְשָׁם ab zu gewinnen: *und daselbst sollen sie niederlegen ihre Kleider, in denen sie den Dienst verrichtet haben; denn heilig sind sie, und sollen* (l. das Ḳerē) *andere Kleider anziehen und sich dem nahen, was des Laienvolkes ist* (so wäre עַם hier etwa wiederzugeben). Damit wäre ein zweiter Zweck der beschriebenen Zellen genannt. Indessen dürfte angesichts der Unebenheiten des massor. Textes wie der schwankenden Überlieferung der LXX der ganze Vers, wie ihn Massora bietet, nach Cornills Vorgang auf Interpolation aus 44 19 zurückzuführen sein, welche Stelle zur Sache zu vergleichen ist.

f) **Die abschliessenden Gesamtmasse des Tempelgebäudes 42 15–20.** **15** Nachdem der Engel mit der Vermessung des äussern Vorhofes und alles dessen, was er umschliesst (הַבַּיִת הַפְּנִימִי), fertig ist, bleibt ihm noch übrig, die Gesamtdimensionen auszumessen. Da eine richtige Beziehung des Suffixes in מְדָדוֹ schlechterdings nicht ausfindig zu machen ist, ist dieses Suffix zu streichen.

16 LXX berichtet etwas umständlicher: *und er trat an die Seitenwand des Thores, dessen Front nach Osten geht.* Im massor. Texte ist אמות für מֵאוֹת wieder ein augenfälliges Beispiel eines Schreibfehlers. Er konnte um so leichter entstehen als אַמּוֹת auf מֵאוֹת gleich folgen sollte; denn dass es sich bei der Bestimmung des Zahlwortes um אַמּוֹת und nicht um קָנִים handelt, ist über jeden Zweifel erhoben. קָנִים (in LXX fehlend) ist nur Flickwort, das ein gedankenloser Abschreiber gewählt haben mag, weil der Engel mit einem קָנֶה mass. Smends Erklärung wird durch seine eigene Übersetzung widerlegt: *zu fünfhundert —, Ruten an der Messrute!* Die 500 E. Länge der Ostseite (רוּחַ = Windrichtung, Weltgegend = Seite) setzen sich aus folgenden Posten zusammen: 4 × 50 E. Thorlänge (40 21 25 29 36) + 2 × 100 E. Abstand zwischen zwei Thoren (40 23 27) + 100 E. Breite des innern Vorhofes (40 47). St. סָבִיב am Schlusse ist וְסָבַב zu schreiben (s. v. 19 [LXX]) und nach LXX hinzuzufügen אֶל־הַצָּפוֹן: *und er wandte sich nach Norden* **17** *und mass* (l. וּמָדַד). Das falsche קָנִים (st. אַמּוֹת) hat sich hier und in den folgenden Versen fortgesetzt. Die 500 E. der Nordseite setzen sich zusammen aus 2 × 50 E. Thorlänge (40 15 33) + 100 E. zwischen beiden Thoren (40 19) + 100 E. innerer Vorhof (40 47) + 100 E. Tempelhaus (41 13) + 100 E. dessen, was hinter dem Tempelhause ist (41 13). Für סָבִיב ist wieder סָבַב zu lesen und zwar weiter אֶל־הַיָּם, LXX entsprechend, welche richtig einsah, dass auf den Norden nicht der Süden folgen kann, sondern der Westen, weshalb sie **19** unmittelbar an v. 17 anschliesst. **18** ist zu beginnen וְסָבַב אֶל־הַדָּרוֹם וּמָדַד רוּחַ הַדָּרוֹם. **20** Dass die äussere Umfassungsmauer (vgl. 40 5) zwischen Heiligem und Gemeinem trenne, ist im Widerspruch zu 48 12, wonach das ganze Priesterland als heilig erscheint; aber dieser Widerspruch ist einfach hinzunehmen. Der Begriff der Heiligkeit lässt eben für Hes. mannigfache Gradationen zu, und so kann er bei seiner Relativität was ausserhalb des Tempels liegt, gelegentlich wohl sogar als profan bezeichnen. Jedenfalls zeigt der Ausdruck, wie am Tempel sein ganzes Interesse hängt und wie ohne Tempel die Welt für ihn eine Wüste ist.

g) **Jahwes Einzug in den Tempel 43 1–12.** **1** Hes. hat zuletzt ausserhalb des Tempels gestanden (42 15) und zwar im Süden (42 18, s. z. St.); jetzt wird er zum äussern Ostthore geführt. שַׁעַר (in LXX, Pesch., Vulg. fehlend) ist als Dittographie zu streichen. **2** Wie Jahwe sich beim Verlassen des Tempels ostwärts verfügt hatte (s. zu 11 23), so kehrt er jetzt von Osten zurück. Hes. denkt an das Gewitter als seine gewohnte Begleiterscheinung, wenn er spricht von seiner Stimme (= dem Donner) und vom Leuchten der Erde (= den Blitzen). Dem וְקוֹלוֹ entspricht in LXX: καὶ φωνὴ τῆς παρεμβολῆς; sie mag dabei an מַחֲנֵה אֱלֹהִים Gen 32 3 gedacht haben. Diese Differenz ist aber insofern nicht uninteressant, als sie mit dem Bestreben der LXX zusammenhängen wird, die anthropomorphen Vorstellungen über Gott möglichst zurückzudrängen; man wollte Gott keine Stimme beilegen. Dieser Zusatz, ob nun aus LXX in den hebr. Text zurückgetragen oder aus gleichen Motiven selbständig in ihm herausgebildet, mag seinerseits wieder Veranlassung gegeben haben zur Hinzufügung von כְּקוֹל מַחֲנֶה in 1 24. **3 f.** „Und wie das Aussehen des Aussehens, welches ich sah, wie das Aussehen, welches ich sah“ — das hätte man Hes.

nicht zutrauen sollen. Ohne Zweifel ist כְּמַרְאֵה zu Anfang zu streichen und וְהַמַּרְאֶה zu lesen (LXX); בְּבֹאִי ist in בְּבֹאוֹ zu korrigieren; denn obwohl die prophetische Weissagung selber als reale Kraft in die Welt eintritt, die sich auswirken muss, so steht doch gerade bei der Beschreibung von Jerusalems Zerstörung der Prophet als blosser Beschauer da (Cap. 8 ff.). וּמַרְאוֹת ist in den Singular zu verwandeln (LXX), und vielleicht ist mit LXX weiter das ἅρματος aufzunehmen: *das Aussehen des Wagens* (CORNILL); denn der Thronwagen ist im כְּבוֹד יְהוָה nicht selbstverständlich einbegriffen; dieser bezeichnet im Gegenteil in vielen Fällen die göttliche Erscheinung im Gegensatz zum Thronwagen (vgl. zu 1 28); aber hier gehört allerdings der Wagen mit zum כָּבוֹד. **5** Sobald sich Hes. im Bereiche des כְּבוֹד י״ befindet, ist das Agens, das seine Handlungen veranlasst, nicht mehr sein eigener Wille, sondern die übersinnliche רוּחַ. Jetzt könnte er sich nicht mehr im Tempelhause selbst aufhalten, da Jahwes Herrlichkeit es erfüllt (vgl. I Reg 8 10 f. Ex 40 34 f.); denn der sarkische Mensch kann angesichts der Gottheit nicht am Leben bleiben (vgl. Ex 19 21 33 20 Jdc 13 22 I Sam 6 19 Jes 6 5); daher wird Hes. blos bis in den innern Vorhof gebracht. Hier hört er **6** aus dem Tempelhause zu sich reden (zur Punktation מִדַּבֵּר vgl. zu 2 2); der Redende ist nicht mehr der Engel (l. mit LXX, Pesch., Targ. וְהָאִישׁ) wie bisher (40 3); — dieser steht vielmehr neben ihm, — sondern Jahwe selbst, wenngleich Hes. um das Mysteriöse zu steigern, ihn nicht ausdrücklich nennt. **7** f. Da אֶת־מְקוֹם völlig in der Luft steht, ist das הֲרָאִיתָ der LXX vor בֶּן־ doch wohl ursprünglich. Die Stätte der Fusssohlen ist natürlich der Wohnort, und das ist für Hes. charakteristisch, dass, so weit Jahwe ins Jenseits gerückt wird, sein Wohnsitz κατ᾽ ἐξοχήν doch der Tempel zu Jerusalem bleibt. Jahwe kann von seinem Heiligtume unter Israel nicht lassen; aber andererseits ist conditio sine qua non für sein Bleiben die Heiligkeit des Volkes. Diese wird negativ bestimmt. Mit aller Ängstlichkeit soll Alles verhütet werden, wodurch Jahwes Name — d. h. ungefähr so viel als Jahwes Kultus — „verunreinigt" werden könnte. Das ist in der Vergangenheit thatsächlich geschehen einmal durch Hurerei (nach Cap. 8 16 23 denken wir an geistliche, d. h. an die im Tempel verübte Abgötterei), sodann durch die Leichen der Könige, die in zu unmittelbarer Nähe des Tempels bestattet wurden. Sachlich erhält dies Letztere seine Erklärung durch einen Blick auf die salomonische Tempelanlage (s. BENZINGER Archäol. Fig. 71); darnach wird der den Tempel einschliessende innere Vorhof in der That blos durch eine Mauer von dem Salomos Palastbauten einschliessenden „zweiten Vorhof" getrennt; in diesem letztern, und zwar nach unserer Stelle gegen die eben erwähnte Mauer hin, müssen sich einige Könige haben begraben lassen; offenbar sind damit nicht die I Reg 2 10 11 43 genannten Gräber in der Davidstadt gemeint, sondern vermutlich die II Reg 21 18 26 erwähnten „im Garten Ussas". Wenn dabei die Rede ist von Schwelle und Thürpfosten, so müssen wir uns einfach erinnern, dass die Gräber wenigstens der Könige wie Häuser gebaut waren (Jes 14 18), zumal da die Könige ihre Familienbegräbnisse hatten. Davon übrigens, dass Gräber verunreinigen, hatte die alte Zeit noch nichts gewusst; sonst hätte sie dieselben auch nicht in unmittelbarer Nähe der mensch-

lichen Wohnungen angelegt (I Sam 25 1 I Reg 2 34; dagegen Num 19 16). Beide in unserer Stelle erwähnten Sünden der Abgötterei und der Königsgräber werden im Tempel oder in seiner nächsten Nähe verübt; von hier aus ist das schwierige בָּמוֹתָם (v. 7) noch zu beurteilen. Wir erwarten darnach hier nicht gerade eine Nennung der Opferhöhen ausserhalb Jerusalems (Vulg. Pesch. Cornill: וּבְבָמוֹתָם, umgestellt); die Bedeutung „Grabhügel“ für בָּמָה ist aus dem AT auch nicht zu belegen. Wir möchten daher einfach mit Targ. Symm. Smend punktieren בְּמוֹתָם, *bei ihrem Tode.* Ein Pleonasmus liegt darin allerdings, aber nicht mehr als wenn Jes 37 36 II Reg 19 35 מֵת zu פֶּגֶר hinzugefügt wird. Beachtenswert ist endlich, dass die genannten Sünden, durch welche Jahwes Name entheiligt und sein Zorn heraufbeschworen wurde, wieder nicht etwa sittlicher sondern rein religiöser Natur sind. **9** Der ideale Zustand der Zukunft ist also, dass der Jerusalemtempel als Wohnung Gottes ewigen Bestand haben soll. Ein anderes Reich, das nicht von dieser Welt wäre, kennt Hes. nicht. **10**f. V. 10 und 11 stossen sich in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Nach v. 10 soll Hes.'s Mitteilung vom Tempel an das Haus Israels des Volkes Reue bezwecken, nach v. 11 dagegen des Volkes Reue die Mitteilung des Propheten erst hervorrufen. Am Leichtesten ist die Korrektur Wellh.'s, welcher וְאִם in וְהֵם verwandelt. Aber damit ist noch nicht Alles gut. Dass die Israeliten den Bau messen sollen, giebt keinen Sinn; denn gemessen ist er schon und zwar durch einen Engel, der sich jedenfalls besser drauf versteht als Menschen. Nach LXX verbessert man gewöhnlich וּמָדְדוּ אֶת תַּכְנִית in וּמַרְאֵהוּ וְתַכְנִיתוֹ; aber dann sind mit Cornill die beiden vorangehenden Worte וְיִכ" als eine in den Text eingedrungene Variante zu v. 11ᵃ zu streichen, weil sie sich zu störend einschieben zwischen das, was der Prophet dem Volke zeigen soll: *das Haus und sein Aussehen und seine Einrichtung, dass sie sich schämen müssen ob all dessen, was sie gethan.* Warum? Man denke an das eben Berichtete, ferner namentlich an Cap. 8 und an das, was 44 7 noch folgen wird, wonach man sich namentlich der Vermischung des Unheiligen mit dem Heiligen schuldig gemacht hat. Dass im weitern Verlaufe von v. 11 צוּרָה viermal folgt, beruht natürlich auf Unrichtigkeit; das erste ist nach LXX in וְצַרְתָּ zu verwandeln (LXX, Wellh.): *und zeichnen sollst du das Haus und seine Einrichtung(?) und seine Ausgänge und Eingänge* (l. מְבוֹאָיו) *und seine ganze Gestalt* (l. Kĕtīb) *und thue ihnen kund all seine Satzungen und seine Bestimmungen* (Kĕrē תּוֹרוֹתָיו); davor ist nämlich וְכָל צוּרוֹתָיו zu streichen, und zwar dürfte Lagarde (Prv. S. V) für seine Entstehung eine richtige Erklärung gegeben haben, die zugleich für ähnliche Textverderbnisse gelten mag; der Schreiber habe den ersten Buchstaben des ihm vorliegenden Wortes nicht lesen können und daher die beiden möglichen Lesungen hinter einander geschrieben. Entsprechend ist das letzte צוּרֹתוֹ in תּוֹרֹתָיו zu verwandeln (LXX). Bei den Satzungen und Bestimmungen des Tempels denken wir insonderheit an die Personalvorschriften in Bezug auf den heiligen Ort, z. B. 44 5 ff. 46 1 ff. Zu beachten ist, dass Hes. dies alles aufschreiben soll; hier zeigt sich recht deutlich der Übergang vom Propheten zum Schriftsteller und zum Gesetzgeber, und weiter: Was er aufschreibt, soll wirklich bindende Kraft bekommen; das ist nicht mehr das

freie prophethische Wort von ehedem. **12** Es zeigt sich denn auch schon die mechanische Formel des Gesetzgebers: זֹאת תּוֹרַת־; zum Tempel auf der Spitze des Berges vgl. zu 40 2. Wie weit das „hochheilige“ Gebiet reicht, darf hier schwerlich nach 45 3 48 12 ergänzt werden; vgl. zu 41 4 42 20.

h) **Beschreibung und Einweihung des Brandopferaltares 43 13–27** (s. Fig. 4). Genannt war der Altar schon 40 47; nun schenkt ihm Hes. ein besonderes Augenmerk, weil seine Einweihung die Einweihung des ganzen Tempelhauses bedeutet.

α) Seine Masse 43 13–17. Wer sich einen Begriff machen will von der Mühe, welche die Deutung dieser Verse die Ausleger gekostet hat, der lese den Aufsatz Cornills „der Brandopferaltar Ezechiels“ (ZWL 1883 67—83) und die Kontroverse, die sich daran mit R. Färber geknüpft hat (l. c. 458—467; 505—512; Jahrgang 1884 496—500; 500—503). In der That bietet der über-

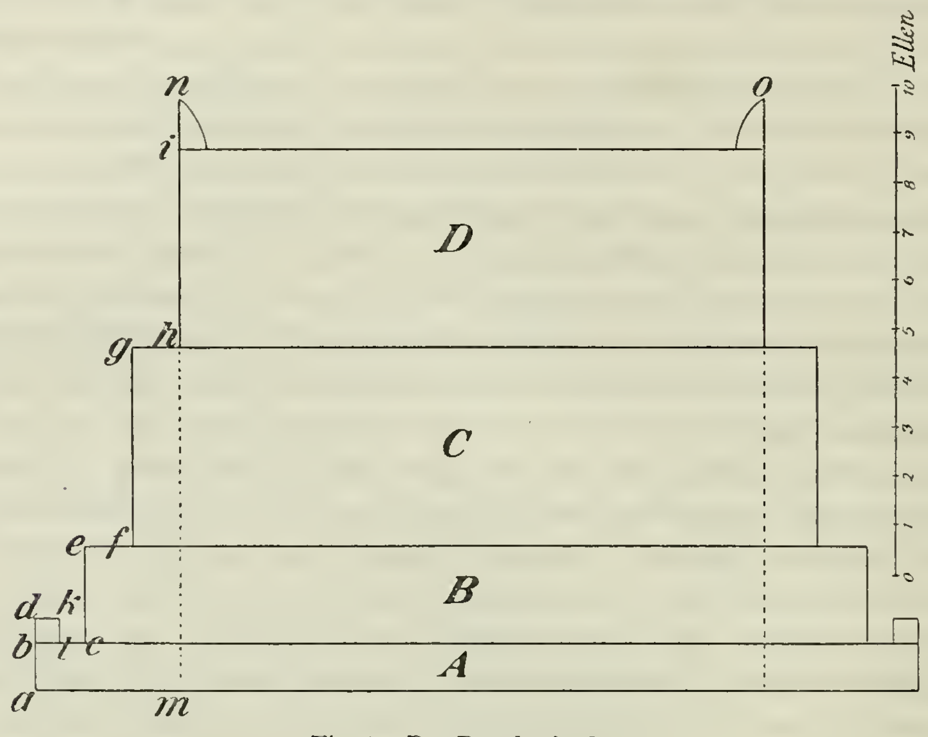


Fig. 4: Der Brandopferaltar.

lieferte Text nicht geringe Schwierigkeiten; einmal nennt er uns mehrere termini, deren Bedeutung nicht ganz feststeht (חֵיק, גְּבוּל, עֲזָרָה), sodann ist er jedenfalls selber nicht ganz in Ordnung. Die befriedigendsten Erklärungen, denen sich die unsrige am nächsten anschliesst, scheinen uns v. Orelli und Davidson geboten zu haben. **13** *Und dies sind die Masse des Altars in Ellen, die Elle gerechnet zu einer Elle und einer Handbreite* (vgl. zu 40 5). Die beiden folgenden Worte l. אַמָּה [חֵיקוֹ =] חֵיקָה. Aber was bedeutet חֵיק? LXX: κόλπωμα (V. 13), κοίλωμα (V. 14), κύκλωμα (V. 17). Smend übersetzt: Rinne (zur Aufnahme des Opferblutes); Targum dagegen תשויתא = Basis, Fundament, und dies kommt der urspr. Bedeutung von חֵיק (= Umfassung) entschieden näher (vgl. Cornill ZWL 1883 71—73): *Seine Grundeinfassung* (so Keil, Cornill, v. Orelli, Luther: sein Fuss; = A) *eine Elle* — damit ist die Höhe bezeichnet (a—b) — *und eine Elle Breite;* dies Letztere muss, wie aus dem

Folgenden hervorgeht, besagen, dass was auf der Grundeinfassung aufruht, um eine Elle an allen Seiten gegen sie zurücktritt; die Breite ist also b—c. Die חֵיק (hier ferminin gebraucht) hat an ihrem Rande einen גְּבוּל von einer Spanne (l. st. הָאֶחָד :אַמַּת) = 1/2 Elle; das muss eine Einfassung bezeichnen (vgl. גְּבוּל = 40 12 Barriere, Geländer), die eine halbe Elle hoch rings an der חֵיק herumgeht (b—d); über ihre Dicke vgl. v. 17. Da im Folgenden eine richtige Deutung von גַּב nicht zu finden wäre, ist nach LXX zu lesen וְזֶה גֹּבַהּ הַמִּזְבֵּחַ und das zum Folgenden zu ziehen: *und dies ist die Höhe des Altars* (so schon Luther). **14** מֵחֵיק הָאָרֶץ (das ו ist zu streichen) kann jedenfalls nicht heissen: „vom irdenen Untersatze" (Ewald; vgl. Ex 20 24). Für אֶרֶץ würden wir in diesem Falle erwarten אֲדָמָה (Cornill l. c. 74). Da es sich um den terminus a quo einer Höhenmessung handelt, versteht man אֶרֶץ am Einfachsten als Boden (vgl. 41 16 20 = ἔδαφος in LXX): *Von der Grundeinfassung am Boden* (diese, wie die Analogie des Folgenden zeigt, nicht mitgerechnet; daher die Umstellung der beiden Worte, die Cornill nach LXX glaubt vornehmen zu dürfen, einen verkehrten Sinn ergiebt; besser Toy: מֵהַחֵיק בָּאָרֶץ) *bis zur untern Umfriedigung zwei Ellen* (c—e) *und Breite eine Elle* (e—f) *und von der kleinen Umfriedigung bis zur grossen U. vier Ellen* (f—g) *und ihre Breite* (man teile ab וְרָחְבָּהּ אַמָּה) *eine Elle* (g—h). Unterschieden werden darnach zwei Absätze des Altars (B, C), welche durch eine verschieden weit vorspringende um den eigentlichen Altarkörper ringsherumgehende Umwandung gebildet werden (Symm.: περιδρομή); und zwar springt die untere (B, wegen ihrer geringern Höhe von zwei E. auch kleinere genannt) um eine Elle rings unter der obern (C, wegen der Höhe von vier E. die grössere genannten) hervor, während diese ihrerseits um eine Elle unter dem hervorspringt, was auf ihr aufruht; das ist der Sinn der beiden Breitenangaben (e—f; g—h; vgl. v. 13). Was auf der obern עֲזָרָה aufruht, heisst **15** הַרְאֵל „Gottesberg", vielleicht eine Volksetymologie; er ist, wie schon die Versionen zeigen, identisch mit אֲרִיאֵל (Ḳĕrē), dem eigentlichen Opferherd (von אָרָה angebrannt sein, vgl. אראל in der Mesainschrift Z. 12 u. 17). Er ist (D) vier Ellen hoch (h—i) und mit Hörnern geschmückt; für אַרְבַּע wird mit LXX: אַמָּה zu lesen sein, wonach also auch die Hörner eine Elle lang gewesen wären; es waren ihrer zwar in der That vier (v. 20). Dass die Hörner des Altares mit der Darstellung der Gottheit in Stiergestalt zusammen hängen dürften, dazu vgl. Stade Gesch. I, 465; die alte Zeit kannte und wollte keine Hörner (vgl. Ex 20 25). Nachdem v. 13–15 die Höhenmasse gegeben worden sind und zwar von unten nach oben, folgen **16 17** die Breitenmasse in der umgekehrten Reihenfolge. Die Oberfläche des Opferherdes ist ein Quadrat, 12 Ellen die Seite; darnach lässt sich schon berechnen, dass die obere Umfriedigung ein Quadrat von 14 E. und die untere ein solches von 16 E. die Seite bildet. Die 14 E. nennt v. 17 allerdings; merkwürdigerweise aber spricht er dabei nicht von der obern עֲזָרָה, sondern von der עֲזָרָה schlechtweg. Daraus schliessen wollen, dass die עֲזָרָה schlechtweg die obere (= grössere) bezeichne, wäre vielleicht nicht unmöglich; aber eine andere Annahme scheint mir plausibler und wegen des unmittelbar Folgenden sogar geboten. Wir möchten nämlich annehmen, dass ein Abschreiber durch Überlesen von einem

ersten אֶל אַרְבַּעַת רְבָעֶיהָ auf das zweite die Worte einfach ausgelassen habe, die sich auf die untere עֲזָרָה bezogen, was weiterhin den Ausfall des הַגְּדוֹלָה nach עֲזָרָה unschwer nach sich zog. Ursprünglich dürfte unser Vers also gelautet haben: *Und die grosse Umfriedigung* (C) *hatte 14 E. Länge auf 14 E. Breite an ihren vier gleichen Seiten und die kleine Umfriedigung* (B) *hatte 16 E. Länge auf 16 E. Breite an ihren vier gleichen Seiten und die Einfassung* (vgl. v. 13) *ringsum sie herum* (d. h. um die kleine Umfriedigung) *betrug die Hälfte einer Elle.* Dass vom גְּבוּל, der an der äussern Kante (שָׂפָה) des חֵיק rings eine Spanne aufsteigt (v. 13), gesagt werden kann, er gehe rings um die untere עֲזָרָה herum, stimmt durchaus mit unserer ganzen Auffassung (vgl. die Zeichnung). Was wir Neues erfahren, ist, dass er eine halbe Elle breit, d. h. dick war (d—k). Zwischen ihm und unterer עֲזָרָה blieb dann ein Hohlraum, eine Rinne, von der Breite einer halben Elle (l—c), über die wir nichts Weiteres erfahren. Möglich und sogar wahrscheinlich ist, dass sie nun zur Aufnahme des Opferblutes diente, in welchem Falle es unterirdischer Abzugsröhren bedurfte. Die חֵיק selber bildete also ein Quadrat von 18 E. die Seite. Längst ist erkannt, dass am Schlusse von v. 17 zu punktieren ist פֹּנוֹת, *seine Stufen aber waren nach Osten gewendet.* Die alte Zeit hatte Stufen ausdrücklich verboten (Ex 20 26). Nach II Chr 4 1 waren auch die Masse des salomonischen Altars wesentlich andere; erst recht zeigt unsere Stelle nicht die mindeste Bekanntschaft mit Ex 27 1–8 (vgl. Steynis S. 52—55). Mit Recht macht v. Orelli darauf aufmerksam, dass unsere Altarkonstruktion der Vorliebe Hes.'s entspricht, Höhe und Breite der sonstigen Opfergeräte in das Verhältnis 2 : 3 zu bringen (vgl. 40 42 41 22; Cornill l. c. 82 f.); denn der Breite der Grundeinfassung von 18 E. steht eine Gesamthöhe (Grundeinfassung und Hörner mit eingerechnet) von 12 E. gegenüber. Da ferner die Gesamthöhe gleich sei der Seite der Oberfläche (m—n = n—o), beherrsche ein vollkommener Kubus von 12 E. das Ganze. Diese Auffassung stellt gewissermassen die Synthese dar zwischen den beiden Hauptgruppen, in die sich die bisherigen Auslegungen des Textes zerlegen, wonach der Altar vorgestellt wird entweder bestehend aus nach oben zu sich verjüngenden Terrassen (so namentlich Kliefoth, Ewald, Smend) oder als Würfel mit gerade aufsteigenden, paarweise parallel laufenden Seitenwänden. Auf Seiten der letztern Auffassung steht neben Keil insbesondere Cornill; aber er muss, um sie zu begründen, mit Konjekturen in einer Weise operieren, dass die gegen ihn erhobene Polemik Färber's (s. oben) nicht ganz unverdient ist.

β) Die Einweihung des Altars 43 18–27. **18** Zu unterscheiden ist von der einmaligen Einweihung des Altars, für welche die Verordnungen folgen, seine Bestimmung für gewöhnlich: 1) werden auf ihm die Brandopfer dargebracht, 2) kommt auf ihn von den andern Opfern wenigstens das Blut. **19** Eingeweiht soll er werden mittelst eines Sündopfers. Nicht allein, dass das profane Material an sich schon einer Weihe bedarf, um geheiligt zu werden, es ist durch die Bearbeitung von Menschenhand in das Kreatürlich-Sündhafte mit hineingezogen worden, und namentlich ist früher die Stätte des Altars durch Sünden verunreinigt worden (vgl. Cap. 8 und I Mak 4 36 ff. T. Livius V 50). Das Sündopfer des ersten Tages besteht in einem jungen Rinde, das

Hes. als Repräsentant des Volkes den dazu berufenen Priestern geben soll (vgl. zu 40 46 u. namentlich 44 6–8). **20** In diesem ganzen Abschnitt liest LXX für die zweite Person Sing. (וְלָקַחְתָּ) die dritte Pluralis (וְלָקְחוּ). Dafür sprechen folgende Gründe: 1) Warum sollte Hes. das Opfertier den Priestern übergeben (v. 19), wenn er nachher doch Alles selbst thun soll? 2) Die Korrektur der 3. Person Plur. in die 2. Sing. lässt sich verstehen aus bewusster Annäherung an Ex 29 36 Lev 8 11 (Merx JpTh IX 75). 3) Der massor. Text hat selber zwei Plurale וְחִטְּאוּ v. 22 und יַעֲשׂוּ v. 25, die nicht besser erklärt werden können, als dass die erwähnte Korrektur nicht ganz strikte durchgeführt worden sei. Das Blut soll an die am Meisten vorspringenden Teile des Altars gebracht werden. הָעֲזָרָה fasst wohl kollektivisch obere und untere Umfriedigung zusammen. Das וְכִפַּרְתָּהוּ am Schlusse fehlt in LXX (B) und wird, wie Cornill richtig bemerkt, im Alexandrinus, wo es freilich steht, als nicht ursprünglich erwiesen durch das plötzliche Umspringen in die 2. Pers. Sing. **21** Nur auf das Blut des Farrens kommt es an; er selbst wird verbrannt und zwar ausserhalb des Heiligtums; das scheint darauf hinzuweisen, dass er hernach (als Träger der Unreinheit?) als unrein gilt (vgl. Ex 29 14 Lev 4 11 f. 6 23 16 27 Hbr 13 11). Wo der מִפְקַד הַבַּיִת, ein bestimmter Platz beim Tempel aber ausserhalb des Quadrates von je 500 E. gelegen habe, wissen wir nicht (vgl. den Namen des Thores an der Ostseite Neh 3 31). Ewald nach LXX ἐν τῷ ἀποκεχωρισμένῳ: בְּמִפְרָד, *an dem getrennten Orte,* den er aber jedenfalls fälschlich mit dem 46 19 beschriebenen identificiert. **22** Am zweiten (und den folgenden) Tagen ist das Sündopfer ein Ziegenbock (LXX nennt unrichtig [vgl. v. 25] zwei); das ist das Gleiche wie an den hohen Festen (45 23). **23 f.** Zunächst könnte der Anfang den Gedanken nahelegen, dass die Brandopfer erst nach Beendigung der genannten Sündopfer, d. h. erst am dritten Tage (Hitzig, Steynis) oder noch am zweiten (Kliefoth) darzubringen seien; indessen belehrt uns v. 25 eines Andern, daher Smend richtig: „*Wenn du fertig bist*“ (wir lesen die 3. Pers. Plur.) „*mit dem Entsündigen,* d. h. am ersten Tage mit dem Farren, an den folgenden mit dem Ziegenbock“. Auf die Fehllosigkeit der Tiere wird besonderes Gewicht gelegt. Es ist von jeher natürlich gewesen, dass man der Gottheit nicht das Schlechte geben wollte; aber hier spielt ein anderer Grund mit: das Opfer muss vollkommen sein, sonst wäre es nicht rein. Je mehr der Gottesdienst opus operatum wird, um so mehr kommt darauf an, dass der heilige Apparat untadelig sei. **24** Zum Salzen der Brandopfer, vgl. aus späterer Zeit Mk 9 49 Josephus Ant. III 9 1. In PC wird es blos für das Speisopfer verlangt (Lev 2 13), und zwar ist dort die Rede vom Salze des Bundes (vgl. Num 18 19 II Chr 13 5). In der That kommt das Salz beim Opfer nicht sowohl in Betracht, sofern es reinigende Kraft hat, als vielmehr als Bundeszeichen. Ursprünglich war eben jedes Opfer eine gemeinsame Mahlzeit der menschlichen Verehrer mit der Gottheit, und dabei bekam diese das Opfer so zubereitet, wie die Menschen es genossen (noch heute ist bei den Orientalen das Salz Symbol der Gastfreundschaft); freilich bezeichnet gerade עוֹלָה das Opfer, das ganz auf den Altar hinaufkommt. **25** Man hat sich über den terminus a quo der sieben Tage gestritten (s. zu v. 23), da am ersten

Einweihungstage gerade nicht ein Bock sondern ein Farre als Sündopfer dargebracht werden soll (v. 19); aber einen andern Ausgangspunkt kann nur wählen, wer einen Unterschied statuiert zwischen חִטֵּא (v. 20) einerseits und כִּפֶּר und טִהַר (v. 26) andererseits; ein solcher ist aber nicht ausfindig zu machen, weshalb einfach zuzugeben ist, dass der Ausdruck in 25[a] unpräcis ist: sieben Tage wird das Brandopfer dargebracht (25[b]), an sechs davon als Sündopfer der Bock, am ersten der Farre. Übrigens ist nach dem Kĕtīb und LXX שִׁבְעַת יָמִים in **26** noch zum Vorhergehenden zu ziehen, da וְכִפְּרוּ das Folgende beginnt. Zu כִּפֶּר (denominativ von כֹּפֶר Sühnegeld) c. acc. rei (wie Lev 16 33) = sühnen vgl. Smend Rel. Gesch. S. 321 Anm. 1. Sehr bemerkenswert ist die Gleichung חִטֵּא (v. 20) = כִּפֶּר = טִהַר; also ist Unreinheit Sünde, die der Sühne bedarf; so physisch denkt sich Hes. den Begriff der Sünde. Dass der Ausdruck מִלֵּא יַד (d. Kĕtīb ידו ist dem Ḳĕrē יָדָיו gegenüber im Rechte, vgl. Ex 28 41 29 9 Lev 21 10, LXX fälschlich יָדָם) auf den Altar übertragen werden kann = *einweihen*, zeigt das vollständige Zurücktreten des Bewusstseins seiner ursprünglichen Bedeutung; denn ursprünglich wurden dem Priester die „Hände gefüllt“ zu seinem Amtsantritt, und zwar wohl nicht mit einem Opfer (Dillmann), sondern mit Geld (Wellhausen nach Jdc 17 10. Doch vgl. den Sprachgebrauch des Assyrischen, Nowack Archäol. II § 93). **27** Mit dem achten Tage soll die Darbringung der regelmässigen Opfer beginnen. Von der עוֹלָה unterscheidet sich שֶׁלֶם in der Weise, dass von ihm nur ein kleiner Teil auf (oder an) den Altar kommt (Fett und Blut), während das Übrige vom Darbringer zu einer Mahlzeit verwendet wird. Wir übersetzen daher wohl am Besten: *Mahlopfer* (sonst gewöhnlich Dankopfer, so Luther z. B., oder Friedensopfer (LXX) oder Heilsopfer). רָצָה (hier inkorrekt רָצָא) ist term. techn. für die wohlgefällige Annahme der Opfergaben durch die Gottheit.

Eine Vergleichung des hier mitgeteilten Gottesbefehles der Einweihung des Altares mit den Parallelstellen in PC (Ex 29 12 36 f. vgl. 30 28 40 10 Lev 8 11 15 Num 7 1) ergiebt folgende Differenzen (vgl. Steynis l. c. S. 57 f.): 1) Die Altarweihe ist in PC aufs Engste verbunden mit der Priesterweihe. 2) Das Sündopfer besteht in Ex für alle sieben Tage in einem Farren, und Brandopfer werden daneben nicht besonders genannt. 3) Die Salbung, auf die PC wiederholt zurückkommt, fehlt in Hes. 4) Umgekehrt fehlt das Salz in den Vorschriften von PC. 5) Nach PC soll Blut blos an die Altarhörner gestrichen, im Übrigen aber am Altar auf den Boden gegossen werden. Dass Hes. bei dem Allem von den mosaischen Bestimmungen abgegangen sein sollte, ist sehr wenig wahrscheinlich.

Der Text der besprochenen Capitel, spec. 41—42 12, befindet sich in besonders schlimmem Zustande. Der Grund dieser heillosen Verderbtheit ist kaum ein zufälliger. Er ist wohl mit Recht darin gefunden worden (vgl. Cornill S. 475), dass die Spätern nicht blos unbewusst sondern vielleicht zu einem guten Teile bewusst die Differenzen zu verschleiern suchten, die zwischen der vorgefundenen Tempelbeschreibung Hes.'s und der thatsächlichen Ausführung des zerubbabelschen Tempels bestanden. „Man musste den unbequemen Zeugen und lästigen Mahner mundtot machen und unterzog infolge dessen seine Tempelbeschreibung einer so gründlichen Revision, dass das Ursprüngliche unrettbar verloren ist“ (Cornill, l. c.).

2. Kultusort und Kultuspersonal

(die künftige Kultusordnung)

Cap. 44—46.

a) **Der Platz des Fürsten 44 1–3.** Hes. hat zuletzt im innern Vorhofe gestanden (43 5); jetzt wird er zum äussern Ostthor zurückgebracht; aber seit er dagewesen ist (42 15), ist es verschlossen worden; denn Jahwe ist unterdessen durch dasselbe eingezogen (43 2) und wohnt jetzt im Tempel. Es ist schon die alte Vorstellung, dass man eines Tempels Schwelle nicht betreten darf, weil sie von einem Dämon bewacht wird (I Sam 5 5; vgl. Jes 6 2 und Duhm z. St); und noch der israel. Priester trägt Glöckchen am Kleide, um beim Eingang ins Heiligtum und beim Austritt nicht zu sterben (Ex 28 33–35); offenbar soll dadurch der Dämon geziemend benachrichtigt werden. Aber freilich diese alte Vorstellung erscheint hier vergeistigt und umgebildet: Wo Jahwe durchgekommen ist, soll keines Menschen Fuss nachfolgen, weil die Stätte geheiligt ist. Nur dem Fürsten wird ein Vorrecht eingeräumt. Zu נָשִׂיא als Bezeichnung des staatlichen Oberhauptes der künftigen Theokratie vgl. zu 12 12. Er darf im Ostthore die Opfermahlzeit halten (wir denken an die שְׁלָמִים, vgl. zu 43 27 und 46 2 12); doch auch für ihn bleibt der eigentliche Thoreingang geschlossen; er muss von der Vorhalle, d. h. vom äussern Vorhofe her, in den er also nur durch ein anderes Thor gelangen kann, zum Ostthore kommen und es auf demselben Wege verlassen. Vgl. zu 46 1 f. 8. Es ist immer noch Jahwe, der zum Propheten spricht, obgleich er eigentlich im Tempelhause Platz genommen hat (43 6). Das zweite נָשִׂיא (v. 3) ist wohl blos Dittographie (es fehlt in allen Versionen). Zu אֶת (wie 17 21 20 16 35 10) = quod attinet ad vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117 m. Toy liest dafür אַךְ, „nur“.

b) **Die Amtsthätigkeit von Leviten und von Priestern 44 4–27.** α) Die Ausscheidung der fremden Hierodulen und die Degradation der Leviten 44 4–14. **4** Vom äussern Ostthore, wo der Prophet steht (v. 1), wird er nicht auf dem nächsten Wege, d. h. durch das innere Ostthor, vor die Front des Tempelhauses gebracht; der Grund seines Umweges 46 1. **5** אִתָּךְ st. אִתְּךָ. Die Übersetzung bei Kautzsch: „richte d. Aufmerksamkeit auf das Eintreten in den Tempel sowie auf alle Ausgänge des Heiligtums“, ist mehr gefällig als genau; die etwas sonderbare Ausdrucksweise „das Eintreten in den Tempel an allen Ausgängen des Heiligtums“ ist aber einfach hinzunehmen. מָבוֹא in abstraktem Sinne wird im Folgenden expliciert. Die feierliche Art der Einkleidung des Gottesbefehles zeigt, wie Hes. darauf ein ganz besonderes Gewicht legt. In der That ist der Greuel, den er hier zu rügen hat, in seinen Augen ein ausnahmsweise gravierender; daher er auch **6** noch einmal die Benennung מְרִי bringt, die er seit dem ersten Teile nicht mehr gebraucht hat, und die ohne das בֵּית der LXX noch viel schärfer klingt. **7** Der Greuel besteht darin, dass fremde Hierodulen bisher beim Opfer Dienstleistungen (vgl. zu v. 11) zu verrichten hatten. In der That hatte daran die alte Zeit nicht den mindesten Anstoss genommen. Wie bei andern Völkern war es bei Israel üblich gewesen, Kriegsgefangene dem Heiligtum zu schenken (נְתִינִים Esr 2 43–54

Neh 7 46–56 11 21 vgl. Jos 9 27 Dtn 29 10). Man mochte für die Schlachtung eines Opfertieres sogar vorzugsweise Fremde anstellen, um sich nicht selbst an einem Tiere vergreifen zu müssen, das nach antiker Auffassung am eigenen Gesamtleben eines Stammes Anteil hatte. Man bedenke ferner, dass der Tempel ursprünglich königliches Burgheiligtum war und sich die Leibwache der Könige, die ihnen auch im Tempel zu dienen hatte (z. B. der רַב טַבָּחִים), grossenteils aus Fremden zusammensetzte. Andere endlich mochten als Schutzbedürftige in den Tempel unter die Clientele der Gottheit statt eines Privatmannes geflohen sein (vgl. Bertholet die Stellg. der Isr. u. d. Juden zu den Fremden 50—53). Sie alle nennt Hes. unbeschnitten an Herz und Fleisch. Woher weiss er das Erstere? Offenbar ist ihm Grund genug, ihnen die Herzensbeschneidung abzuerkennen, dass sie äusserlich nicht beschnitten sind. Zu solcher Bedeutung war die Beschneidung als „Unterscheidungszeichen" im Exil gelangt, ein neuer Beweis für Hes.'s physische Auffassung von der Sünde. Der Mangel ihrer Beschneidung am Fleische ist es schliesslich, wodurch sie das Heiligtum „entweihen" (אֶת־בֵּיתִי ist als Füllwort zu streichen). וַיָּפֵרוּ ist in וַתָּפֵרוּ zu ändern LXX (die Begründung zur entsprechenden Übersetzung fehlt in den textkrit. Anm. bei Kautzsch). Den Bund brachen die Angeredeten, indem sie jene Fremden ins Heiligtum kommen liessen, wenn sie Blut und Fett ihrer שְׁלָמִים auf den Altar brachten (בְּהַקְרִיבְכֶם ist nicht anzufechten). Zu beachten ist, dass Blut und Fett Jahwes „Speise" genannt werden; das ist noch ein Rest der alten naiven Auffassung, wonach die Gottheit die Opfergaben wirklich verzehrt und ihrer zum eigenen Lebensunterhalt bedarf. אֶל st. עַל. Die Art, wie Hes. den in Frage stehenden Brauch rügt, zeigt übrigens deutlich, dass er P nicht kennt; sonst hätte er einfach darauf hinweisen müssen (vgl. Num 1 51b 3 10 18 7). Selbstverständlich wird durch unsere Stelle das Opfer nicht ausgeschlossen, das Fremde durch das rechtmässig verordnete Kultuspersonal darbringen lassen (vgl. Bertholet l. c. 313—315). 8 St. וַתְּשִׂימוּן ist zu lesen וַתְּשִׂימוּם; umgekehrt sind נ und ם vertauscht in לָכֶם am Schlusse, das als לָכֵן zum Folgenden zu ziehen ist (LXX). Zu שֹׁמֵר מִשְׁמֶרֶת vgl. zu 40 45. 9 An Stelle dieser fremden Tempelsklaven, für die fortan der Zugang zum Tempel (überhaupt) verschlossen bleiben soll (zu לְכָל vgl. Jer 19 13 u. Ges.-Kautzsch^{26} § 143e; Toy liest בְּכָל LXX), haben die Leviten zu treten. Indessen die Antithese Fremdlinge-Leviten wird (vgl. Steynis S. 62) von Hes. nur nebensächlich abgethan, während der Hauptnachdruck auf die zweite Antithese: Leviten-Priester fällt. Der Zustand, den Hes. voraussetzt, ist ihre Gleichstellung, d. h. alle Leviten sind zu Priesterdiensten befugt. Das ist einfach die Anschauung des Deuteronomiums. Aber nun will Hes. nicht, dass dieser Zustand sich fortsetze; vielmehr macht er einen scharfen Unterschied zwischen Leviten, die sich von Jahwe entfernt haben (v. 10) und levitischen Priestern, den Zadokssöhnen, die seines Dienstes gewartet haben (v. 15), und es sollen die erstern künftighin von den Priesterdiensten ausgeschlossen sein (v. 13). Thatsächlich wird damit nur ein Zustand sanktioniert, der in Wirklichkeit schon bestand; denn die Forderung des Dtns der Gleichstellung aller Leviten war gescheitert an der stolzen Exklusivität der jerusalemischen

Priesterschaft, welche ihre Amtsbrüder vom Lande nicht zu dem ihnen zugesagten Rechte kommen liess (II Reg 23 9 vgl. I Sam 2 36). Die ausdrückliche Sanktion dieses Zustandes aber bedeutet nicht weniger, als eine Degradation der Leviten. Besonders lehrreich ist nun aber die Art, wie Hes. diese Degradation motiviert. Sie wird unzweideutig hingestellt als Strafe für eine Schuld (zu נָשָׂא עָוֹן vgl. zu 4 4), und zwar besteht die Schuld darin, dass die Leviten bei der allgemeinen Abirrung Israels hinter den Götzen her (vgl. zu 6 4) mit abgewichen sind. Gemeint ist damit jeder Kult auf dem Lande, spec. der Höhendienst, den Hes. in Bausch und Bogen verurteilt, als wäre er nichts als Götzendienst gewesen. Das ist eine durchaus einseitige Beurteilung; denn sicher galt er ebenso gut als Jahwedienst als der Dienst im Jerusalemtempel, und die Funktionen der Höhenpriester waren ebensosehr (oder ebensowenig) „legitim“ als diejenigen der jerusalemischen Priesterschaft; vom Orte des Gottesdienstes hing in alter Zeit seine Legitimität überhaupt nicht ab. Diese Beurteilungsweise Hes.'s zeigt eben wiederum nur, wie tief ihm das Deuteronomium in Fleisch und Blut übergegangen ist. Was ihm und seiner Forderung der Einheit der Kultusstätte zuwiderläuft, mag es lange in der Vergangenheit liegen, das vermag er blos als „Abirrung“ und als „Schuld“ zu verstehen. Ja, er erweist sich dabei noch besser deuteronomisch gefärbt als der Deuteronomiker selbst; dieser hatte wenigstens jenen Höhenpriestern noch die Gleichberechtigung in Aussicht gestellt (Dtn 18 1 6 f.). Hes. — und hier zeigt sich ein Stück von Geburtsstolz des jerusalemischen Priesters, — degradiert sie, indem er ihnen untergeordnete Dienste zuweist. Diese Dienste sind **11**: Sie sollen 1) Wachen sein in den Tempelthoren; dazu sind in diesen die besondern Wachstände angebracht (40 7); 2) das Haus bedienen d. h. wohl die äussere Ordnung darin aufrecht erhalten, namentlich für seine Reinigung sorgen; 3) Brand- und Schlachtopfer schlachten für das Volk (für den Fürsten mochten es vielleicht die Priester selber thun, vgl. 46 2; ebenso scheinen die Priester Sünd- und Schuldopfer allein besorgt zu haben, vgl. 43 19); 4) dem Volke zur Verfügung stehen, es zu bedienen, d. h. wohl beispielsweise ihm die Opfergaben abnehmen, ihm seine Opfer kochen (46 24) u. s. w. Diese Dienste (freilich auch שֵׁרֵת, vgl. zu 40 46) stehen nicht auf der Höhe der eigentlich priesterlichen (v. 13); offenbar sind es diejenigen, zu welchen bisher eben jene heidnischen Tempelsklaven verwendet worden waren. **12** Zu מִכְשׁוֹל עָוֹן vgl. 7 19; zu נָשָׂא יָד als Zeichen des Schwures vgl. zu 20 5 f. **13** Bei קָדְשֵׁי־הַקֳּדָשִׁים ist nicht sowohl an das Allerheiligste im Tempelhause (41 4) zu denken als an die hochheiligen Dinge wie Sünd- und Schuldopfer, vielleicht auch Speisopfer (vgl. zu 42 13). St. וְתוֹעֲבוֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ hat LXX gelesen: בְּתְעוֹתָם אֲשֶׁר תָּעוּ, was Cornill einsetzt: *ob ihres Irrtums, in welchem sie irrten.*

β) Die Requisiten der zum Priestertum Berufenen 44 15–28. **15** Ebenso einseitig wie die Beurteilung der ehemaligen Höhenpriester ist das Urteil, wonach die Zadokssöhne ohne Einschränkung diejenigen sind אֲשֶׁר שָׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשִׁי; denn genau besehen mochte es unter ihnen hin und wieder Leute geben, die manchen andern vom Lande nicht das Wasser reichten. Aber für Hes. ist, was sie vor den andern unbedingt auszeichnet, nicht die Art, sondern

der Ort ihrer Amtsführung: sie sind nicht abgeirrt zu den Heiligtümern ausserhalb des Jerusalemtempels. Das ist nun freilich nicht ihr eigenes Verdienst, sondern lediglich bedingt durch ihre Abstammung. Sie sind die Nachkommen und Amtsnachfolger jenes Zadok, des Zeitgenossen Salomo's, der vor seinem Kollegen Abjathar den Vorteil hatte, bei den Thronstreitigkeiten der Söhne Davids auf Seiten des glücklichern Prätendenten zu stehen, was ihm die eigene Erhebung brachte, während Abjathar seines Amtes entsetzt wurde (I Reg 2 27 35). Insofern mag Hes. immerhin Recht haben, als im Ganzen die Priester des Jerusalemtempels in religiöser wie vielleicht auch sittlicher Beziehung auf einem höhern Niveau stehen mochten als ihre Amtsbrüder auf dem Lande. Namentlich zeigten sie sich empfänglich für die Annahme prophetischer Gedanken, wie sie denn auch zur Durchführung der Reform des Dtn's die Hand boten (vgl. z. B. auch Jes 8 2); doch ist nicht zu vergessen, dass aus der Priesterschaft des Landes ein Jeremia hervorgegangen ist. Die Zadokiden sind nun also nach Hes. in Zukunft einzig zum Priesterdienst berufen, *mir Fett und Blut darzubringen,* wie er sagt, weil Fett und Blut die Teile des Opfertieres sind, die einzig auf oder an den Altar kommen (ausser bei der עוֹלָה, vgl. zu 43 24). Ist damit der Dienst am Brandopferaltar bezeichnet, so dürfte unter מִקְדָּשׁ **16** das eigentliche Tempelhaus zu verstehen sein, um so mehr als wir bei שֻׁלְחָן an den [Schaubrot]tisch in seinem Innern (41 21 f.) denken möchten und nicht an den Brandopferaltar.

Die in den Versen 10–16 ausgesprochene Scheidung in Priester und Leviten ist für die Geschichte des atl. Priestertums von fundamentaler Wichtigkeit. Die Litteratur ist überreich. Von Kommentaren, Archäologieen (Benzinger § 59, Nowack II § 89), atl. Theologieen, Darstellungen der Gesch. Isr., Encyklopädieen etc. nicht zu reden, möchten wir blos hinweisen auf Wellhausen Proleg.[4] 118 ff. einerseits und Baudissin Gesch. des atl. Priestertums 105 ff. andererseits. Unsere eigene Auffassung ist bei der Exegese schon genügend hervorgetreten. In der That scheint uns der historische Entwickelungsgang klar zu Tage zu liegen, wenn wir beachten, dass 1) für das Dtn die Gleichung besteht Leviten = Priester, 2) bei Hes. diese Gleichung aufgehoben wird und zwar auf Grund einer deutlichen Motivierung der eingeführten Unterscheidung von Priestern und Leviten, 3) in PC der Unterschied zwischen beiden einfach vorausgesetzt und in die mosaische Zeit zurückdatiert wird. Von den Verfechtern der Priorität von PC muss das „Noch nicht"-Bestehen des Unterschiedes zwischen Priestern und Leviten vor Hes. umgedeutet werden in ein „Nicht mehr"-Bestehen, sofern das altmosaische Gesetz ausser Acht gekommen sei. Hes. hätte es darnach nur wieder zu Ehren gezogen und hergestellt. Aber wenn er das thun wollte, bewusst thun wollte, ja, wenn er jenes Gesetz blos kannte, warum weist er mit keinem Worte darauf hin als auf die Norm, bei der es stets sein Verbleiben hätte haben sollen? Ein solcher Hinweis hätte ja sogar genügen müssen und ihn der Pflicht einer besondern Motivierung des Unterschiedes enthoben. Aber nicht nur, dass ein solcher Hinweis fehlt, — Hes. tritt sogar selber in Widerspruch zu PC; denn mit welchem Rechte setzt er an Stelle der Aaronssöhne die Zadokssöhne, da doch Zadok selbst ein homo novus war, von dem die Chronik mit Mühe und Not auf genealogischem Wege die Abstammung von einem Sohne Aarons (Eleasar) darzuthun vermag (I Chr 5 34)? Die vorgeschlagenen Vermittelungsversuche zu Gunsten der Priorität von PC scheinen uns alle so wenig glücklich, dass wir eine Auseinandersetzung mit ihnen an diesem Orte für überflüssig halten (vgl. auch noch Steynis, l. c. 59—75).

17—19 folgen die Bestimmungen über die Kleidung der Priester. Sie sollen sich ganz in Linnen kleiden; das ist der Kleidungsstoff himmlischer Wesen

(9 2; vgl. Dan 10 5 12 6 f.); sie sollen sogar linnene Kopfbunde tragen, dagegen die Wolle vollständig vermeiden. Den Grund hierfür besagt der Schluss von v. 18, ursprünglich vielleicht blos eine Glosse (Cornill): *sie sollen sich nicht mit Schweiss gürten;* diesen befördert nämlich die Wolle, und Schweiss würde sie (nicht etwa die Kleider, wie Rosenmüller meinte!) verunreinigen.

Wie aus diesem Verbot hervorgeht, waren wollene Stoffe zur Priesterkleidung vor Hes. nicht ungebräuchlich. Wie ist dies denkbar, wenn PC älter wäre als Hes.? Aber Hes.'s eigene Vorschriften zeigen nicht die mindeste Bekanntschaft mit PC (vgl. Ex 28 39 1–32 Lev 6 3 4 8 2 7–9 13). Vom hohepriesterlichen Gewande, das in PC mit besonderer Ausführlichkeit beschrieben wird, schweigt er ganz — er kennt den Hohenpriester einfach nicht. Übrigens nennt er den Linnenstoff פִּשְׁתָּה, PC dagegen בַּד; ferner heisst in PC der priesterliche Kopfbund nicht פְּאֵר sondern מִגְבָּעָה (Ex 28 40), beim Hohepriester מִצְנֶפֶת, und gerade er soll wie auch der Leibrock, den Hes. gar nicht erwähnt, nicht aus פִּשְׁתָּה (resp. בַּד) sondern aus שֵׁשׁ, d. h. Byssus gefertigt werden (Ex 28 39); auch von den Gürteln ist bei Hes. nicht die Rede (Ex 28 40). Diese Differenzen erklären sich am Einfachsten, wenn wir in PC, zumal in seiner ausführlichen Beschreibung der hohepriesterlichen Kleidung, eine Weiterführung der bei Hes. gegebenen Ansätze sehen dürfen (vgl. Steynis, l. c. 76—81).

Besonders beachtenswert ist nun, dass die Priester diese Kleidung blos während ihrer amtlichen Verrichtungen in innerm Vorhof und Tempelhaus (zu בַּיְתָה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 d; Toy liest indessen וּבַבַּיִת) tragen sollen. Es war schon die uralte Sitte, dass die Kleider wechseln oder umziehen musste, wer der Gottheit im Zustande der nötigen Reinheit sich nahen wollte (Gen 35 2 Ex 19 10 II Reg 10 22, vgl. für die Araber Wellhausen Reste arab. Heidentums[2] S. 56 110). Diese rein physische der Volksreligion entnommene Auffassung ist hier kodificiert und bis ins Extrem durchgeführt: den Kleidern selbst eignet eine besondere Heiligkeit. Das bedeutet, dass der Begriff der Heiligkeit durchaus materialisiert ist. „Wer Pech anrührt, besudelt sich", und wer Heiliges anrührt, wird selber heilig. Daher die Priester in ihren Amtskleidern den äussern Vorhof (das eine אֶל־הֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה ist als reine Dittographie zu streichen) nicht betreten dürfen, um das gemeine Volk nicht zu „heiligen". Warum es nicht geheiligt werden soll? Das Heilige soll offenbar selber vor jeder Berührung mit dem Profanen bewahrt bleiben, — ein neuer Beweis für das über den Begriff der Heiligkeit Gesagte, — die Materien könnten sich sonst anstecken und vermischen. Alle Versuche, die Vorschrift von v. 19 ins Geistige umdeuten zu wollen, verraten blos die Unfähigkeit, sie historisch zu verstehen. Wie mächtig diese magische Auffassung auch später noch gewirkt hat, zeigen nicht blos Stellen wie Jes 65 5 II Reg 2 14 Hag 2 12 Ex 29 37 30 29 Lev 6 11, sondern auch Mk 5 28 30 Act 19 12 und die gesamte katholische Auffassung. Vgl. noch oben zu 13 18 und die Vorstellung des Tabu bei den Polynesiern (s. Rob. Smith Lectures[2] 450 f. Anm. 1). Über die Zellen, wo die Priester die Kleider wechseln sollen, s. zu 42 14. **20** An die Kleidung reiht sich schicklich an die Art, wie die Priester die Haare tragen sollen. *Ihr Haupt sollen sie nicht kahl scheeren, aber auch das Haar nicht frei wachsen lassen, sondern ihr Haupthaar ordentlich stutzen.* Die beiden abgewiesenen Haartrachten müssen, wie es scheint, vor Hes. vorgekommen sein. Das Kahlscheren der Haare ist ein bekanntes Trauerzeichen (vgl. zu 7 18). Indessen trägt diese Analogie hier zur Er-

klärung kaum etwas bei. Beachtenswerter ist, dass die ägyptischen Priester das Haar kurz geschoren hielten. Andererseits hören wir, dass Samuel z. B. (wie die Nasiräer überhaupt) das Haar frei wachsen liess (I Sam 1 11 vgl. Num 6 5). Beide Gebräuche lassen sich nun nach einerlei Princip erklären (vgl. Rob. Smith Lectures[2] 483): es sollte der Gefahr einer Entweihung des Haares vorgebeugt werden, und das konnte geschehen sowohl dadurch, dass man es frei, als auch dadurch, dass man es nicht wachsen liess. Es galt eben als besonderer Sitz des Lebens (vgl. a. a. O. S. 324), wovon das Haaropfer nur eine Äusserungsform war. Sofern aber beide Gebräuche in fremden Kulten üblich waren, mochten sie Hes. als mit dem Jahwedienst unvereinbar erscheinen. Deutlich führt PC Hes.'s Vorschrift weiter aus, wenn er den Israeliten überhaupt das Kahlscheren des Hauptes untersagt und das Verbot vom Haupthaare auch auf das Barthaar ausdehnt (Lev 19 27). **21** Wenn sich die amtierenden Priester des Weines enthalten sollen, so dürfte dies, da der Wein den Israeliten als specifisches Kennzeichen kanaanitischer Kultur galt, ein Zeichen sein von Hes.'s ablehnender Haltung eben dieser Kultur gegenüber. Er erwähnt ihn auch nie unter den Opfergaben, während die alte Zeit unbedenklich Wein opferte (vgl. das Verbot des Weines bei Rechabiten und Nasiräern, ferner Lev 10 9 und s. Anm. 10 in m. Habilitationsvorlesung: D. Verfassungsentwurf des Hes.). **22** Heiraten dürfen die Priester blos Töchter aus israelitischem Samen; Fremde sind Töchter fremder Götter, und das brächte eine Entweihung des Heiligtums (vgl. Mal 2 11). Von Witwen dürfen sie sich nur Priesterwitwen nehmen. Dabei ist wohl die Meinung, dass ein Weib durch die eheliche Beiwohnung eines Mannes, der kein Priester war, bzw. durch die Geburt von Laienkindern, für einen Priester unrein geworden ist. Das Verhältnis unseres Verses zu PC, welcher für Hohenpriester und gewöhnliche Priester einen Unterschied statuiert (Lev 21 7 13–15), liegt so, dass ein Schluss auf die Priorität des einen oder des andern nicht wohl gemacht werden kann. Unmöglich ist die Vermittelung, welche die Rabbinen durch eine gezwungene Versteilung herzustellen sich bemüht haben. **23** Weisung zu geben (הוֹרָה) war von jeher der Beruf der Priester gewesen (vgl. zu 7 27); aber früher war der Inhalt ihrer Orakel so vielgestaltig und mannigfaltig gewesen, als die Bedürfnisse des Lebens. Jetzt ist ihr Geschäft ein starres lehrmeisterliches geworden; denn die Religion selber ist seit dem Dtn lernbar geworden. Es kommt als das Eine, was Not thut, darauf an, dass man den Unterschied wisse zwischen profan und heilig, zwischen rein und unrein, über den man sich früher wohl nur mehr gelegentlich bei den Priestern Rates erholen mochte. Er ist jetzt, selber weit mehr ausgebildet und komplicierter, für Hes. der Alles beherrschende geworden (vgl. 22 26 Lev 10 10 f. Hag 2 11 ff.). Als weitere Berufsaufgabe der Priester erscheint **24** für die Zukunft die Gerichtsbarkeit und zwar nach dem massor. Text eine unbeschränkte (vgl. zu 45 9). Indessen ist LXX vielleicht kaum von sich aus dazu gekommen, dieselbe auf Fälle zu beschränken, in denen es sich um Leben und Tod handelt. Sie übersetzt nämlich, als hiesse es רִיב דָּם statt רִיב הַמָּה. Die priesterliche Thora ist geradezu eine der Quellen des israel. Rechtes (Benzinger Archäol. § 44 1 45 1); indessen ist die Autorität des Priesters zunächst eine

rein moralische. Dtn macht den Versuch, seine richterlichen Befugnisse um ein grosses Stück zu erweitern und seine Autorität zu einer absoluten zu erheben (Dtn 17 8–13 19 17 21 5); Hes. geht in dieser Linie einfach weiter. יַעַמְדוּ, zwar sitzen die Richter zu Gericht, aber sie erheben sich zum Spruch. Für das Kĕtīb לשפט verlangt Ķĕrē überflüssiger Weise לְמִשְׁפָּט; dagegen wird Ķĕrē יִשְׁפְּטוּ für ושפטו im Rechte sein. Sehr natürlich sind die beiden andern den Priestern zugewiesenen Aufgaben, für die richtige Feier der Festtage und der Sabbathe zu sorgen, vgl. 20 12 20 22 8 26. **25—27** folgen Vorschriften über das Verhalten der Priester bei Todesfällen in ihrer eigenen Familie. „Die Unreinerklärung des Leichnams ist der energische Protest der Jahwereligion gegen den Totenkult" (Benzinger Archäol. § 72 3). Zu beachten ist, 1) dass unter den Verwandten des Priesters, zu deren Leichnam er hinzutreten darf, die eigene Frau nicht genannt wird. Nicht nur Vater und Mutter, Sohn und Tochter, sondern auch Bruder und Schwester stehen ihm näher; das ist echt antik gedacht: das Blut geht über Alles; 2) dass er sich dem Leichnam einer Schwester nur nahen darf, wenn sie keines Mannes gewesen ist, dazu vgl. zu v. 22. Mit LXX wird יָבוֹאוּ für יָבוֹא und umgekehrt יִטַּמָּא für יִטַּמָּאוּ zu lesen sein. In **26** möchte man mit Cornill Pesch. für ursprünglich halten: *und nach seiner Verunreinigung* (טֻמְאָתוֹ st. טָהֳרָתוֹ) *zähle man ihm* (od. zähle er sich, יִסְפָּר־לוֹ LXX; cf. Lev 15 13 28) *sieben Tage; dann ist er wieder rein* (add. וְטָהֵר). Wir erwarten nämlich in diesem Verse durchaus zu hören, wie lange er im Falle seiner Verunreinigung unrein bleibt, während der massor. Text (auch LXX) blos sagt, dass, nachdem seine Unreinheit aufgehört hat, man ihm sieben Tage abzählen soll, ehe er den Tempeldienst wieder aufnehmen dürfe. Vor der Aufnahme desselben aber hat er **27** ein Sündopfer zu verrichten, wieder ein sehr bemerkenswerter Beweis dafür, wie physisch sich Hes. den Begriff der Sünde denkt. Durch Berührung eines Toten begiebt man sich in den Zustand der חַטָּאת. Es ist kein Wort darüber zu verlieren, wie weit eine solche Auffassung entfernt ist von der unsrigen von den seelsorgerlichen Pflichten eines Priesters. Die Bestimmungen Hes.'s werden in PC deutlich weitergeführt, indem 1) die siebentägige Unreinheit in Folge der Berührung eines Leichnames von den Priestern (vgl. dag. Lev 21 1–4) auf alle Israeliten ausgedehnt wird (Num 19 11–14 16), 2) das Verbot der Berührung einer Leiche für den Hohenpriester noch verschärft wird (Lev 21 11).

c) **Einkünfte und Besitzverhältnisse von Priestern und Leviten 44 28—45 5.** α) Einkünfte der Priester 44 28–31. **28** Der Anfang: *und es soll ihnen zum Erbbesitz sein: ich bin ihr Erbbesitz* ist zum Mindesten anstössig, und schon der Parallelismus legt sehr nahe, auf Grund der Textgestalt in Vulg. mit Cornill zu lesen: וְנַחֲלָה לֹא תִהְיֶה לָהֶם. Dass die Priester Jahwe selbst als einzigen Erbbesitz haben sollen, ist ein Satz des Dtn's (10 9 18 1 2 Jos 13 14 etc. vgl. später Num 18 20). Besonders lehrreich aber und aller spiritualisierenden Auslegungsweise wenig günstig ist, wie ihn Hes. versteht und ausdeutet: Es soll ihnen einfach zufallen, was Jahwe selbst dargebracht wird und also sein eigener Besitz wäre (vgl. Duhm, Theol. d. Proph. 263). Darnach sollen sie erhalten **29** f.: a) das Speisopfer. Die מִנְחָה, in der alten Zeit die Gabe an die Gottheit

überhaupt bezeichnend, ist zu einer besondern Art des Opfers geworden, zum Speisopfer. Dass es den Priestern zufällt, ist eine Erweiterung des, wie es scheint, alten Gebrauches, ihnen die Schaubrote zu überlassen (I Sam 21 7 II Reg 23 9). Aus PC ist zu vergleichen Lev 2 3 10 6 9–11 7 9f. Num 18 9. Über das Wesen der מִנְחָה vgl. 45 24 46 5 7 11 14; b) das Sünd- und das Schuldopfer. אָשָׁם und חַטָּאת hatten die Priester schon bekommen, als dieselben noch nicht ein Opfer bedeuteten, sondern das Bussgeld, das für Vergehungen an das Heiligtum bezahlt werden musste (II Reg 12 17 vgl. oben zu 40 39). Aus PC vgl. Lev 6 19 22 7 6f. Num 18 9f. „Beachtenswert ist übrigens hier das emphatische הֵמָּה; vielleicht war das alleinige Recht der Priester an das Sünd- und Schuldopfer nicht ganz zweifellos“ (Smend). Die genannten Opfer mussten in den h. Zellen verzehrt werden (s. zu 42 13); c) das Gebannte. חֵרֶם bedeutet in der spätern Zeit in allgemeinerm Sinne, wie es scheint, etwas, das Jahwe geweiht ist, ohne dass es dafür eine Möglichkeit der Lösung giebt (Lev 27 28 vgl. Nowack Archäol. II § 109 2). PC stimmt mit Hes. überein (Lev 27 21 Num 18 14); d) das Beste (רֵאשִׁית sowohl das dem Range, d. h. der Qualität als der Zeit nach Erste bezeichnend) aller Erstlinge (sc. von Korn, Obst, Öl, Most, Wolle etc.) In der alten Zeit (Ex 23 19 34 26) wird es zum Mahlopfer vor Jahwe gebracht. In Dtn ist daneben schon (vgl. 14 22ff. 26 2) — vielleicht in einer „den weitergehenden Ansprüchen der jerusalemischen Priester Rechnung tragenden Novelle“ (Holzinger Hexat. 294f.) — davon die Rede, dass es den Priestern zufallen soll. In PC sind רֵאשִׁית und בִּכּוּרִים lediglich noch Abgabe an den Priester (Num 18 12f.); e) *jede Weihegabe irgend welcher Art von allen euren Weihegaben;* so geben wir תְּרוּמָה wieder, das seinen Namen schwerlich von einer dem Weben (תְּנוּפָה) entsprechenden Ceremonie des Hebens hat (vgl. Nowack II § 105 3 S. 239 Anm. 1), sondern lediglich den „Abhub“ zu bezeichnen scheint, der von irgendetwas an das Heiligtum gelangt, zunächst wie die רֵאשִׁית zum Mahlopfer (Dtn 12 6f. 11f. vgl. oben zu 20 40), hier schon als Abgabe an die Priester, was es auch später geblieben ist (Lev 7 14 32 Num 18 11 19). Vgl. zum Begriff der תְּרוּמָה noch Hes. 45 1ff. 13 16 48 8ff.; f) *das Beste von euren Backtrögen* oder viell. richtiger *von eurem Schrotmehl,* indem man עֲרִיסָה mit dem talmud. עַרְסָן = Gerstengrütze zusammenstellt (vgl. de Lagarde, Gött.-Nachr. 1889 301f.). In PC vgl. Num 15 20f. Was in v. 29f. besondere Beachtung verdient, ist, dass die Abgaben an die Priester überhaupt geregelt erscheinen; denn das unterscheidet gerade die spätere Zeit von der frühern, in welcher sie noch dem freien Ermessen der Opfernden anheimgestellt waren als ein Brauch, aber nicht als ein Gesetz (vgl. I Sam 2 12–16). Gesetzlich geregelt erscheinen die Priestergefälle zum ersten Male im Dtn (18 1 3f.). Hes. geht über das Dtn hinaus und vermittelt so auch in diesem Punkte den Übergang zu PC, wie im Einzelnen oben angedeutet worden ist. So sehr aber liegt ihm wie später Maleachi (3 10) die richtige Erstattung dieser Gaben an die Priester am Herzen, dass er davon geradezu die Segnung des Volkes abhängig sein lässt. Mit v. 29f. ist zugleich gesagt, was die Nahrung der Priester ausmachen soll; dazu bringt nun **31** anhangsweise eine Restriktion. Das Verbot des Genusses von Zerrissenem findet sich schon im Bundesbuche (Ex 22 30; vgl. z. St.

ZATW XI, 112f.), vom Aas im Dtn (14 21); vgl. zu 4 14. Auffallend ist nur, dass er an diesen ältern Stellen allen Israeliten, hier dagegen (ebenso in PC, Lev 22 8, vgl. 17 15f. 11 39f.) blos den Priestern untersagt wird. Das wird in der That seine Erklärung finden müssen in der „Tendenz, die besondere Heiligkeit des Priestertums herauszustellen“ (Smend). Es ist übrigens nicht zu übersetzen: „und nichts, was von Vögeln oder Vieh zerrissen ward“ (Kautzsch), sondern: *„Aas und Zerrissenes, von Vögeln und von vierfüssigen Tieren.*

β) Grundbesitz der Priester 45 1–4. **1** Zu בְּהַפִּילְכֶם wäre zu ergänzen הַגּוֹרָל. Verlosung von Gemeindegebiet kam wohl schon seit der ältesten Zeit vor und wie es scheint (Mch 2 5), wurden von Zeit zu Zeit neue Verlosungen vorgenommen. Übrigens ist für Hes. der Besitz der einzelnen Stämme zum Voraus bestimmt (48), so dass er hier, wenn er den Ausdruck nicht schon in einem allgemeinern Sinne (= verteilen) gebraucht, blos an die Verlosung des Grundbesitzes unter die einzelnen Geschlechter innerhalb eines Stammes denken kann. תְּרוּמָה ist hier deutlich das, was vorweg — („oben ab“ —) genommen wird, um Jahwe geweiht (קֹדֶשׁ) zu werden (vgl. zu 44 30). Die Einheit, in der die תְּרוּמָה gemessen wird, ist notwendig die Elle (nicht die Rute vgl. 42 15ff.). Das zweite אֹרֶךְ (fehlt LXX) ist zu streichen, ferner עֲשָׂרָה in עֶשְׂרִים zu verwandeln (LXX); Hes. sagt sonst עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים, und namentlich spricht dafür das Folgende, wonach das Levitengebiet ebenfalls zur h. Theruma gehört (vgl. v. 3 5 48 14f.). Die Korrektur wird eine absichtliche sein zur grössern Ehre der Priester im Gegensatz zu den Leviten. הוּא ist viell. in הִיא zu verbessern. **2f.** Auf das eben Ausgemessene könnte sich מִזֶּה (v. 2) unschwer beziehen; um so schlechter aber fügt sich dann v. 3 an, dessen Anfang unbedingt auf v. 1 und nicht v. 2 zurückgeht. Darnach ist Cornills Vorschlag einer Umstellung von v. 3 und dem untrennbar dazugehörigen v. 4 vor v. 2 nicht von der Hand zu weisen, umso weniger als ein Grund der Umstellung sehr leicht ersichtlich ist: es sollte das Heiligtum vor den Priestern zuerst genannt sein. Die entsprechende Tendenz, Aussagen über die Heiligkeit des Priesterlandes, die nur dem Heiligtum zu eignen schienen, umzubiegen, hätte in unserer Stelle auch sonst nachgewirkt, wie Cornill nachzuweisen sucht (s. zu St.). Zu nennen ist wenigstens seine auf LXX sich stützende Konjektur der Worte in 4 מְקוֹם לְבָתִּים וּמִקְדָּשׁ לַמִּקְדָּשׁ: מְקוֹם לְבָתֵּי מִפְקָד לְקָדְשָׁם *und es soll ihnen ein Ort sein für Amtswohnungen* (vgl. 43 21) *entsprechend ihrer Heiligkeit.* Obgleich diese Lesung nicht ohne Bedenken ist, giebt sie doch für das Unmögliche „ein Heiligtum zum Heiligtume“ einen erträglichen Sinn, während Toy das zweite Wort glaubt streichen zu müssen, für das erste וּלְמִגְרָשִׁים lesend: u. zu Vorstädten. Zu beachten ist, dass selbst dieses heilige Priestergebiet (קֹדֶשׁ, v. 4) mit seinen Häusern nicht heilig genug ist, um direkt an das Heiligtum (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים v. 3 vgl. zu 41 4) zu stossen, daher um dieses ein מִגְרָשׁ, *ein unbewohnter Raum,* rings herumlaufen soll. Auch hier zeigt sich, wie Hes. verschiedene Grade der Heiligkeit kennt. v. 2 l. וְהָיָה (LXX) st. יִהְיֶה. מִזֶּה bezieht sich nun nicht mehr auf das ganze ausgemessene Stück (v. 1), sondern auf seine südliche (vgl. 48 10–12) Hälfte. Der Widerspruch der Verse 1–4 zu 44 28, wonach Priester keinen Erb-

besitz haben sollen, liegt mehr in den Worten als in der Sache; sachlich ist das Priesterland (wie das Levitenland) Jahwe gehörig (v. 1).

γ) Grundbesitz der Leviten 45 5. Dass am Schlusse mit „zwanzig Zellen" nichts anzufangen ist, ist längst eingesehen; man liest mit LXX Num 35 2 Jos 14 4 21 2 mit Recht עָרִים לָשָׁבֶת (WELLH. Proleg.[3] 167: שְׁעָרִים), *Städte zum Bewohnen;* über ihre Zahl ist nichts gesagt (KAUTZSCH lässt die „zwanzig" und vermutet, die ganze Änderung sollte bezwecken, die Herabsetzung der 35 Levitenstädte (Jos 21) auf 20 aus dem Texte zu beseitigen). Ein Vergleich mit der Verordnung von PC (Num 35 2-8) zeigt, dass beide Stücke nichts mit einander gemein haben als die Idee, es solle besondere Levitenstädte geben (STEYNIS l. c. 88—91); kein Wunder, dass KEIL und HÄVERNICK hier den Hinweis auf den Pentateuch unterlassen!

d) **Besitzverhältnisse und Einkünfte des Fürsten 45 6—16.** α) Grundbesitz des Fürsten 45 6-8. Zur deutlichen Bestimmung des Priesterlandes ist zunächst noch eine vorläufige Angabe über das Stadtgebiet notwendig, **6** während über dasselbe erst 48 15-19 ex professo gehandelt wird. Anzusetzen ist es südlich von dem v. 1-5 besprochenen; selber erscheint es nach unserer Stelle nicht mehr als zur heiligen Theruma gehörig. Wenn nun zu ihrer Breite (Dimension: Nord-Süd) von 20000 E. (v. 1) noch eine Breite von 5000 E. Stadtgebiet hinzutritt, so bildet, da die Länge (Dimension: West-Ost) beide Male auf 25000 E. angegeben wird, der besprochene Landkomplex ein Quadrat. Verlängern wir nun Nord- und Südseite desselben, und zwar **7** entsprechend (l. den Sing. לְעֻמַּת) den Cap. 48 beschriebenen Stammanteilen westwärts bis zur Westgrenze (= Meer), ostwärts (st. קָדִמָה l. קֶדֶם) bis zur Ostgrenze (= Jordan resp. totes Meer) des Landes (לָאָרֶץ v. 8 ist zum Vorhergehenden zu ziehen LXX), so ergeben die beiden so entstehenden Rechtecke die fürstliche Domäne. Ihre Breite *vor der h. Hebe und vor dem städtischen Bodenbesitz hin* (אֶל־פְּנֵי) *auf West- und Ostseite* (str. יָמָּה u. קָדִימָה als Glossen) beträgt also 25000 E. **8** St. יִהְיֶה l. וְהָיָה (LXX). Ob wir נְשִׂיאַי des massor. Textes belassen oder LXX vorziehen נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל, so nimmt in beiden Fällen Hes. für die Zukunft eine Reihe von Fürsten an (vgl. 43 7), die successiv auf einander folgen; er kennt also nicht einen Messias, dessen Tage stets fortdauerten. Der Gedanke, dass die Fürsten dem Volk das Land geben, d. h. verteilen sollen, steht in diesem Stück völlig vereinzelt. LXX hat gelesen יִירְשׁוּ בֵית *das Land besitzen soll das Haus I.* CORNILL möchte im massor. Texte eine absichtliche Änderung sehen, um die נְשִׂיאִים in ein etwas günstigeres Licht zu setzen.

β) Die Anforderung an den Fürsten als conditio sine qua non für die Entrichtung der Abgaben an ihn 45 9-12. Die energische Mahnung an den Fürsten **9** ergeht lediglich im Hinblick auf die im Folgenden genannte Abgabe an ihn. Es soll alle Unbilligkeit und Gewaltthätigkeit der bisherigen Art der Steuereintreibung ein Ende nehmen (רַב לָכֶם absolut wie Dtn 3 26); darüber hatten ja die Propheten stets zu klagen (vgl. z. B. Mch 3 1-3 I Reg 12 4 11). Namentlich scheint es, dass die Könige sich durch Austreibung ihrer Schuldner (גְּרֻשֹׁות, blos hier) bezahlt zu machen suchten (vgl. Analoges Jes 5 8 Mch 2 9 und die Nabothsgeschichte I Reg 21). Dazu kam,

10 dass sie offenbar willkürlich und eigenmächtig Mass und Gewicht zuweilen zu ihren Gunsten zu ändern suchten (vgl. Am 8 5 Mch 6 10f. Prv 11 1 20 10). Schon Dtn hatte eine diesbezügliche Vorschrift geben müssen (25 13–15; später in PC Lev 19 35 f.). Mass und Gewicht werden nun folgendermassen bestimmt: **11** Die Eichung soll geschehen nach dem Chomer = 364 4 l; Epha wie Bath sollen den zehnten Teil davon (= 36 44 l.) fassen (= לָשֵׂאת), beide also gleiches Mass (תֹּכֶן) haben, jenes für Trockenes, dieses für Flüssiges. Beziehen sich diese Masse auf Abgaben in Naturalien, so kommen die Gewichte vor Allem bei der Geldzahlung zur Anwendung. **12** Der Sekel (sc. Silbersekel = 14 55 g = 2 50 Reichsmark) soll zwanzig Gera haben. Diese Einteilung scheint neu zu sein; in alter Zeit ist blos die Rede von Viertels- und von halben Sekeln, während sie PC geläufig ist (Ex 30 13 Lev 27 25 Num 3 47 18 16 „heiliger Sekel"). Die folgenden Worte sind im gegenwärtigen massor. Text absolut sinnlos und müssen notwendig nach LXX (Alex.) korrigiert werden חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וַעֲשָׂרָה שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם, *fünf Sekel sollen fünf und zehn Sekel sollen zehn sein* (d. h. für so viel und nicht für weniger gelten; möglich auch, dass es besondere Fünf- und Zehnsekelstücke gab), *und fünfzig Sekel sollen die Mine* (also = 727 5 g = 125 Reichsmark) *ausmachen bei euch*. Früher hatte die Mine 60 Sekel; die Teilung in 50, die später gang und gäbe ist, dürfte sich hier zum ersten Male im AT finden (vgl. Benzinger Archäol. § 28 2).

γ) Die Abgabe des Volkes an den Fürsten 45 13–16. **13** Die Abgabe wird תְּרוּמָה genannt; vgl. zu 44 30 45 1. Dass es hier in „weltlichem" Sinne stehe, ist nur scheinbar; denn thatsächlich ist die Abgabe des Volkes an den Fürsten nichts als eine indirekte Kirchensteuer. Sie beträgt vom Chomer Weizen und vom Chomer Gerste je $^1/_6$ Epha (l. auch das zweite Mal שִׁשִּׁית), also $^1/_{60}$ vom Ertrag. **14** Schröder's Übersetzung dieses Verses ist wieder typisch für das, was man Hes. an Stümperei gelegentlich zutraute: „Und des Öles Satzung: das Bath Öl (was als Bath vom Öl zu heben ist, soll sein) der Zehnte des Bath, von dem Kor, (der) zehn Bath, ein Chomer (ist)", etc. Zunächst ist הַבַּת הַשֶּׁמֶן mit Recht als Glosse erkannt worden, welche Hes.'s Angabe mit Dtn 14 23 in Einklang bringen sollte. Dass ferner ein Chomer zehn Bath hat, braucht nach v. 11 nicht noch einmal gesagt und am Wenigsten zweimal hintereinander wiederholt zu werden. עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים חֹמֶר (in LXX, Pesch. fehlend) ist jedenfalls als Dittographie zu streichen. Wir erwarten hier aber überhaupt keine Erklärung, wie Chomer und Bath sich zu einander verhalten, sondern was der bisher noch nicht genannte Kor ist. Darnach dürfte der Vers ursprünglich gelautet haben: *Und die Gebühr vom Öl: ein Zehntel Bath vom Kor; zehn Bath nämlich machen ein Kor* (l. הַכֹּר st. חֹמֶר, Pesch. Vulg.). Chomer und Kor (I Reg 5 2 25 II Chr 2 9 27 5) sind identisch. Die Abgabe vom Öl beträgt also $^1/_{100}$ des Ertrages. Von den Heerden dagegen **15** blos $^1/_{200}$. Sehr auffällig ist מִמַּשְׁקֵה־; zwar können Tiere von wohlbewässertem Weideland (vgl. Gen 13 10) besonders gut genährte sein, die es sich wohl schickt als Opfertiere dem Fürsten zu übergeben; aber hat jeder Abgabepflichtige seine Weide in wohlbewässerter Gegend? Wäre die Bedeutung von מִשְׁפְּתַיִם, Viehhürden (Gen 49 14 Jdc 5 16 vgl. Ps 68 14) gesicherter, so möchte ich מִמִּשְׁפְּתֵי da-

für vorschlagen: *aus den Hürden Israels.* Indessen hat man vielleicht eher mit CORNILL LXX zu folgen, welche gelesen hat: תְּרוּמָה מִכָּל־מִשְׁפְּחוֹת י׳ *als Hebe von allen Geschlechtern Israels.* Zur מִנְחָה braucht es keine Schafe, also soll nicht blos das Letztgenannte, d. h. die Abgabe von der Herde, dem Fürsten zu Opferzwecken dienen, vielmehr alles Genannte: Weizen, Gerste, Öl, Herdentiere soll er zu den im Folgenden beschriebenen Opfern verwenden, um Israel (עֲלֵיהֶם, LXX: עֲלֵיכֶם) Sühne zu schaffen (vgl. zu 43 26). In **16** ist, wie schon der Artikel bei עַם beweist, das in LXX fehlende הָאָרֶץ Füllwort.

e) **Fest- und Opferordnung 45 17—46 15.** Dieselbe richtet sich in der Hauptsache ausschliesslich an den Fürsten. Mit der eben vorgeschriebenen Abgabe sind ihm die Mittel an die Hand gegeben zur Bestreitung der Kultuskosten, und darin scheint für die Folgezeit seine Bedeutung aufzugehen, dass er im Namen des Volkes die nötigen Opfer darzubringen hat: er wird lediglich der oberste Diener der Theokratie, „Kirchenpatron“ (SMEND). Das besagt, gewissermassen als Einleitung zum Folgenden **17**. Unter den Opfern, die der Fürst zu bringen hat, wird נֶסֶךְ, *das Trankopfer*, genannt. Es soll wohl (vgl. v. 14) aus Öl bestehen (vgl. zu 16 18 ff.) und nicht wie stets in PC aus Wein (s. zu 44 21). Die betreffenden Opfer hat der Fürst an Festen zu bringen (s. v. 18–25) und an Neumonden und Sabbathen (s. 46 1–7) — dies sind מוֹעֲדִים = verabredete wiederkehrende Tage, an denen man sich versammelt —, aber auch tagtäglich (s. 46 13–15), wenn gleich dies hier nicht gesagt ist. Beachtung verdient, dass Hes. sühnende Kraft (vgl. zu 43 26) nicht etwa blos von den Sündopfern, sondern allen genannten erwartet: schliesslich ist für ihn der ganze Kultus Ein grosses Sühneinstitut.

α) Die Festopfer 45 18–25. Diese Verse führen die Opfer der v. 17 genannten חַגִּים aus. Diese Feste sind:

αα) Die Versöhnungstage für das Heiligtum 18–20. Dieselben fallen auf den ersten des ersten Monats und auf den ersten des siebenten (l. v. 20 בַּשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ, LXX; WELLHAUSEN בַּשְּׁבִיעִי בחֹדֶשׁ: *im siebenten* [Monat] *am Neumond;* die Änderung aus Harmonisierung mit Lev 16). Trotz aller Vorsichtsmassregeln kann eben doch einer aus Irrtum (שְׁגָה) oder aus Unverstand (מִפֶּתִי) sich verfehlt haben. Mit den mehr ausgebildeten Begriffen von „Reinheit“ steigert sich die Scheu, sie zu verletzen; je mehr Vorschriften, um so mehr Übertretung (vgl. religio = religiöse Bedenklichkeit und ängstliches Verhalten). Aber merkwürdiger Weise bezieht sich die Entsündigungsceremonie (חִטֵּאת) nicht auf die Personen, sondern auf das Heiligtum als solches. Das bestätigt den Satz, dass bei Hes. das Persönliche in der Religion überhaupt nicht zu seinem Rechte kommt (vgl. zu 2 1), und zeigt auf's Neue, wie sehr das Kultische objektiviert erscheint (s. zu 42 13). Gleichzeitig mag hier eine ältere physische Auffassung des Rituals nachwirken, welche mit Sündenvergebung überhaupt nichts zu thun hat. Es scheint, dass die Heiligkeit des Altars der Abnahme unterworfen ist und gelegentlich durch die Anwendung heiligen Blutes wieder aufgefrischt werden muss, eine Auffassung, die sehr leicht verständlich ist als eine Erbschaft primitiver Ideen vom Opfer, wonach das Altarbild sowohl als seine Verehrer periodisch wiedergeweiht werden durch Be-

sprengung mit heiligem Blut, damit die Lebensverbindung zwischen beiden frisch erhalten bleibe (R. Smith Lect.[2] 408 f.). Zur Entsündigungsceremonie selbst vgl. zu 43 18–27. Der פַּר בֶּן־בָּקָר wie 43 19. Da es sich hier indessen um eine jährlich zu wiederholende Ceremonie handelt, kann תִּקַּח schwerlich auf den Propheten gehen (43 19), und so lesen wir besser mit LXX: תִּקְחוּ vgl. וְכִפַּרְתֶּם v. 20. Auch hier soll das Blut des Sündopfers, auf das es einzig ankommt, an die hervorragendsten Teile des Heiligtums gebracht werden (vgl. zu 43 20), *an die Thürpfosten* (der Plural nach LXX Pesch. Vulg. wird hier und gleich nachher richtig sein) *des Tempelhauses und an die vier Ecken der Altarumfriedigung* (s. zu 43 20) *und an die Thürpfosten des Thores* (ob blos des östlichen?) *zum innern Vorhofe.* הַכֹּהֵן heisst der Priester, der diese Ceremonie ausführen soll; der Ausdruck „Hoherpriester" findet sich erst bei Haggai (1 1); aber thatsächlich ist der Begriff hier in nuce schon vorhanden. תעשה (v. 20) wird als Niphal zu punktieren sein.

Ein Vergleich unserer Stelle mit den parallelen Verordnungen in PC (Lev 16 Ex 30 10 Num 29 7–11) beweist entschieden für die Posteriorität von PC, indem hier Alles weitergebildet erscheint. Übrigens wäre schon Lev 16 29 dafür Beweis genug, wonach das dort Bestimmte als eine Satzung für alle Zeiten gelten soll; denn woher hätte sich Hes., wenn ihm jenes Gesetz schon vorgelegen, die Freiheit herausgenommen, ein anderes an seine Stelle zu setzen? Im Einzelnen sei wenigstens auf folgende Differenzen aufmerksam gemacht: 1) Hes. kennt zwei Versöhnungsfeste, PC blos eines und zwar am 10. des 7. Monats. 2) PC spricht beständig vom Hohenpriester und zwar steht er so sehr im Vordergrund, dass er zuerst für sich selbst und sein Haus Sühne zu schaffen hat. 3) In PC braucht es zwei Sündenböcke, was zu einem viel complicierteren Ritual führt. 4) Die Sühne gilt in PC nicht sowohl dem Heiligtum als dem Volke. 5) PC kennt vor Allem eine Sühnehandlung im Allerheiligsten an der כַּפֹּרֶת. Vgl. Steynis S. 93—96.

ββ) Das Passahfest 21–24. Nach dem gegenwärtigen Texte soll es stattfinden am 14. des ersten Monats (für die alte Zeit fiel es in den siebenten, Abib, Ex 34 18; aber Hes. hat die babylonische Jahresrechnung angenommen vgl. zu 1 2). Dagegen erhebt sich nun aber ein Bedenken. Es ist nämlich — schon aus den beiden Versöhnungsfesten — ganz deutlich, dass sich für Hes. das Kirchenjahr in zwei gleiche Teile zerlegt (das mag sich z. T. aus dem Nebeneinander des babylonischen und des hebräischen Jahres erklären, Smend 375); ja, dem Parallelismus der beiden Hälften opfert Hes. sogar eines der drei altisraelitischen Feste, das Wochenfest, das doch auch das Dtn beibehalten hatte (Dtn 16 16). Da nun das Fest der zweiten Hälfte des Kirchenjahres am 15. Monatstage seinen Anfang nimmt, ist schwer einzusehen, warum dasjenige der ersten Hälfte mit dem 14. beginnen soll. In Folge dessen hat zuerst Smend die Frage erhoben, ob hier nicht vielleicht nach PC (Ex 12 18 Lev 23 5 Num 28 16) korrigiert sei. Dieser Zweifel ist um so begründeter, als gleich darauf das unmögliche שְׁבֻעוֹת (st. שִׁבְעַת) für eine Retouche unserer Stelle spricht, durch die auch das übergangene Wochenfest in den Text hineingeschmuggelt werden sollte. Vielleicht hat diese Korrektur ihrerseits die Umstellung von חַג hinter statt ursprünglich vor הַפֶּסַח nach sich gezogen. Es dürfte also unser Vers gelautet haben: *Im ersten Monat am 15. Tage des Monats sollt ihr das Fest des Passah feiern; sieben Tage soll man ungesäuerte Brote essen.* Das Essen der מַצּוֹת = ungesäuerte Fladen aus der eben eingeernteten Gerste, wobei die Gott-

heit zugleich ihr Teil bekam, war das Ursprüngliche am Passahfest, das zunächst durchaus agrarische Bedeutung hatte (vgl. Benzinger Archäol. § 69 B. 1). Aber die מַצּוֹת sind für Hes. Nebensache geworden. Hauptsache ist die richtige Darbringung der Opfer. Neu ist für ein Passahfest das tägliche Sündopfer. Es soll am ersten Tage bestehen in einem Farren **22**, die sechs folgenden Tage in einem Ziegenbock **23**. Dazu tritt ein tägliches Brandopfer von sieben Farren + sieben Widdern; das ist freilich (vgl. namentlich auch Num 28 19: 2 Farren + 1 Widder + 7 Lämmer) so auffallend viel, dass Cornill st. לַיּוֹם שִׁבְעַת הַיָּמִים glaubt lesen zu dürfen: לְשִׁבְעַת הַיָּמִים(?) „für die sieben Tage“. Von der Grösse des Brandopfers hängt auch die Grösse des Speisopfers ab **24**. Ist der mass. Text v. 23 im Rechte, so beträgt es täglich 14 Epha (= 14×36,4 l!) sc. Mehl; dazu kommen wohl als Trankopfer 14 Hin Öl; das Hin = 1/6 Bath = 6,07 l. Möglich dass der massor. Text doch in Ordnung ist. Bei Hes.'s starkem Glauben an die wunderbare Fruchtbarkeit des künftigen Landes mochten ihm derartige Angaben nicht leicht zu hoch vorkommen.

Passah und Mazzoth, zwei Feste völlig verschiedenen Ursprungs, jenes von den Israeliten wohl schon aus der Wüste mitgebracht, ein Fest des Nomaden, die Darbringung der Erstgeburt von der Herde (vielleicht ursprünglich Frühlingsmondfest), dieses, ein Fest des Bauern, die Darbringung der Erstlinge vom Getreide, von Israel in Kanaan übernommen, waren allmählich in eines zusammengewachsen. Wurde es früher überall im Lande umher gefeiert (Ex 34 18 25 23 15 13 3–10), so bindet es Dtn (16 1–8), wenigstens seinem ersten Teile nach, an Jerusalem. Die Einheit der Kultstätte besteht nun auch für Hes., und zwar für das ganze Fest, zurecht. Worin er aber über Dtn hinausgeht, ist: 1) Er datiert es nicht blos dem Monat nach, sondern genau auch dem Tage nach. 2) Er bestimmt bis ins Einzelne die Opfer für jeden Tag. 3) Nicht mehr das Mahl der einzelnen Opferteilnehmer, das Opfer für die Gesamtheit steht im Vordergrunde. Das Alles findet sich in PC wieder. (vgl. Ex 12 1–28 43–50 Lev 23 5–8 Num 28 16–25 9 1–14); aber das Verhältnis kann nicht so liegen, dass Hes. PC gekannt hätte: 1) dass das Brandopfer verschieden angegeben wird, s. oben zu v. 23; aber ein Entsprechendes gilt vom Speisopfer und vom Ölopfer. 2) In PC ist ausser von der öffentlichen Feier von der Feier im eigenen Hause die Rede (Passah-Lamm). 3) In PC dauert das Fest acht Tage, bei Hes. wie im Dtn sieben. 4) Deutlich sind in PC die Bestimmungen über die Passahfeier von Gerim, von Sklaven, von Unreinen etc. Weiterbildung der einfachen Vorschriften bei Hes. Und immer würde, die Priorität von PC einmal angenommen, die Frage völlig ungelöst bleiben, was Hes. hätte veranlassen können, davon abzuweichen (s. Ex 12 14; zum Ganzen vgl. Steynis S. 97—105).

γγ) D a s H e r b s t f e s t 25. Es heisst „Fest“ schlechthin, wie es denn von jeher das wichtigste der drei israelitischen Feste gewesen sein muss (הֶחָג I Reg 8 2 12 32 Jdc 21 19). Es soll in der zweiten Hälfte des Kirchenjahres durchaus sein, was das Passah für die erste.

Mit Letzterm ist schon ausgesprochen, wie sehr es seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet ist: alle Beziehung zum Leben mit seinen vielgestaltigen Bedürfnissen ist abgeschnitten; das Fest wird sakramentale Leistung, ein starres Statut mit dem düstern Charakter einer Sühnehandlung. Seine Entwickelung durch die verschiedenen Gesetzesstadien hindurch ist ganz ähnlich der für das Passah nachgewiesenen. Ex 34 22 23 16 erwähnen es blos. Dtn 16 13–15 wird seine Dauer bestimmt, und es wird nach Jerusalem verlegt. Der Fortschritt Hes.'s entspricht durchaus dem oben beschriebenen. Die hauptsächlichsten Abweichungen von PC Lev 23 34–36 39–43 Num 29 12–38 sind: 1) Es wird ein achter Tag zur Festfeier hinzugefügt (vgl. Neh 8 18 II Chr 7 9 f.). 2) Die Opfer für die einzelnen

Tage werden ganz anders bestimmt (beachte namentlich in Num 29 die absteigende Zahl der Farren für das Brandopfer; — vgl. Steynis S. 105—110).

β) Sabbaths- und Neumondsopfer 46 1–7. Diese Verse sind Ausführung des 45 17 genannten: וּבֶחֳדָשִׁים וּבַשַּׁבָּתוֹת (vgl. zu 45 18–25). 1 Während das äussere Ostthor allezeit verschlossen bleibt (44 1 f.), soll das innere wenigstens an Sabbathen und Neumonden bis zum Abend (vgl. dag. v. 12) offen stehen. 2 Die Prärogative des Fürsten ist, dass er an solchen Tagen, während das von ihm verordnete Opfer (vgl. 45 17) dargebracht wird, darin anbeten darf. Aber betreten soll er es von der Vorhalle aus, und diese lag nach aussen (40 34): also darf er in den innern Vorhof den Fuss nicht setzen. Er muss an dem Thürpfosten stehen bleiben, und das ist leicht verständlich; denn die Stelle, wo die Thürflügel angebracht sind, bezeichnen die Grenze zwischen Plus und Minus der Heiligkeit; übrigens haben wir bei מְזוּזָה wie bei מִפְתָּן wohl an die innere Schwelle, die am Ausgang zum innern Vorhof lag, zu denken. Hier steht der Fürst dem Altar, wo die Priester fungieren, gerade gegenüber. Über seine שְׁלָמִים wird nichts näher bestimmt; offenbar sind sie seinem freien Ermessen anheimgegeben. Diese Prärogative des Fürsten (vgl. noch 44 2 f.) will übrigens, verglichen mit den früheren Rechten der Könige im Tempel (I Reg 8 22 II Reg 16 12 (18?) 11 14 23 3) gar nichts besagen, um so weniger als sie an den hohen Festtagen nicht einmal Geltung haben soll (vgl. v. 10). 3 Am Eingang des Ostthores (aber ausserhalb des eigentlichen Thorgebäudes) darf an solchen Tagen dann das gemeine Volk der Laien (עַם־הָאָרֶץ) im Gegensatz zum Fürsten anbeten. Natürlich kann es durch den Thorweg hindurch die Priester fungieren sehen. 4 f. werden die Sabbathsopfer genau geregelt. Das Brandopfer: sechs Lämmer + ein Widder. Es ist richtig bemerkt worden (Smend), dass die Sabbathsopfer die Opfer der ganzen Woche rekapitulieren: die sechs Lämmer entsprechen den Brandopfern der sechs Werktage (vgl. v. 13), während der Widder die eigentliche Spende für den Sabbath ist. Das zugehörige Speisopfer ist ein Epha für den Widder und beliebig für die Lämmer (מַתַּת יָדוֹ, Geschenk seiner Hand, d. h. *soviel er geben mag* oder *geben kann*); in Folge dessen bleibt auch das Ölopfer (ein Hin per Epha) unbestimmt. 6 f. Für das Neumondsopfer tritt zu dem, was als Sabbathsopfer bestimmt war, noch ein Farre hinzu, und damit verbunden ein Epha als Speisopfer. Der Ausdruck כַּאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ v. 7 ist dem מַתַּת יָדוֹ v. 5 durchaus synonym. In v. 6 ist das erste תְּמִימִם st. תָּמִים vielleicht „kein simpler Schreibfehler sondern eine Korrektur nach Num 28 11" (Smend); es kann freilich auch unter dem Einfluss des gleich folgenden verderbt sein.

Die Angaben von PC weisen gegen diejenigen Hes.'s ziemliche Differenzen auf. Als Sabbathsopfer schreibt Num 28 9 f. vor: Brandopfer: zwei (+ zwei) Lämmer. Speisopfer: 2/10 Epha Feinmehl mit Öl vermengt; ferner ein Trankopfer; als Neumondsopfer (Num 28 11–15): Brandopfer: ein Farre und ein Lamm mehr als Hes. Speisopfer: 3/10 Epha auf den Farren, 2/10 auf den Widder, 1/10 auf das Lamm; dazu ein genau bestimmtes Trankopfer und Sündopfer, welch beide bei Hes. fehlen.

γ) Besondere Verhaltungsmassregeln für Fürst und Volk 46 8–11. Zu 8 vgl. zu 44 3 46 2. 9 Zu מוֹעֲדִים vgl. zu 45 17. Das Suffix in נִכְחוֹ wird richtiger auf הַבָּא (vgl. Am 4 3) als auf שַׁעַר (LXX Vulg.) bezogen.

Natürlich handelt es sich bei den in Frage stehenden Thoren blos um die äussern; denn die innern hat das Volk überhaupt nicht zu betreten. Der gegebenen Vorschrift ist keine andere Bedeutung beizumessen, als dass durch sie die äussere Ordnung aufrecht erhalten werden soll. Während am Schlusse das Kĕtīb יֵצְאוּ sich zur Not halten lässt (LXX: יֵצֵא), ist in **10** notwendig יֵצֵא (LXX Vulg.) zu lesen. Die Meinung ist: es soll der Fürst bei Eintritt wie Austritt des Volkes mit ihnen sein, d. h. ebenfalls durch ein anderes Thor austreten als durch das, durch welches er eingetreten ist. Davon besagt nun Pesch. das gerade Gegenteil, und Cornill am Ausdruck des massor. Textes Anstoss nehmend, giebt dem Texte der Pesch. den Vorzug: „Aber der Fürst in ihrer Mitte, er mag durch das nämliche Thor, durch welches er gekommen war, auch wieder gehen." Zu **11** vgl. 45 24 46 5 7. Was der Vers hier soll, ist nicht recht abzusehen; man möchte fast an eine versprengte Dublette oder Glosse denken. Von einer Darbringung von Lämmern an den חַגִּים (45 18-25) war oben nicht die Rede. Man hat sich vorzustellen, dass neben den eigentlichen Festopfern das tägliche Brandopfer (in einem Lamm bestehend) unverändert einhergeht (vgl. Num 28 15 31 29 6 11 15 etc.).

δ) Des Fürsten freiwilliges Opfer **12**. Auch dazu soll dem Fürsten das innere Ostthor aufgeschlossen werden, aber nicht, um wie an Sabbath und Neumond bis zum Abend offen zu bleiben. נְדָבָה ist das Opfer, das ohne äussere Verpflichtung aus völlig freiem Antrieb des Opfernden geschieht. Über den Unterschied von עוֹלָה und שְׁלָמִים vgl. zu 43 27. וּפָתַח, *man soll öffnen*, ebenso וְסָגַר.

ε) Das tägliche Opfer **13—15**. Man sieht nicht ein, wer die angeredete Person (תַּעֲשֶׂה) sein soll. 43 19 liegt die Sache anders. LXX (Pesch. Vulg.) hat durchgehend יַעֲשֶׂה gelesen; dies dürfte korrigiert worden sein, „indem man den Ausdruck 45 17 presste und dadurch das tägliche Opfer ausgeschlossen glaubte" (Cornill). Darnach hatte der Fürst auch das tägliche Opfer zu bestreiten, wenn er dabei wohl auch nicht immer persönlich anwesend sein musste. Dagegen ist v. 15 zu punktieren וְעָשׂוּ (sc. die Priester). Bestehen soll es aus einem Lamm als Brandopfer (vgl. zu v. 4) und 1/6 Epha Feinmehl + 1/3 Hin Öl als Speisopfer; diese Brüche erinnern uns daran, dass das babylonische Masssystem, auf welches das israelitische zurückgeht, auf der Sexagesimalrechnung beruht. רָסֹס, blos hier = *befeuchten* (vgl. Cnt 5 2: רְסִיסִים, Tropfen). Als Materie für das Speisopfer nennt Hes. סֹלֶת; das ist Feinmehl (= simila). In der alten Zeit hatte man statt seiner (es kommt vor Hes. beim Opfer nie vor) das gewöhnliche Mehl (קֶמַח = far) verwendet (Jdc 6 19 I Sam 1 24). Aber es lässt sich nachweisen, wie sich allmählich das Opfermaterial überhaupt verfeinert hat (vgl. Wellhausen Proleg.[3] 66; s. auch LXX zu I Sam 1 24). In PC ist סֹלֶת das Ständige (über 40 mal vorkommend). Zu lesen ist v. 14 st. חֻקּוֹת: חֻקַּת (nach LXX) und (ebenfalls nach ihr) עוֹלָם wohl zu streichen.

Die Sitte, ein regelmässiges sogar tägliches Opfer zu bringen, wird schon für die Zeit des Königs Ahas bezeugt (II Reg 16 15). Dort ist die Rede von einem Morgenbrandopfer und einem Abendspeisopfer (vgl. I Reg 18 29 36). Hes. spricht blos von einem Morgenbrandopfer, aber ein Speisopfer ist damit unzertrennlich verbunden. Anders PC (Ex 29 38-42 Num 28 3-8): Hier wird ein Brandopfer für Morgen und Abend gefordert;

dazu das Speisopfer je 1/10 Epha + 1/4 Hin Öl, ferner je ein Trankopfer (1/4 Hin Wein), das Hes. gar nicht kennt. Das soll ein Opfer sein „von Geschlecht zu Geschlecht!"

f) **Ein Nachtrag zu den Besitzverhältnissen des Fürsten 46 16–18.** Warum diese Klausel zu den Bestimmungen über den Grundbesitz des Fürsten sich hier findet und nicht im Zusammenhang mit jenen (45 7 8), darauf ist eine Antwort nicht ersichtlich. 46 16–18 hinter 45 8 stellen, wie Ewald thut, ist wohl bequem; aber das Recht dieser Umstellung lässt sich mit keinerlei äussern Gründen erweisen; umgekehrt lässt sich kein Grund entdecken, wie so eng Zusammengehöriges je hätte auseinandergerisssen werden können. Hat Hes. seinen Verfassungsentwurf nur stückweise allmählich ausgearbeitet und selber gelegentlich hinter gewisse Schlusspunkte Nachträge hinzugefügt? **16** Der Fürst kann seinen Söhnen von seinem Grundbesitz (l. מִנַּחֲלָתוֹ, LXX, vgl. v. 17) ein Geschenk (מַתָּנָה) machen — die Voraussetzung dabei ist wohl, dass die Hauptmasse dem Erstgeborenen resp. seinem Thronfolger zufällt (vgl. Gen 25 5 f.). — Dieses Geschenk bleibt den Söhnen als erblicher Besitz; anders **17**, wo die Beschenkten nur Diener des Fürsten sind. (Wir müssen uns erinnern, dass עֶבֶד weitere Bedeutung hat als unser: Knecht und gelegentlich königliche Räte, Minister, Gesandte, Heeroberste etc. bezeichnen kann). Ihnen bleibt es nur bis zum Freijahr. Nun ist die Frage, was Hes. unter diesem versteht, ob das Sabbathjahr, das alle sieben, oder das Jobeljahr, das alle fünfzig Jahre wiederkehrt. Wenn letzteres, dann wäre allerdings ein Präjudiz geschaffen für die Ursprünglichkeit von Lev 25 8–55 (resp. 27 24). Zur Beantwortung liegt am Nächsten, auf Hes.'s Zeitgenossen, Jeremia, zu rekurrieren. Er versteht unter דְּרוֹר die Freilassung, welche im siebenten Jahre für die Sklaven eintritt (34 14). Darnach möchten wir uns zu Gunsten des Sabbathjahres entscheiden. St. וְשָׁבַת l. וְשָׁבָה, st. נַחֲלָתוֹ nach LXX Pesch.: נַחֲלַת. **18** Übrigens wird die Befugnis des Fürsten, Grundbesitz zu verschenken, auf sein eigenes Dominium beschränkt und somit absolutistischen Herrschergelüsten ein Damm entgegengebaut. Wenn מֵאֲחֻזָּתָם, das in LXX fehlt und durch das gleich folgende מֵאֲחֻזָּתוֹ allerdings etwas verdächtig wird, ursprünglich ist, so wäre unser Vers das einzige Beispiel einer Konstruktion von יָנָה Hiph. mit מִן.

g) **Ein Nachtrag zur Tempelbeschreibung: Die Opferküchen 46 19–24.** Es gilt von ihm das Gleiche, was zum vorigen bemerkt wurde. Ewald möchte ihn in seinen Zusammenhang einfügen, indem er ihn hinter 42 14 einschaltet.

α) Die Opferküchen der Priester 46 19 f. Es werden nämlich die Opferküchen der Priester unterschieden von denen für das Volk: so konsequent ist die Scheidung zwischen Heiligem und Profanem durchgeführt (vgl. zu 42 14 44 19)! **19** Hes. hat nach seiner letzten ausdrücklichen Angabe (44 4) vor der Front des Tempelhauses gestanden. Von hier wird er zu den 42 1 ff. beschriebenen heiligen Priesterzellen (l. mit LXX Targ. Pesch. אֲשֶׁר לַכֹּהֲנִים st. אֶל־הַכֹּהֲנִים) geführt. Auf welchem Wege? Der *Eingang an der Seite des Thores* (sc. des Nordthores; denn diese Zellen liegen nach Norden) ist schwerlich der 42 9 genannte (g), der aus dem äussern Vorhof zu den Zellen führt und dessen Lage zudem hier ziemlich ungeschickt bezeichnet wäre; vielmehr wird

er da zu suchen sein, wo der 100 E. lange Gang zwischen den Zellen in den innern Vorhof (vgl. die Glosse אֶל־הַפְּנִימִית 42 4) einmündet (auf unserm Plane i—k). Im hintersten Winkel der Zellen (punkt.: בְּיַרְכָּתָם) nach Westen liegen die Priesterküchen. Im Einzelnen lässt sich ihre Lage noch verschieden deuten. Wir wissen nicht einmal, ob sie in das Zellengebäude selbst mit aufgenommen (so z. B. Böttcher, v. Orelli), oder ob sie an dasselbe angebaut waren (Plan Benzingers), oder endlich ob sie freistanden (Smend). Wir möchten sie auf unserm Plane (Fig. 2) finden in G und G', letzteres weil bei der streng durchgeführten Symmetrie des Ganzen wohl auf beiden Seiten Küchen sich werden befunden haben. **20** Die Nähe der Opferküchen bei den h. Zellen stimmt damit zusammen, dass in den Zellen die Priester die Opfer verzehren sollen (42 13); aber dieser praktische Grund fällt für Hes. nicht ins Gewicht, sondern lediglich der dogmatische oder kultische: es soll nur ja eine „Heiligung" des profanen Volkes vermieden werden (vgl. zu 44 19).

β) Die Opferküchen des Volkes (H H H H) 46 21–24. Über die Lage dieser Küchen dagegen kann nach Hes.'s Angaben kein Zweifel bestehen. **21** In jeder Ecke (st. der nur hier vorkommenden männlichen Pluralform von מִקְצוֹעַ wird nach dem Talmud [Strack Prol. crit. 95] die weibliche zu lesen sein) des äussern Vorhofes befindet sich wieder ein kleiner Hof. **22** קְטֻרוֹת wird, indem man auf קטר = binden (im Talm. Targ. und Syr.) zurückgeht, als „verschlossen" erklärt oder auch nach Midd. II, 6 als „unbedeckt". Indessen ist vielleicht einfach mit LXX und Pesch. dafür קְטַנּוֹת zu lesen (Cornill). Diese vier kleinen Höfchen haben 40 E. Länge auf 30 E. Breite. Mit dem letzten Worte, das übrigens von LXX, Pesch., Vulg. übergangen und im hebr. Texte selber durch puncta extraordinaria verdächtig wird, ist grammatisch und sachlich (abgeeckt?) nichts Besseres anzufangen als es zu streichen. **23** Im Innern dieser Höfchen geht auf allen vier Seiten Mauerwerk (= טוּר resp. טִירָה, vgl. I Reg 6 36 7 4 12: eine Lage von Quadersteinen) herum; in dieses scheinen die einzelnen Feuerherde rings eingelassen zu sein. **24** *Diese sind die Kochstätte;* aber das Volk hantiert dabei nicht selbst, sondern es sind die *Diener des Hauses,* d. h. die Leviten (vgl. 44 11), welche das Schlachtopfer kochen. זֶבַח bezeichnet zunächst im Allgemeinen, was geschlachtet wird = Tieropfer; im besondern Falle aber kommen hier ausser Betracht nicht allein das Brandopfer (das wird ja ganz auf den Altar gebracht, wie es denn auch schon 44 11 vom זֶבַח ausdrücklich unterschieden wird), sondern auch Sünd- und Schuldopfer (44 29).

3. Kultusort und Kultusland

Cap. 47 48.

a) **Die Tempelquelle 47 1–12.** α) Ihr Ursprung v. 1 2. **1** Aus dem äussern Vorhofe (46 21) wird Hes. zur Thür des Tempelhauses gebracht; es ist wohl sachlich richtig, wenn der Talmud hinter פֶּתַח ein אוּלָם hat: gemeint ist der Eingang ins Tempelhaus incl. Vorhalle (Fig. 3 a—a), nicht ins Heilige (Keil). Hier, genauer unter der südlichen, drei Ellen breiten Seitenwand (a—z) (die alten Versionen haben hier הַבַּיִת nicht) wird das Wasser der Tempelquelle sichtbar.

Es fliesst nach Osten; das ist sein natürlicher Lauf, wenn doch das Tempelhaus über seine Umgebung erhöht ist und sein Eingang gegen Osten liegt. Entsprechend der südlichen Seitenwand fliesst das Wasser auch südlich vom Altar vorbei. SMEND erinnert daran, dass das Tote Meer nicht genau östlich sondern mehr südöstlich von Jerusalem liegt. **2** Es ist nur geradlinige Fortsetzung der eingeschlagenen Richtung, wenn das Wasser an der südlichen Seitenwand des äussern Ostthores (d. h. da, wo dieses die Umfassungsmauer durchbricht), wieder zum Vorschein kommt (פִּכָּה, blos hier, Pi. = hervorrieseln). Dahin aber kann Hes. nicht auf direktem Wege gelangen; denn das innere Ostthor ist für gewöhnlich (46 1, vgl. 40 1), das äussere immer geschlossen (44 2); daher wird er durch die beiden Nordthore und aussen herum zum äussern Ostthore gebracht: דֶּרֶךְ הַפּוֹנֶה קָדִים ist nach LXX, Pesch. umzustellen in הַפּוֹנֶה דֶּרֶךְ קָדִים.

β) Ihre allmähliche Zunahme v. 3–7. Die Quelle wird zum Bache, der Bach zum Strom. **3** Hes.'s Begleiter (הָאִישׁ vgl. 40 3 43 6) geht hinaus ostwärts, d. h. dem Wasserlaufe folgend, mit einer Messschnur in der Hand (sie muss identisch sein mit dem פְּתִיל פִּשְׁתִּים 40 3 und kommt hier in Anwendung, weil grössere Dimensionen zu messen sind), um in dreimal wiederholten Abständen Hes. von der zunehmenden Tiefe des Wassers zu überzeugen. An den gegen die Ächtheit von v. 3ª erhobenen Bedenken CORNILLS scheint mir richtig, dass die Konstruktion ungewöhnlich hart und abgerissen ist. Dem wäre aber mit einer Konjektur וַיּוֹצִיאֵנִי für בְּצֵאת unschwer abzuhelfen. Nach 1000 E. (zu אֶלֶף בָּאַמָּה vgl. ZATW III 158) ist es *Wasser bis an die Knöchel* (schr. אָפְסַיִם, nicht 'אָפְס, cf. BAER z. St. = פַּסִּים). In **4** ist zu lesen מֵי בִרְכַּיִם (oder war mit מים ein מֵימֵי beabsichtigt?). HITZIG hat vermutet, die Änderung sei veranlasst, weil מֵי בִרְכַּיִם mit מֵימֵי רַגְלַיִם (Jes 36 12 Ḳĕrē) vielleicht synonym gewesen sei; es kann aber auch ein simpler Schreibfehler vorliegen, indem dem Abschreiber das vorangegangene מַיִם noch in der Feder steckte. Umgekehrt hat er vielleicht gleich darauf das בַּמַּיִם (Targ., Pesch., Vulg.) über dem folgenden מֵי vergessen. **5** מֵי שָׂחוּ, *Wasser, das man durchschwimmen musste.* **6f.** Nachdem der Prophet sich vom Wachsen des Flusses genugsam hat überzeugen können, soll er seiner Wirkungen auf die Umgebung gewahr werden; er muss daher am Ufer zurückgehen (l. st. בְּשׁוּבִי: בְּשׁוּבֵנִי). Dagegen wird ihm über den weitern Lauf des Flusses vom Engel berichtet.

γ) Ihr Ausgang v. 8–12. **8** Zunächst fliesst das Wasser in den östlichen Bezirk (גְּלִילָה vgl. Jos 22 10, hier die Umgegend von Jericho), von da in die Steppe (הָעֲרָבָה). „Das Wort wird sowohl von dem südl. Teil der Senkung zwischen dem ʿAkababusen und dem Toten Meere, an welchen heutzutage der alte Name El-ʿaraba ausschliesslich geknüpft ist, als von dem heutigen Gôr zwischen dem Toten Meere und dem See Gennezareth gebraucht“ (BUHL, Geographie des alten Palästina II, 3 71). יָם steht hier absolut = das Tote Meer. Sehr glücklich hat CORNILL, zudem in Übereinstimmung mit Pesch., die Apposition aus ihrem unverständlichen Texte korrigiert: אֶל־הַמַּיִם הַחֲמוּצִים, *zu dem salzigen Wasser.* Dieses soll geheilt werden (Kĕtīb: לא, Ḳĕrē: לה) d. h. wiederum zum möglichen Lebenselement für Tiere werden (vgl. II Reg 2 21). **9** Ja, es wird Leben in Hülle und Fülle sein, wo nur der Strom hinkommt. Für

den unmöglichen Dual נַחֲלַיִם (nach SMEND auf Sach 14 8 zurückgehend) wird einfach mit LXX der Sing. zu lesen sein (EWALD: נַחֲלָם, von KAUTZSCH adoptiert *seine Flut*); das zeigt am deutlichsten von כֹּל־ an der Schluss des Verses, der (mit dem ersten Worte von v. 10 zusammen, das nach LXX als וְחָי zu lesen ist) wohl blos eine Dublette zu den vorangegangenen Worten כֹּל bis יִחְיֶה ist. **10** Über וְהָיָה s. zu v. 9; darnach wird וְעָמְדוּ zu lesen sein. Engedi, heute ʿAin ǧidî (auch ausser Pausa עֵין גֶּדִי st. עֵין גֶּדִי) ist im AT mehrmals genannt und liegt ungefähr in der Mitte des Westrandes des Toten Meeres. Dagegen ist Eneglaim nicht ganz so sicher zu deuten. HIERONYMUS: Engallim in principio maris mortui, ubi Jordanes ingreditur". In der That sucht man es in ʿAin Fešha am Nordwestende des Toten Meeres. Anders, falls es mit אֶגְלַיִם (Jes 15 8), das in Moab also östlich vom T. Meere lag, zu identifizieren wäre; indessen ist diese Identifikation unwahrscheinlich. מִשְׁטוֹחַ לַחֲרָמִים, ein Ort zum Ausbreiten von Netzen ist, wenn das Meer so genannt wird, so viel als *ein Wurfort für Netze;* anders 26 5 14 (s. z. St.); aber diese Verschiedenheit ist kein Argument gegen die Ächtheit der Worte an dieser Stelle (CORNILL). יִהְיוּ sc. הַמַּיִם, wenn nicht יִהְיֶה (LXX, Pesch., Vulg.) zu lesen ist. לְמִינָה (in Pesch. fehlend), wo schon das Fehlen des Mappik auffällt, ist bei seiner Stellung vor dem Nomen, auf das es sich bezieht, höchst zweifelhaft; מִין, in der Mischna häufig, ist ein Wort der spätern bibl. Litteratur (in PC öfter). Natürlich ist das grosse Meer das mittelländische. **11** Aber selbst wo die heilsamen Wirkungen der Tempelquelle nicht hinzureichen vermögen, geschieht es den Israeliten zum Segen. *Sümpfe* (das א in בִּצֹּאתָיו ist zu tilgen) *und Lachen sollen nicht* (l. לֹא) *gesund werden,* damit die Israeliten fernerhin davon her das ihnen nötige Salz beziehen können (vgl. Zph 2 9). **12** Die Fruchtbarkeit eines Baumes, der an Wasserbächen gepflanzt ist, ist im AT sprichwörtlich (Jer 17 8 Ps 1 3). So soll auch hier jedesmal in seinen Monaten (לְ distributiv wie Jes 47 13 Ps 73 14, vgl. Hes 26 16 32 10) jeder Baum an der Tempelquelle seine Frucht bringen, und zwar stets eine Frühfrucht, die ja als besonders zart gepriesen wird. Und nicht blos dienen diese Früchte zur Nahrung, sondern auch die Blätter zur Heilung; gedacht ist an den medizinischen Gebrauch (vgl. JSir 38 1–8), der natürlich älter ist als die entsprechende Wissenschaft. Vgl. Apk Joh 22 2.

Hes.'s Beschreibung der Tempelquelle hat zunächst einen realen Grund. Thatsächlich entsprang auf dem Tempelberge eine Quelle (vgl. im Aristeasbrief: ὕδατος ἀνέκλειπτος σύστασις ὡς ἂν καὶ πηγῆς ἄνωθεν πολυρρύτου φυσικῶς ἐπιρρεούσης; TACITUS Hist. V, 12: fons perennis aquae, cavati sub terra montes; ROBINSON, Paläst. II, 159—163). Und von jeher glaubte man im Rauschen der Quellen die Stimme des Numens zu vernehmen und schrieb ihnen besondere Kräfte zu, wenn auch bei den Israeliten die Spuren heiliger Quellen seltener sind als bei Phöniziern und Syrern (doch vgl. עֵין מִשְׁפָּט Gen 14 7, עֵין־שֶׁמֶשׁ Jos 15 7, בְּאֵר לַחַי רֹאִי Gen 16 14, die Heiligtümer von Beerseba, Dan und ferner I Reg 1 9 33 II Reg 5 10 etc.) Eine Anspielung auf die Tempelquelle (freilich wäre sie darnach nur ein spärliches Wässerlein gewesen) kann man schon aus Jes 8 6 herauslesen. Aber wie kommt es mit einem Male zu ihrer wunderbaren Wirkung auf die unbelebte Natur? Hier lässt sich ein dogmatisierendes Moment in Hes.'s Zukunftserwartung kaum verkennen. Eine Umwandlung auch der unbelebten Natur für die Zeit der herrlichen Zukunft hatte schon Jesaja vorausgesehen (32 15). Das ist für Hes. feststehende Erwartung geworden.

Und nun gar wie stimmte es zu Gottes Wohnen im Tempel, dass dem Tempel so nahe die Wüste Juda lag und kaum viel weiter das Tote Meer, „dies Gegenbild alles Lebens“ (SMEND)? Hier zu allererst galt es, dass „die Wüste zum Fruchtgarten werden“ müsse, und diesen Segen trug in sie hinaus eben das Wasser, das aus dem Heiligtum hervorquoll, wo Himmel und Erde sich berührten — wir dürfen seinen Ursprung nach Hes.'s Intention sicher ins Allerheiligste selbst zurückverlegen. Damit zeigt sich hier aufs Neue bestätigt, was sich in allgemeinerer Weise nachweisen lässt, wie in den Zukunftsgemälden die Züge wiederkehren, mit denen man das goldene Zeitalter der Urzeit sich geschmückt gedacht hatte: auch Eden hatte ja der bewässernde Strom nicht gefehlt, dem der Garten seine Fruchtbarkeit verdankte. Nicht zu übersehen ist aber der Zusammenhang, in dem bei Hes. die Beschreibung der Tempelquelle erscheint. Erst wenn der Kultusort wieder in seine Rechte eingetreten ist und namentlich, wenn die Kultusordnuug richtig innegehalten wird, wird sich der grosse Segen über das Land ergiessen (vgl. die Stücke des geistesverwandten Haggai 1 7–11 2 15–19). So kann auch bei dieser herrlichsten Schilderung innerhalb dieses letzten Abschnittes schliesslich nicht zweifelhaft bleiben, woran Hes.'s Hauptinteresse haftet. Betrachten wir aber den Segen, den er ins Auge fasst, so ist einfach zuzugestehen, dass derselbe ein rein materieller ist: er besteht lediglich in üppiger Fruchtbarkeit und wunderbarem Reichtum des Landes. Und ferner: er kommt ausschliesslich dem palästinensischen Lande und den Israeliten zu Gute; daran darf man sich durch die ntl. Ausführung (Apk 22 2) nicht irre machen lassen: Vielleicht, dass dies Letztere uns sogar geradezu den Schlüssel an die Hand giebt zum Verständnis von Hes.'s Gedanken: Es gehören für seinen Glauben Kanaan und Jahwe, und Israel und Jahwe untrennbar zusammen (vgl. Einleitung III). Damit ist aber auch gegeben, dass die Schranke des Partikularismus für seine Religionsauffassung noch nicht gehoben ist. Die Tempelquelle ist nach Hes. ein feststehender Zug der apokalyptischen Schilderung geblieben (vgl. Jo 4 18 Sach 14 8 Ps 46 5). Über die ganze Art unserer Auslegung dieses Stückes vgl. noch Schlussbemerkung 2 zu Cap. 40–48.

b) **Die Grenzen des Landes 47 13–20.** 13 גֵּה ist bloser Schreibfehler für זֶה; das ה am Schlusse ist wohl Veranlassung geworden, dass der Artikel in גְּבוּל fälschlich ausfiel. *Das ist die Grenze, innerhalb deren ihr das Land verteilen sollt* (vgl. zu 45 1) *den zwölf Stämmen Israels.* Dass Hes. die Wiederherstellung von Gesamtisrael erwartet, ist schon aus 37 15–22 bekannt. Dabei sollen, da Levi besonders abgefunden wird, Ephraim und Manasse je einen selbständigen Landesanteil erhalten (48 4 5). Das will jedenfalls der Schluss besagen: *Joseph zwei Landlose* (l. חֲבָלִים); indessen wird man bei diesen Worten den Eindruck einer Glosse kaum los. 14 *Ihr sollt es zum Erbbesitz erhalten einer wie der andere,* d. h. jeder ein gleich grosses Stück. Zu נָשָׂא יָד vgl. zu 20 5 f.

α) Die Nordgrenze v. 15–17. Es wird schwerlich je gelingen, die Nordgrenze mit Sicherheit zu bestimmen; denn die Orte, welche unser Text namhaft macht, werden von den verschiedenen Sachkundigen ganz verschieden identificiert. Zudem ist unser Text selber nicht ganz in Ordnung. Zur Kontrolle kann wenigstens 48 1 benützt werden, während Num 34 7–9 nur mit Vorbehalt zur Vergleichung heranzuziehen ist. 15 Ihren Anfang nimmt die Grenze am mittelländischen Meere *in der Richtung* (der Artikel in הַדֶּרֶךְ ist zu streichen) *nach Hethlon,* d. h. sie wird im rechten Winkel zum Meere auf Hethlon zulaufen: damit braucht der Punkt nicht erst noch angegeben zu werden, an welchem sie das Meer erreicht (gegen CORNILL), zumal wenn Hethlon nicht weit vom Meere entfernt liegt. In der That wäre es blos zwei Stunden

von der Küste, wenn es mit Recht in dem heutigen Heitela zwischen Nahr el Kebîr und Nahr ʿAkkâr gefunden wird (so FURRER ZDMG VIII 27). Anders v. KASTEREN (Revue biblique 1895 23 ff.), der wohl mit mehr Recht die ideale Nordgrenze mit dem Nahr el-ḳâsimije und dem Fuss des Hermon zusammenfallen lässt. Ihm ist Ḥetlon = ʿAdlûn, nördlich der Mündung des Ḳasimije, und „der Weg nach Ḥetlon“ der Übergang über diesen Fluss. Die weitern Worte: *bis wo es nach Zedad hineingeht* beanstandet CORNILL. Nicht nur dass sonst לְבוֹא häufig mit dem gleich **16** folgenden חֲמָת verbunden wird, thatsächlich hat LXX צְדָד nach חֲמָת gelesen (freilich dahinter חֲמָת noch einmal). Wir möchten ihr darin folgen und übersetzen: *bis wo es nach Hamath hineingeht.* „Der Punkt, wo man nach Hamath geht, ist die Senkung zwischen dem Libanon und dem Hermon, durch welche man nach Coelesyrien kam“ (BUHL, l. c. II 1 43). Folgt nun nach unserer Annahme צְדָד (CORNILL streicht es als Glosse aus Num 34 8), so muss es östlich von jenem Punkte liegen. Sicher aber gehen FURRER (l. c. 28) und WETZSTEIN (Reiseber. 88) zu weit, wenn sie es mit dem heutigen Ṣadad an der Strasse von Damaskus nach Emesa zusammenbringen wollen. Nach v. KASTEREN ist es = Ḫirbet serâdâ zwischen Merǧ ʿajjun und dem Hermon (vgl. LXX u. Sam. zu Num 34 8). בֵּרוֹתָה = בֵּרֹתַי II Sam 8 8, nach letzterer Stelle zum Reiche von Zoba gehörig, ist vielleicht = Bereitân, südlich von Baalbek am Westfuss des Antilibanos (FURRER l. c. 34). סִבְרַיִם ob = זִפְרֹן Num 34 9 (dieses = Zaferâne zw. Emesa u. Ḥamath [FURRER l. c. 28] oder = Zifrân n. ö. von Damaskus [WETZSTEIN l. c. 88]) oder ob = סְפַרְוַיִם (so HALÉVY)? v. KASTEREN identificiert es mit Ḫirbet sanbarije, etwas südlich von Ḫirbet serâdâ. Da LXX weiter ηλιαμ liest und dazu einen Grund haben muss, war wohl noch ein fernerer Ort genannt. CORNILL denkt an חֵילָם (II Sam 10 16; resp. חֵלָאם v. 17), wo David den grossen Sieg über die Aramäer erfocht. Wenn auch nicht nachweisbar, „so scheint es doch nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung II Sam 10 nicht weit nördlich vom Jordan an der Grenze von Aram und Israel gelegen zu haben“. Bei dieser Auffassung wäre auf dieses Ḥelam zu beziehen, was nach dem gegenwärtigen Texte auf Sibraim geht, dass es *zwischen dem Gebiet von Damaskus und dem von Hamath* liegt. חָצֵר הַתִּיכוֹן, *das mittlere Ḥazer* ist höchst auffällig; offenbar soll damit der nordöstlichste Grenzpunkt bezeichnet werden; als solchen aber nennt v. 17 (auch 48 1): Ḥazer Enon (48 1 Num 34 9: עֵינָן). Das wird hier einfach herzustellen sein (חֲצַרָה עֵינוֹן). Der Ort liegt *an der Grenze von Hauran;* dieser Name erscheint hier zum ersten Male, die bekannte transjordanische Gegend = Auranitis bezeichnend, nicht = Ḥawarîn (FURRER, l. c. 28), das viel weiter nördlich ist. Dem entsprechend ist auch Ḥazer Enon selber nicht = Karjatên (FURRER l. c.), sondern seiner Bedeutung („Quellenhof“) entsprechend vielleicht = Bânjâs an den Jordanquellen (nach v. KASTEREN = El-ḥadr, östlich von Bânjâs). **17** ist nicht blos müssige Wiederholung des Vorigen; vielmehr wird hier, wie HITZIG zuerst erkannt hat, Bezug genommen auf das angrenzende Ausland, und zwar sind, wenn wir einen erträglichen Text erhalten wollen, zur Richtschnur zu nehmen die Worte in 48 1: גְּבוּל דַּמֶּשֶׂק צָפוֹנָה אֶל־יַד חֲמָת, *so dass das Gebiet von Damaskus nordwärts bleibt zur Seite von Hamath.* Darnach dürfte

auch hier schon gesagt gewesen sein, dass das Gebiet von Damaskus mit Hamath daneben vom künftigen israelitischen Gebiete ausgeschlossen sei. Dementsprechend möchte ich vorschlagen hinter עֵינוֹן etwa zu lesen (vgl. auch Cornill z. St.) וּגְבוּל־דַּמֶּשֶׂק צָפוֹנָה עַל־פְּנֵי גְּבוּל חֲמָת. Dass für וְאֵת zu lesen ist זֹאת (ebenso v. 18 19 vgl. v. 20) ist längst erkannt; also: *Und es soll die Grenze vom Meere nach Hasar ʿEnon laufen, dass das Gebiet von Damaskus nördlich liegen bleibt vor dem Gebiete Hamaths hin; das ist die Nordseite.*

β) Die Ostgrenze **18.** Sie geht vom östlichsten Punkte der Nordgrenze bis in den Süden des toten Meeres nach Thamar (l. st. תָּמֹדּוּ nach LXX תָּמָרָה [vgl. v. 19]; ob dies [auch I Reg 9 18 Kĕtīb] = Kurnub [Robinson]?). Darüber ist kein Zweifel; aber sonst ist der Text unsicher und wird erst glatt durch die Emendation Cornill's, welcher zunächst verlangt, dass der v. 17 genannte nordöstlichste Punkt wieder eingesetzt werde und zwar: מֵחֲצַר עֵינוֹן אֲשֶׁר בֵּין חַוְרָן. Die Entstehung des מ vor בֵּין erklärt er sich eben aus dem Ausfall der betr. Worte und seinerseits hätte dann das erste מ alle folgenden vor בֵּין nach sich gezogen. Er übersetzt also: *Und die Ostseite: Von Hasar ʿEnon, welches an der Grenze zwischen den Gebieten von Hauran und Damaskus liegt, bildet zwischen* (בֵּין) *Gilead und dem Lande Israel der Jordan die Grenze* (l. מַגְבִּיל LXX) *bis ans östliche Meer bis nach Thamar: dies* (זֹאת, LXX vgl. zu v. 17) *ist die Ostseite.* Sehr zu beachten ist, dass Hes. das Ostjordanland gänzlich ausser Betracht lässt.

γ) Die Südgrenze **19.** Ihr östlichster Punkt ist Thamar (vgl. zu v. 18). Von hier geht sie *zum Haderwasser* (vgl. Num 20 1–13) *bei Kades* (Barnea), dem heutigen ʿAin Ḳadîs im Lande der Azâzime (H. C. Trumbull, Kadesh Barnea, New York 1884; Guthe ZDPV VIII 182 ff.), weiter *nach dem Bache* (l. נַחְלָה); gemeint ist (vgl. Num 34 5), der sogen. „Bach Ägyptens“ (anders freilich Winckler, altorient. Forschungen 1 29, welcher מִצְרַיִם auf einen nordarabischen Stamm Muṣur bezieht), d. h. das Wâdi el-ʿArîš, der letzte östl. Zufluss des Mittelmeeres, an dessen Mündung ʿΡινοκόρουρα lag. L. wieder זֹאת st. וְאֵת (s. zu v. 17 f.).

δ) Die Westgrenze **20.** Diese bildet (l. wie v. 18: מַגְבִּיל) das mittelländische Meer *bis gegenüber der Stelle, wo es nach Hamath hineingeht* (vgl. zu v. 15 f.).

Ein Vergleich der von Hes. genannten Grenzen mit den entsprechenden Bestimmungen in Num 34 1–12 zeigt, dass die Angaben in PC und Hes. sich für die Westgrenze decken und für die Nordgrenze ungefähr gleich ausführlich sind, dass dagegen für Ost- und Südgrenze PC weitläufiger ist; dazu wird Num 34 13–15 das Ostjordanland, das für Hes. gänzlich ausser Betracht fällt, nachgetragen. Es ist auch hier wieder zu sagen: Hätte Hes. Num 34 als altmosaische Verordnung gekannt, so wären seine Abweichungen davon ebenso schwer zu verstehen, als das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis leicht vorstellbar ist (vgl. Steynis, l. c. 114—121).

c) **Die Verteilung des Landes 47 21—48 29.** Vgl. Fig. 5. *α*) An die Gerim **22 23.** Dass die unter Israel wohnenden Fremden wie geborene Israeliten Besitzer von Grund und Boden werden können, geht über die bisherigen namentlich seit dem Dtn zahlreicheren Bestimmungen zu ihren Gunsten weit hinaus; aber es ist mir nicht zweifelhaft, dass die Gerim, die Hes. im Auge hat,

Beschnittene sind (vgl. mein cit. Buch S. 112). Auch beschränkt sich die genannte Konzession, auf Gerim, die schon Söhne unter Israel gezeugt haben. Die Erwerbung von Grundbesitz war jedenfalls die Vorstufe zur Vollbürtigkeit

Dan r.
Asser l.
Naphtali r.
Manasse R.
Ephraim R.
Ruben L.
Juda L.
Fürstenland 25000
25000 Leviten 10000
Priester 10000 Tempel Priester
5000 Gemeindetrift Stadt Gemeindetrift.
Fürstenland
Benjamin R.
Simeon L.
Jssachar L.
Sebulon L.
Gad l.

Fig. 5: Die Verteilung des Landes.

innerhalb des israelitischen Gemeindeverbandes, und diese scheint in Israel (nicht anders als z. B. in Athen) in dritter Generation erlangt worden zu sein (vgl. Dtn 23 2–9 und m. Buch 173). Praktisch sollte wohl der Anschluss dieser Gerim eine numerische Verstärkung der beschränkten Zahl des Volkes bedeuten. Wenn übrigens Hes. hier schon Gerim kennt, welche inmitten der

Israeliten Söhne gezeugt haben, so liegt der Schluss sehr nahe, dass Gerim mit dem Volke schon ausgezogen sind. Ist dieser Schluss richtig, so hat sicher kaum etwas so sehr zur Annäherung der Gerim an die Israeliten beigetragen als gerade das Exil: es dürfte daher wohl auch die Koordination der Ausdrücke גֵּר und אֶזְרָח, die im Heiligkeitsgesetz ständige Formel ist, im Exil entstanden und hier überhaupt zum ersten Male ausgesprochen sein (vgl. m. Buch 110 f.). יפלו wird als Hiph. zu lesen sein. In der Punktation als Kal erblickt Hitzig vielleicht nicht ohne Unrecht eine Gehässigkeit: diese גֵּרִים würden selber eine נַחֲלָה der Juden werden (vgl. Zph 2 9) statt eine zu erhalten; ebenso möchte Cornill die Entstehung des seltsamen, in LXX fehlenden וְהָיָה zu Anfang des Verses erklären, „welches die kategorische Forderung in einen hypothetischen Fall umbiegen“ soll. Das entspräche durchaus der spätern Stimmung gegen die גֵּרִים (vgl. m. Buch 340—344).

β) An die sieben nördlichen Stämme 48 1–7. 1 Für das schwierige אֶל־יַד schlägt Cornill nach 47 15 מִן־הַיָּם vor, zwar ohne sich auf eine äussere Bezeugung für diese Lesung berufen zu können. Indessen konnte sich ein Abschreiber leicht versehen, da gleich darauf auf ein zweites צָפוֹנָה ein אֶל־יַד folgte. Schon aus dem Vergleich mit den folgenden Versen geht deutlich hervor, dass für das anstössige פְּאַת־קָדִים הַיָּם zu lesen ist מִפְּאַת קָדִים וְעַד פְּאַת יָמָּה (so auch hier schon LXX). Es ist nämlich etwas Neues, dass die Stämme ihr Gebiet vom Ostende bis zum Westende des Landes besitzen sollen. Noch bedarf der Korrektur וְהָיוּ לוֹ; gewöhnlich ändert man nach LXX: וְהָיָה לוֹ, *so dass es ihm* (sc. Dan, der dem Schriftsteller schon vorschwebe) *zufällt:* aber das ist ein prekäres Auskunftsmittel, wie denn auch bei Kautzsch die Worte eingeklammert werden (vgl. dort die textkrit. Anm.). Mit unbedeutender Änderung des nach LXX korrigierten Textes möchte ich vorschlagen וְהָנְחֲלוּ (Hoph. vgl. Hi 7 3). Diese Emendation hat den Vorteil, dass nun auch אֶחָד sein regens erhält, also: *Und dies sind die Namen der Stämme: Im äussersten Norden vom Meere in der Richtung nach Hethlon bis wo es nach Hamath hineingeht bis hin nach Hazar Enan* (= Hazar Enon 47 16), *so dass das Gebiet von Damaskus nordwärts bleibt zur Seite von Hamath* (vgl. zu 47 17), *soll zugewiesen erhalten von der Ostseite bis zur Westseite Dan einen Erbanteil.* 2—7 Die umständliche Wiederholung je gleicher Worte erinnert schon ganz an den Stil von PC.

γ) Die heilige Hebe 48 8–22 (vgl. 45 1–8). Sie umfasst im weitern Sinne 8 αα) Priester- (v. 10–12) ββ) Leviten- (v. 13 f.) γγ) Stadt- (v. 15–20) und δδ) Fürsten-Gebiet (v. 21 f.). Ihre Breite (Dimension Nord-Süd) beträgt 25 000 E., ihre Länge (West-Ost) entspricht einem der Stammanteile, d. h. sie reicht von der Ostgrenze des ganzen Landes bis zur Westgrenze. Von dieser Hebe im weitern Sinne wird eine Hebe „für Jahwe“ im engern Sinne unterschieden 9, welch letztere blos Priester- und Levitenland in sich befasst. Ihre Länge (West-Ost) beträgt 25 000 E., ihre Breite (Nord-Süd) 20 000 E. (l. st. עֲשֶׂרֶת wie 45 1 und nach der ursprünglichen Lesart der LXX: עֶשְׂרִים; über den vermutlichen Grund der Änderung s. zu 45 1). Es folgt die nähere Ausführung:

αα) Das Priesterland (10–12). In 11 ist eine andere Wortteilung nötig, nämlich הַמְקֻדָּשִׁים בְּנֵי (LXX, Targ., Pesch.). Über den Vorzug der Priester

vor den Leviten vgl. zu 44 10–16. **12** Heilig ist die ganze Hebe für Jahwe (im Gegensatz zur weniger heiligen Hebe im allgemeinen Sinne); aber von dieser Hebe für Jahwe ist das Priesterland selber wieder Hebe und insofern als Heiligeres im Heiligen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים (zu diesem Begriff vgl. zu 41 4 43 12 45 3). In den letzten Worten עַל גְּבוּל הַלְוִיִּם (so ist zu lesen) hat man mit Recht über die Lage des Priesterlandes eine Bestimmung gefunden; sie erinnern nämlich durchaus an die Grenzbestimmungen in den vorhergehenden Versen. Nun aber ist der Prophet dabei stets von Nord nach Süd gegangen, also muss es auch hier heissen, dass das Gebiet der Priester südlich von dem der Leviten gelegen habe. Das ist um so weniger selbstverständlich, als Hes., der sonst die Reihenfolge von Nord nach Süd genau innehält, vom Priesterland spricht, ehe er das Levitenland nur erwähnt. Aber er geht hier von der gewöhnlichen Ordnung ab, um das Heiligste vor dem Heiligen zu nennen. Bestätigt wird unser Schluss betr. die Lage des Priesterlandes durch die Angabe, dass der Tempel in der Mitte der ganzen Theruma gelegen habe (v. 8).

ββ) Das Levitenland (13 f.). **13** L. וְלַלְוִיִּם (LXX, Vulg.). Natürlich ist die Länge wieder die Dimension Ost-West, die Breite Nord-Süd. 13ᵇ würde in seiner jetzigen Gestalt blos besagen, dass jegliche Länge 25000 E. betrug, was natürlich rein tautologisch wäre. Da v. 14 eine Bestimmung enthält, die (wegen 14ᵇ) sowohl Priester als Leviten angehen muss, ist richtig erkannt worden, dass die Aussage 13ᵇ auch schon Priester- und Levitenland zusammen betrifft. Darnach ist LXX im Rechte, indem sie הַכֹּל las und am Schlusse עֶשְׂרִים st. עֶשֶׂרֶת, *zusammen 25000 E. lang und 20000 breit.* **14** Was Jahwe heilig ist, darüber dürfen Menschen nicht verfügen; denn heilig ist es gerade, insofern es aller profanen Berührung entzogen und ihm ausgesondert ist. Für יָמֵר wird der Plural zu setzen sein oder zu lesen: יוּמַר (Ewald, Cornill: *es soll vertauscht werden* [dann aber entsprechend schon יִמָּכֵר LXX]). עָבַר scheint terminus der bürgerlichen Rechtssprache gewesen zu sein, indem es von einem Besitze heisst: in andere Hände übergehen (vgl. Jes 45 14). Zu רֵאשִׁית vgl. zu 44 30.

γγ) Das Stadtgebiet 15–20. **15** Von der v. 8 ausgesteckten Breitendimension (Nord-Süd) von 25000 E. für die Theruma bleiben, nachdem wir über die Verwendung der 20000 (v. 13) unterrichtet sind, in der That noch 5000 für das Stadtgebiet übrig. Diese ziehen sich in einer Länge (West-Ost) von 25000 E. vor dem Priesterland hin. Aber das Stadtgebiet gehört nicht mehr zur Hebe im engern Sinne (v. 9), es ist vielmehr profan. Und nun gilt es sorgsam zu verhüten, dass das Profane nicht unmittelbar an das Heilige stosse: diesem Zwecke dient die Aussteckung des מִגְרָשׁ, eines freigelassenen Raumes als Weichbildes. Die Stadt liegt in der Mitte des für sie abgegrenzten Gebietes. Sie wird **16** f. quadratisch vorgestellt; das Weichbild umgiebt sie gleichmässig auf allen Seiten, und zwar entfallen auf dasselbe, da jede Seite der Stadt 4500 E. hat, je 250 E. Nach dieser Angabe betrüge der Umfang Jerusalems gegen $9^1/_2$ km, während Josephus (B. I. V, 4 3) ihren Umfang auf 33 Stadien = c. 6 km angiebt. Das doppelte חֲמֵשׁ (v. 16) ist ein schönes Beispiel für Dittographie. **18** Misst die Stadt von Ost nach West 4500 E., wozu

2×250 E. Weichbild kommen, so bleiben, bei der Gesamtlänge von 25000 E. ausgestreckten Gebietes, nach Osten wie nach Westen je 10000 E. Länge (Breite: 5000) übrig. Dieses übrige Land ist dazu da, den Städtern Unterhalt und Nahrung zu gewähren. Ob es das kann, d. h. ob es dazu fruchtbar genug ist, daran ist für Hes. kein Zweifel. Es wird ja in der herrlichen Zukunft das Land überhaupt ein Paradies sein an Fruchtbarkeit. Dass עֹבְדֵי הָעִיר alle Bewohner der Stadt (d. h. nicht etwa die „Arbeiter" im Gegensatz zu Nicht-Arbeitern) bezeichne, sollte eigentlich kaum noch gesagt werden müssen. Fragen kann man blos, ob עָבַד im Hebr. gebraucht werde, wie das lateinische colere urbem (Smend), oder ob im Ausdruck ein besonderer Hinweis liege darauf, dass Hes. sich die künftigen Städter als Bauern vorstelle, wie ja auch die frühern Propheten für das Bauernleben besondere Sympathieen hatten. Dass Hes. sich die künftigen Stadtbewohner so vorstellt, ist wohl wahrscheinlich; aber jedenfalls darf man sich zum Beweis dafür nicht auf diese Stelle stützen, da gegen die Möglichkeit jenes allgemeinern Gebrauches von עָבַד nichts einzuwenden ist. Die Worte וְהָיָה לְעֻמַּת תְּרוּמַת הַקֹּדֶשׁ (LXX etwas abweichend) dürften wohl als irrige Wiederholung zu streichen sein (vgl. die textkrit. Anm. bei Kautzsch; Cornill: das soll sein die Gemarkung der Stadt, ähnlich Toy). **19** Wir lesen mit LXX: יַעַבְדוּהָ und erklären עָבַד nach dem vorigen Verse: *Und was die Bewohner der Stadt anbelangt, so sollen sie Leute aus allen Stämmen Israels bewohnen.* Auf diese Weise wird die Stadt die Zusammenfassung des gesamten Zwölfstämmereiches in sich selbst darstellen. **20** Der ganze bisher besprochene Komplex, die heilige Hebe im engern Sinn (v. 9–14) *mitsamt* (אֶל = עַל, zu etwas hinzu, wenn nicht mit Cornill nach der Vulg.: וְאֵת zu lesen ist) *dem Stadtbesitz* umfassend, bildet ein Quadrat (רְבִיעִית, sonst = ein Viertel, während viereckig an den übrigen Stellen מְרֻבָּע oder רָבוּעַ heisst). Dieses wird hier *die gesamte Hebe* genannt, während v. 8 der ganze 25000 E. breite Landstrich von der Ostgrenze bis zur Westgrenze (also ein Rechteck) zur Hebe bestimmt wurde. In diesem letztern Falle wäre noch das Fürstenland, zu dessen Beschreibung Hes. nun übergeht, mit eingerechnet.

δδ) Das Fürstenland 21 f. Es soll sich von der Ostseite des v. 20 besprochenen Quadrates ostwärts (l. mit Smend für תְּרוּמָה hinter אֶלֶף: קָדִימָה) bis an den Jordan (resp. das tote Meer), von dessen Westseite westwärts bis zum Mittelmeere (l. עַד st. עַל) erstrecken, so zwar, dass es nach Nord und Süd von den anstossenden Stammesanteilen begrenzt wird. Und zwar werden die beiden Rechtecke, aus denen es nach dieser Bestimmung bestehen soll, einander gleich sein, indem die heilige Hebe (vgl. zu v. 20) in seine Mitte zu stehen kommt (das Femininsuffix des Kĕtīb in בְּתוֹכָה geht natürlich nicht auf תְּרוּמָה zurück, sondern ist neutrisch zu nehmen, wenn man nicht lieber mit Ḳĕrē das Masc.-suffix liest). **22** Die Bedenken, die neuerdings gegen diesen Vers erhoben worden sind, sind in der That gerechtfertigt. Abgesehen davon, dass über die Lage des Fürstenlandes keine weitere Bestimmung erwartet wird, ist die hier gegebene, sie sei *„vom Grundbesitze der Leviten und vom Grundbesitze der Stadt an* (wo bleibt der Grundbesitz der Priester?), *der mitten zwischen dem liegt, was dem Fürsten gehören soll"*, ein circulus vitiosus. Es ist ferner ver-

dächtig die antecipierte Nennung Benjamins, über dessen Lage wir noch gar nichts wissen. Nehmen wir dazu das Schwanken der Überlieferung (vgl. Cornill z. St.), so wird der Eindruck, dass der Vers eine Glosse sei, unabweisbar.

δ) Die Verteilung an die fünf südlichen Stämme (48 23–29). Die wiederholte Beschreibung der Südgrenze **28** entspricht derjenigen der Nordgrenze (v. 1). Zu lesen ist נַחְלָה עַד־הַיָּם (vgl. 47 19) st. נַחֲלָה עַל־הַיָּם und in **29** בְּנַחֲלָה (LXX, Vulg.) st. מִנַּחֲלָה (vgl. 45 1 47 22).

d) **Die heilige Stadt 48 30–35.** Angegeben werden der Umfang der h. Stadt (vier Seiten à 4500 E. = 18000 E.) und die Namen ihrer zwölf Thore. Sie sind benannt nach den zwölf Stämmen; das entspricht zunächst dem, dass die Stadt von Leuten aus allen Stämmen Israels bewohnt sein soll (vgl. zu v. 19). Natürlich tragen die Nordthore die Namen von Stämmen, die nördlich von der Stadt, die Südthore von solchen, die südlich von ihr wohnen. Da Levi selbständig mitgezählt wird, werden Ephraim und Manasse in Joseph zusammengefasst. **30** Worin תּוֹצְאֹת verschieden sein soll von den Thoren, ist schlechterdings nicht abzusehen; es ist eigentlich blos Überschrift zum Folgenden. Cornill, Kautzsch, Grätz, Toy stellen v. 30^{b} und 31^{a} um: *Und dies sind die Ausgänge der Stadt — und zwar sind die Stadtthore nach den Stämmen Israels benannt: auf der Nordseite* etc. In der That gewinnt die Konstruktion dadurch ganz bedeutend, und das völlig überflüssige צָפוֹנָה **31** erklärt sich als eine durch die Umstellung notwendig gewordene Einfügung. In **32** ist st. וְשַׁעַר יוֹסֵף zu lesen שַׁעַר י״ (LXX Pesch. Targ. Vulg.), in **34** zu Anfang וּפְאַת (dieselben Versionen) und st. שַׁעֲרֵיהֶם: וְשִׁעָרִים (LXX, Pesch.). **35** Der Name der h. Stadt ist fortan (מִיּוֹם) „Jahwe daselbst" (שָׁמָּה ist hier lediglich als die vollgewichtigere Form für שָׁם als Schlusswort gewählt vgl. 23 3 32 29f.). Zur Sache vgl. Jes 60 14–22 62 2^{b} (s. Duhm z. St.) Apk 21 2f. Es liegt nahe, in diesen Schlussvers mehr hineinzulegen, als er besagt. Sicherlich ist Hes.'s Meinung dabei viel mehr physisch bedingt gewesen als manche christliche Theologen es sich einbilden möchten. Es lag ihm bei der Benennung der h. Stadt sonderlich viel gerade am Namen Jahwes und an der Ehre dieses Namens, wie er dies denn auch durch sein ganzes Buch hindurch betont hat. Aber auch so ist es etwas Grossartiges, wie dieses Buch austönt, das wie kein anderes im AT den Untergang Jerusalems drastisch geschildert und seinen frühern Sündenwandel in den allerschwärzesten Farben ausgemalt hat.

Was die in diesem Capitel geschilderte Verteilung des Landes betrifft, so fällt vor allem ihre Künstlichkeit ins Auge. Jeder Stamm erhält sein Teil. Existieren aber überhaupt noch alle Stämme? Ferner soll ein jeder ein gleich grosses Stück bekommen (in direktem Widerspruch zu Num 26 53–56 33 54!). Braucht aber nicht, seiner Seelenzahl entsprechend, der eine Stamm mehr als der andere? Endlich sind die Grenzen gerade Linien, so dass die einzelnen Stammanteile geometrische Rechtecke bilden. Erlaubt dies die Bodenbeschaffenheit des Landes? Das sind lauter Fragen, die für Hes. gar nicht existieren: so völlig abstrahiert er von aller Wirklichkeit. Die einzige Konzession, die er an sie macht, ist, dass er der Lage des geschichtlichen Jerusalems entsprechend, die Zwölfzahl der Stämme in sieben nördliche und fünf südliche zerlegt. Im Übrigen aber erweist sich bei genauerem Zusehen gerade wieder ihre Reihenfolge als eine durchaus künstliche, die mit der Wirklichkeit so wenig rechnet, dass beispielsweise die Stämme des Nordens

Sebulon und Issachar dem Süden zugewiesen werden. Um diese ganze Reihenfolge zu verstehen, hat man, wie Smend mit Recht zeigt, auszugehen von der Benennung der Stadtthore. Die drei nördlichen und die drei südlichen werden nach den Leasöhnen (L) benannt, während die beiden Rahelsöhne (R) zwei östlichen den Namen geben. Das dritte östliche heisst nach dem einen Sohne Bilhas; ihm steht das nach dem andern Bilhasohne genannte diametral gegenüber, während die beiden übrigen westlichen Thore nach den Söhnen Silpas den Namen tragen. Dem entspricht nun die Verteilung der Stammgebiete. Zwar bleiben Stadt und Tempel, der Geschichte folgend, zwischen Juda und Benjamin liegen; indessen vertauschen sie den Platz mit einander; auf diese Weise nämlich kommen, die Theruma als Land des Stammes Levi gerechnet, gerade die drei Lea-Stämme, nach denen die Nordthore benannt sind, nördlich vom Heiligtum zu wohnen, während südlich von ihm die andern drei Leastämme angesiedelt werden, nach welchen die Südthore heissen. Wie ferner die südliche Gruppe der Leasöhne der Rahelstamm Benjamin im Norden begrenzen soll, so folgt nun nördlich von ihrer nördlichen Gruppe zunächst der andere Rahelstamm Joseph, resp. Ephraim und Manasse. Zu äusserst endlich folgen die Söhne der Mägde (l, r) drei im Norden, die schon früher die nördlichsten gewesen waren, einer (Gad) im Süden. Aus dieser Anordnung ergiebt sich von selbst: Es ist nach Hes. ein Unterschied zu machen zwischen vollbürtigen und halbbürtigen Stämmen, jenen „Söhnen der Mägde"; so gross ist der Wert, den er auf die Abstammung legt, und so wenig vermag er sich von der Schranke des Blutes freizumachen in seiner ganzen Religionsauffassung: denn dem Heiligtum näher oder ferner wohnen, heisst für ihn geradezu religiös eine wichtigere oder weniger wichtige Stelle einnehmen. Es ist damit einfach das in der ganzen Tempelanlage zu Tage tretende Prinzip einer Skala zunehmender Heiligkeit, natürlich in umgekehrter Abstufung, bis in seine Konsequenz verfolgt; je ferner vom Heiligtum, desto weniger Heiligkeit, desto mehr verliert Grund und Boden — daran hängt für Hes. schliesslich die Religion — an Wert, daher er denn für jene Israeliten zweiten Ranges gerade gut genug wird. Aus dieser rein physischen Auffassung der Heiligkeit ist diese künstliche Anordnung herausgewachsen. (Zur Sache vgl. Num 2). Es ist aber die Künstlichkeit ihrerseits ein Element nicht lebendiger Prophetie, sondern der ihr auf dem Fusse folgenden Apokalyptik.

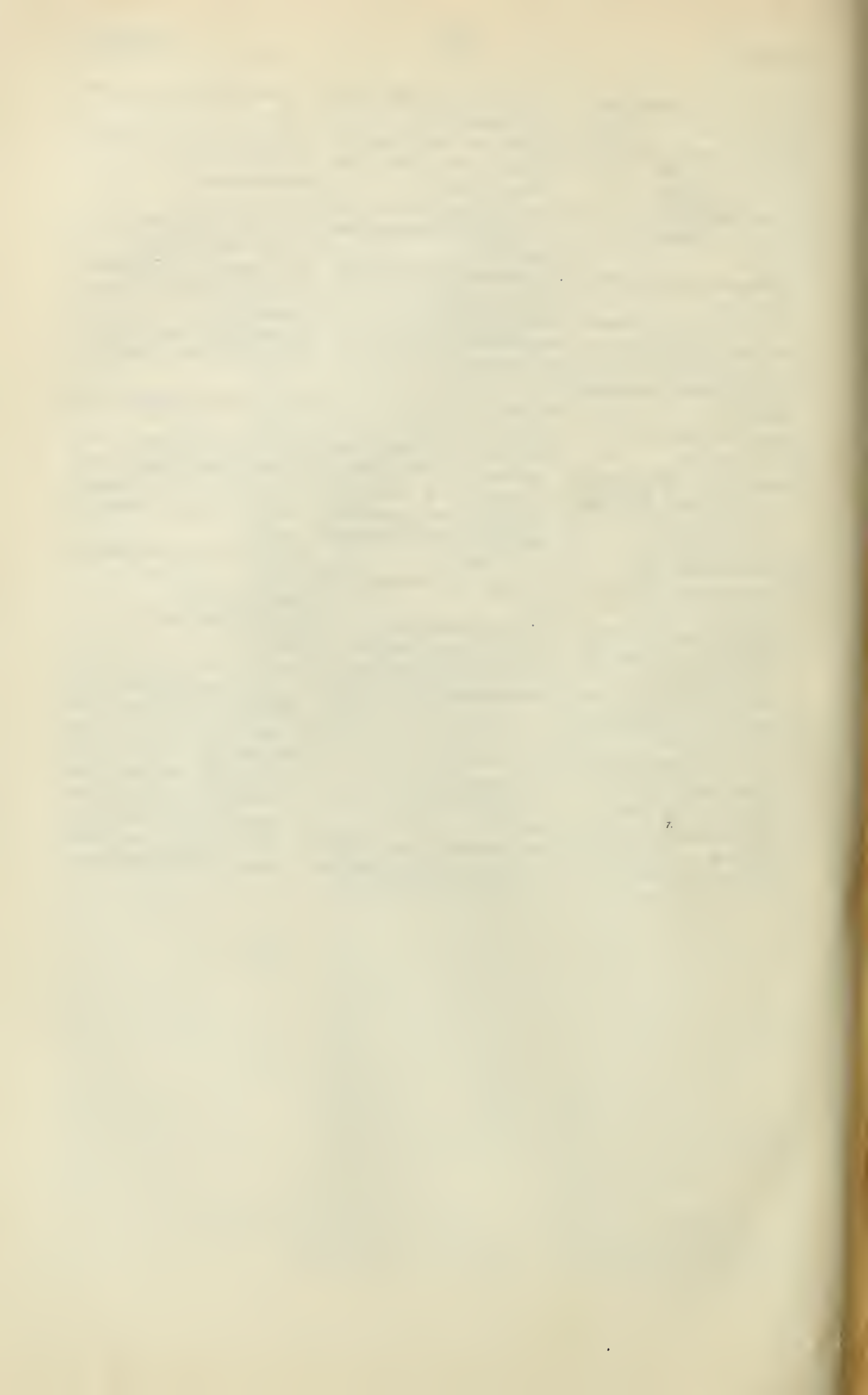
Den letzten Abschnitt Cap. 40—48 überhaupt und namentlich seine allgemeinere religionsgeschichtliche Bedeutung betreffend, verweise ich auf meine Habilitationsvorlesung: Der Verfassungsentwurf Hes.'s in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung, Freiburg und Leipzig, 1896. Ich möchte hier blos noch auf zwei Punkte eingehen:

1) Man ist oft geneigt, in diesen letzten neun Capiteln eine Art Anhang zu sehen, der an das schon fertige Buch angetreten wäre und mit Leichtigkeit von ihm abgelöst werden könnte. Ja, schon ist die Vermutung aufgetaucht, ob sie überhaupt ein Werk Hes.'s und nicht vielleicht blos eines seiner Schüler seien (vgl. P. Volz, die vorexil. Jahweprophetie u. der Messias p. 84 Anm. 1). Eine solche Auffassung wird dem Sinne dieser Capitel nicht gerecht. Sie sind weit weniger ein Appendix als der krönende Abschluss des ganzen Buches. Man darf geradezu sagen, auf sie sei das ganze Buch angelegt. Nachdem die alte Ordnung umgeschüttet und vernichtet ist (Cap. 1—24), werden durch die Demütigung der störenden Nachbarn (Cap. 25—32) wie durch die Wiederherstellung von Land und Volk (Cap. 33—39) die Bedingungen geschaffen, unter denen die neue Ordnung der Dinge (Cap. 40—48) Platz greifen kann, eine Ordnung, durch welche Land und Volk das immerwährende Heil verbürgt wird, weil sie Gott giebt oder zu geben sucht, was Gottes ist. In ihr verwirklicht sich, was in der alten nicht möglich war: Dort hatte wegen der Sünden des Volkes Jahwe sein Heiligtum schliesslich verlassen müssen. Hier ist auch bei allem fernern Vorhandensein der Sünde (vgl. z. B. 45 20) doch immer gleich schon ihre Lösung mitgegeben: Sühne, Reinigung, Entsündigung. So kann denn Jahwe sein Heiligtum wieder beziehen (43 4), um bleibend darin zu wohnen (48 35). Wer diesen einfachen Zusammenhang durchschaut, der kann diese Capitel nicht mehr als ein blosses

Plus ansehen. Damit kann er sich freilich auch der Konsequenz nicht entziehen, dass das prädominierende Interesse Hes.'s das kultische ist, und dass das Gerede, er sei der „Vater des Judentums", doch nicht ganz aus der Luft gegriffen ist. Es gab allerdings einst einen Weg, und er ist auch jetzt noch nicht von Allen verlassen, auf dem man sich um diese Konsequenz zu drücken suchte, und das ist der folgende:

2) Unserer rein „realistischen" Auffassung dieser Schlusscapitel steht eine andere gegenüber, die Hes.'s Worte allegorisch ausdeuten möchte. Ein Beispiel mag dies erklären. Zu 46 9 (s. unsere Auslegung) bemerkt Hengstenberg (II 299): „Der Grund der Bestimmung, dass man bei den Festen nicht zu demselben Thor herausgehen solle, durch das man hineingekommen, kann nicht in der Vermeidung des Gedränges gesucht werden: dann müsste verordnet sein, dass Alle durch das gleiche Thor hinein- und durch das entgegengesetzte herausgehen sollten. Der Grund kann nur ein theologischer sein, der abzubilden, dass man als ein Anderer aus dem Heiligtum gehen soll als der man hineingekommen, oder was auch der Apostel sagt Phil 3 13: „„ich vergesse, was dahinten ist und strecke mich nach dem, was vorne ist!"" Einer solchen Auffassungsweise boten namentlich die Worte von der Tempelquelle willkommene Nahrung. Einen wahrhaft klassischen Ausdruck hat sie denn auch gefunden in W. Neumanns exegetischem Versuch zu Hes 47 1–12, die Wasser des Lebens 1849, worin er auf 131 Grossquartseiten mit Aufwendung bedeutender Gelehrsamkeit den Nachweis zu führen sucht, wie für das prophetische Auge die „Rune" des Wassers „das heilig selige verklärte Gottesleben" sei. Eine neuere Theologie ist nüchterner und einfacher geworden; sie sucht nicht Geheimnisse noch Rätsel zu entdecken, wo sie keine findet; sie nimmt die Worte, wie sie sich geben, und ist aber auch nicht so kleinmütig und ungläubig, dass sie nicht einen Propheten bei diesen seinen Worten zu nehmen wagte, wo er ein Wunder göttlicher Allmacht, wie die Umwandlung des unfruchtbaren Landes durch die Segenswirkung der Tempelquelle zu verkündigen hat. Sie kann sich damit eines etwas unbefangeneren „Hörvermögens den Quellen gegenüber" rühmen, und so darf, wenn Hes. seine Verordnungen ausdrücklich zu dem Zwecke aufstellt, dass das Volk darauf Acht habe und sie zur Ausführung bringe (43 11), der aufrichtige Exeget hoffen, seiner Pflicht Genüge geleistet zu haben, wenn er sich nur redlich bestrebt hat, den Wortsinn möglichst klar und deutlich herauszustellen. Es mag denn auch in diesem Falle die Exegese selbst für die Richtigkeit der ganzen hier vertretenen Auffassung reden. In wiefern bei einer solchen Hes. kleiner vor uns dastehen sollte, weiss ich selber wirklich nicht. Man vergegenwärtige sich den Augenblick, in welchem er schreibt: Der Tempel zu Jerusalem liegt in Trümmern, niedergebrannt; die Mauer der Stadt niedergerissen, das Land verwüstet und seiner Bewohner entleert und diese in alle Winde zerstreut. Hes.'s nächste Umgebung völlig mutlos, das Reich des fremden Siegers, dem das heilige Volk unterworfen ist, auf dem Gipfel seiner Macht — und trotzdem sieht er den Tempel der Zukunft, sieht ihn so genau, einen Stein auf dem andern, dass er ihn bis ins Kleinste ausmessen kann, sieht die Mauern der künftigen Stadt mit ihren zwölf Thoren, sieht das Land in voller Blüte und Fruchtbarkeit und die Leute aus allen Stämmen zurückgekehrt, die nur das Loos darüber zu werfen brauchen, um es auf immer zu besitzen: Das ist ein Wandeln im Glauben als wie in einem Schauen, und das ist das ächt Prophetische: mitten im Jammer der umgebenden Welt die Thaten des Gottes sehen, der alle Dinge wendet. Das Neue ist schon geschaffen, ist schon vorhanden — in übersinnlicher Realität; einstweilen sieht es nur, wem Gott dazu das Auge geöffnet hat. Es bleibt blos übrig, dass er es in diese Weltwirklichkeit einführe, und Aller Augen wird es offenbar werden.

SACHREGISTER.



7.



KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,
K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XIII:
DAS DODEKAPROPHETON.



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1904.

DAS DODEKAPROPHETON

ERKLÄRT

VON

D. KARL MARTI
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.





TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1904.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Joel.

Einleitung.

Erklärung.

Amos.

Einleitung.

Seite

Erklärung.

Seite

Obadja.

Einleitung.

Erklärung.

Jona.

Einleitung.

Erklärung.

Micha.

Einleitung.

Erklärung.

Nahum.

Einleitung.

Erklärung.

Habakkuk.

Einleitung.

Seite

Erklärung.

Zephanja.

Einleitung.

Erklärung.

Haggai.

Einleitung.

Erklärung.

Sacharja.

Einleitung.

Erklärung.

Maleachi.

Einleitung.

Erklärung.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act	= Acta, Apostelgeschichte.	Jak	= Jakobusbrief.	Na	= Nahum.
Am	= Amos.	Jdc	= Judices.	Neh	= Nehemia.
Apk	= Apokalypse.	Jdt	= Judith.	Num	= Numeri.
Bar	= Baruch.	Jer	= Jeremia.	Ob	= Obadja.
Chr	= Chronik.	Jes	= Jesaja.	Phl	= Philipperbrief.
Cnt	= Canticum.	Jo	= Joel.	Phm	= Philemonbrief.
Dan	= Daniel.	Joh	= Johannes.	Prv	= Proverbia.
Dtn	= Deuteronomium.	Jon	= Jona.	Ps	= Psalmen.
Eph	= Epheserbrief.	Jos	= Josua.	Pt	= Petrusbriefe.
Esr	= Esra.	JSir	= Jesus Sirach.	Reg	= Reges.
Est	= Esther.	Jud	= Judasbrief.	Rm	= Römerbrief.
Ex	= Exodus.	Koh	= Kohelet.	Rt	= Ruth.
Gal	= Galaterbrief.	Kol	= Kolosserbrief.	Sach	= Sacharja.
Gen	= Genesis.	Kor	= Korintherbriefe.	Sam	= Samuel.
Hab	= Habakuk.	Lev	= Leviticus.	Sap	= Sapientia Salomonis.
Hag	= Haggai.	Lk	= Lukas.	Th	= Thessalonicherbriefe.
Hbr	= Hebräerbrief.	Mak	= Makkabäer.	Thr	= Threni.
Hes	= Hesekiel.	Mal	= Maleachi.	Tim	= Timotheusbriefe.
Hi	= Hiob.	Mch	= Micha.	Tit	= Titusbrief.
Hos	= Hosea.	Mk	= Markus.	Tob	= Tobias.
		Mt	= Matthäus.	Zph	= Zephanja.

BL	= Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA	= Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh	= Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh	= Jahrbücher f. protest. Theologie.
KBW	= Guthe's Kurzes Bibelwörterbuch.
MNDPV	= Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE	= Herzog's Real-Encyklop.
SBOT	= Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK	= Theol. Studien u. Kritiken.
StW	= Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ	= Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ	= Theol. Litteraturzeitung.
ThT	= Theol. Tijdschrift.
ZSchw	= Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh	= Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh	= Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK	= Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh	= Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK	= Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL	= Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh	= Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW	= Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG	= Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV	= Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

Allgemeine Einleitung.

I. Stellung des Zwölfprophetenbuchs im Kanon und Reihenfolge der einzelnen Prophetenschriften innerhalb der Sammlung. Dass die Sammlung der Prophetenschriften, welche im Zwölfprophetenbuch vereinigt sind, schon in relativ alter Zeit als eine zusammengehörige Einheit betrachtet wurde, lässt sich aus verschiedenen Anzeichen erschliessen. Neben anderem, das unter II Erwähnung finden soll, spricht dafür das stete Zusammenbleiben der „Zwölfe“, trotzdem weder ihre Stellung im Kanon des AT's noch ihre Reihenfolge im Innern der Sammlung selbst eine feste war. Jetzt steht das Buch im hebr. AT unter den sog. prophetae posteriores hinter Hesekiel, aber der Talmud (Barajtha Baba Bathra fol. 14[b]) weiss von einer Anordnung, die das Dodekapropheton wohl an vierter Stelle liess, aber ihm Jesaja unmittelbar voraufschickte, und in der griechischen Übersetzung der LXX findet es sich an der Spitze der Prophetenschriften vor Jesaja, Jeremia und Hesekiel. Welche Gründe diese Verschiebungen herbeiführten, ist nicht bekannt; höchstens lässt sich vermuten, dass ein chronologisches Interesse bei der Voranstellung des Zwölfprophetenbuches in der alexandrinischen Sammlung mitwirkte, weil man sich sagen mochte, Hosea und Amos reichen ihrer Zeit nach über Jesaja zurück. Auch das Schwanken der Reihenfolge im Innern des Dodekaprophetons hat die „Zwölfe“ nicht auseinander gerissen und verzettelt. In LXX sind nämlich die sechs ersten folgendermassen geordnet: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, während die sechs letzten keine Abweichung von dem hebr. AT aufweisen. Das Prinzip der Anordnung wird bei beiden das historische gewesen sein, obschon noch andre Momente mitgewirkt haben müssen. Historische Gründe sind es doch wohl gewesen, dass Hosea, Amos und Micha, die Propheten des 8. Jahrhunderts, in der ersten Hälfte, Haggai, Sacharja und Maleachi, die nachexilischen Propheten, am Ende und die auch chronologisch zwischen diese beiden Gruppen gehörigen Nahum, Habakkuk und Zephanja in der Mitte der Reihe erscheinen. Hat die Anordnung nur bei den drei letzten genau die wirkliche historische Reihenfolge getroffen, so mag die Ursache für die Reihe: Nahum, Habakkuk, Zephanja statt: Zephanja, Nahum, Habakkuk in ungenauer Kenntnis oder eigenartiger Auffassung liegen. Dagegen haben für die Disposition der sechs ersten im hebr. AT neben dem historischen Prinzip offenbar die Rücksicht auf den Umfang und das Bestreben, israelitische und jüdische Propheten abwechseln

zu lassen, mit gewirkt, so dass der umfangreichere Hosea, und nicht der ältere Amos, an die Spitze gestellt wurde und die Judäer Joel, Obadja, Micha jeweilen neben die Israeliten Hosea, Amos (der, obwohl Judäer, wenigstens ausschliesslich in Israel wirkte), Jona traten. Ob Hos 1 2^a als Ursache zur Voranstellung Hoseas mitgewirkt hat oder am Ende erst eine Folge derselben ist, muss unentschieden bleiben, da die Angabe auch eine näher liegende Beziehung haben kann (s. zu Hos 1 2^a). In der Griechischen Sammlung der LXX sind diese sechs der ältesten Periode zugerechneten Propheten mit Konsequenz nach dem Umfang geordnet worden, nur dass man die erzählende Schrift Jona an das Ende setzte. Vgl. CORNILL, Einleitung § 39.

II. Alte Nachrichten über das Vorhandensein der Sammlung und die Ergebnisse der Exegese über ihren Abschluss. Der erste, der für das Vorhandensein des Zwölfprophetenbuches Zeugnis ablegt, ist Jesus Sirach, der 49 10, nachdem er in seinem „Preis der Väter der Vorzeit“ Jesaja, Jeremia, Hesekiel, (Hiob) genannt hat, auch die *zwölf Propheten*, שְׁנֵים עָשָׂר הַנְּבִיאִים, erwähnt. Die Echtheit der Stelle ist mit Unrecht von BÖHME (ZATW 1887, 280) bezweifelt worden, s. NÖLDEKE (ZATW 1888, 156) und den seither aufgefundenen hebr. Grundtext. Also existierte zu Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, um 200 v. Chr., eine Sammlung prophetischer Schriften, die man „die zwölf Propheten“ nannte. Dieser Titel ist lange der übliche geblieben: aramäisch sagte man תְּרֵי עֲשַׂר, das später zu תְּרֵיסַר zusammengezogen wurde; griechisch οἱ δώδεκα προφῆται oder τὸ δωδεκαπρόφητον. Erst die Lateiner reden von den Prophetae minores, „Kleinen Propheten“, quia sermones eorum sunt breves in eorum comparatione, qui majores ideo vocantur, quia prolixa volumina condiderunt (AUGUSTINUS De civ. Dei 18 29). Auf eine noch frühere Zeit würde der von Jesus Sirach bereits gekannte Anhang des Buches Mal 3 22–24 führen (vgl. JSir 48 10), wenn diese Verse nicht nur als Auslegung zu Mal 3 1, sondern zugleich als Schluss des Zwölfprophetenbuchs gedacht sind. Letzteres ist nicht unmöglich; denn die Verweisung auf das mosaische Gesetz und die Ankündigung des wiederkommenden Elias als des einzigen Propheten, der noch dem jüngsten Tag vorausgehen werde, scheinen vorauszusetzen, dass die Reihe der geschichtlichen Propheten ihr Ende erreicht habe und Maleachi ihr letzter gewesen sei. Wie lang oder kurz vor 200 v. Chr. aber dieser Zusatz entstanden ist, lässt sich nicht feststellen. Übrigens hängt auch nicht viel daran, ob wir noch ein paar Jahrzehnte weiter ins dritte Jahrhundert zurück das Vorhandensein einer Sammlung der zwölf Propheten nachweisen können oder nicht. Es genügt zu konstatieren, dass um 200 v. Chr. ein Zwölfprophetenbuch existierte. Dass dieses Buch auch später als eines gefasst wurde, ersieht man aus den dem 1. christl. Jahrh. entstammenden Angaben der Gesammtsumme der kanonischen Bücher auf 24 in Apk Esr 14 44, resp. auf 22 bei JOSEPHUS contra Ap. 1 8, welche Zahlen die Einzelzählung der Zwölfe durchaus ausschliessen.

Mit diesem Zeugnis Jesus Sirachs ist aber keineswegs bewiesen, dass das Zwölfprophetenbuch bereits um 200 v. Chr. in der gegenwärtigen Gestalt und im gegenwärtigen Umfang vorlag. Der Text der einzelnen Bücher und die Grenzen ihres Umfangs waren noch lange nicht festbestimmt. Man muss überhaupt den Gedanken fernhalten, als ob damals schon irgend welche Autorität den Wortlaut für heilig erklärt und über die genaue unveränderte Überlieferung gewacht hätte. Im Gegenteil war man damals vielmehr bemüht, die Prophetien der vergangenen Jahrhunderte so heraus-

zugeben, dass sie der Gegenwart dienten, und vor Bereicherung durch neues Material schreckte man keineswegs zurück. Was um 200 v. Chr. feststand, war die Zwölfzahl der vereinigten Prophetenschriften, die den Grundstock der Sammlung bildeten. Aber ausser diesem Grundstock, der zu einer relativen Festigkeit gelangt war, war alles andre noch mehr oder weniger im Fluss und an die Ränder seiner zwölf Abteilungen konnten sich immer noch kleinere und grössere neue Elemente ansetzen. Den direkten Beweis, dass sich diese Möglichkeit verwirklichte, liefert der Befund der Exegese. Macht diese für viele Teile des Textes es höchstwahrscheinlich, dass sie erst aus dem zweiten Jahrh. v. Chr., also einer späteren Periode als Jesus Sirach, herstammen, so zeigt sie mit Sicherheit einzelne Stücke auf, die nur als Erzeugnisse des 2. Jahrh. verstanden werden können. Es sei hier nur einerseits auf Sach 9—14 verwiesen, eine Prophetenschrift, deren Entstehung nach allen Anzeichen in das Jahr 160 v. Chr. fallen muss (s. Exegese und Sach Einl. III), und andrerseits sei an Mch 5 4f. erinnert, an Verse, die mit ihrer Zählung von acht Makkabäern bereits Johannes Hyrkanus (135—104 v. Chr.) kennen, also um 135 v. Chr. entstanden sein müssen (vgl. zu Mch 5 4f.). Dass die Anonymität die Einreihung der Prophetenschrift Sach 9–14 in das Zwölfprophetenbuch erleichterte, sei ausdrücklich hervorgehoben, und dass man sie gerade Sach 1—8 beigesellte, mag darin den Grund haben, dass beide von einzelnen Führern und Leitern des Volkes handeln, Sach 1—8 von Josua und Serubbabel, Sach 9—14 von den bösen und dem guten Hirten, also Sach 9—14 als ein passendes Seitenstück, ja als eine gute Fortsetzung zu Sach 1—8 erscheinen konnte. Wie im Buche Jesaja haben somit nach den Ergebnissen der Exegese auch im Dodekapropheton Stücke noch Aufnahme gefunden, deren sicheres Datum bis nahe zum Ende des zweiten Jahrhunderts hinabführt. Als frühestes Datum für das Vorhandensein unseres jetzigen Zwölfprophetenbuchs kann darum die Wende des 2. und des 1. Jahrh. v. Chr. angenommen werden. Aber es ist dieser Zeitpunkt nur als rundes Datum zu fassen, so dass auch noch später kleinere Änderungen und Einfügungen nicht ausgeschlossen sind (s. z. B. zu Sach 12 7f.).

III. Bedeutung des Zwölfprophetenbuchs für die Geschichte der israelitischen Religion. Wie das Buch Jesaja ist das Zwölfprophetenbuch eine Bibliothek prophetischer Schriften, die durch die verschiedenartigen Beigaben und Einschiebungen, welche zur Betonung und Hervorhebung der besondren Theologumena der späteren Zeit, namentlich des zweiten Jahrhunderts, und zum richtigen Verständnis der alten Bestandteile dienen, zu einem umfassenden prophetischen Religionsbuch geworden ist. Die Bedeutung dieser Sammlung ergiebt sich schon daraus, dass uns hier wertvolle prophetische Dokumente aus sieben Jahrhunderten aufbewahrt sind, die, weil sie meist sicher datierbar sind, unsere Kenntnis von der Geschichte des israelitischen Prophetentums aufs mächtigste fördern und vertiefen, die uns mit den verschiedenartigen Charakteren und grossen Persönlichkeiten unter den israelitischen Propheten vertraut machen und uns einen Einblick in die bei Männern gleichen Standes mögliche Mannigfaltigkeit gewähren. Vor allem verdanken wir dieser Sammlung die Kunde von den beiden ältesten Propheten: Amos (c. 750) und Hosea (c. 740), sowie dann wieder von den zwei letzten (um nur die sicher datierbaren zu erwähnen), Maleachi (c. 460) und Deuterosacharja (c. 160), die beide in ihrer Eigenart hoch bedeutsam sind. Aber keinen von allen möchte man missen, jeder wäre ein schmerz-

licher Verlust für die Geschichte des Prophetentums, ja für die Religion selbst. Jedes Jahrhundert vom 8. bis zum 2. wird durch einen oder mehrere Vertreter belebt: das 8. ausser durch die bereits genannten Amos und Hosea durch Micha, den jüngern Zeitgenossen Jesajas (c. 705), das 7. durch Zephanja (627/6), Nahum (c. 610) und Habakkuk (605), das 6. durch die beiden Zeitgenossen Haggai und Sacharja (c. 520), das 5. durch Obadja und Maleachi (1. Hälfte des 5. Jahrh.), das 4. durch Joel, das 3. durch Jona und das 2. durch Deuterosacharja (c. 160). Dabei ist zu beachten, dass für die letzten Jahrhunderte die mannigfachen sekundären Beigaben besonders in Betracht fallen und eine reiche Illustration für sie bilden. Das Zwölfprophetenbuch übertrifft an Mannigfaltigkeit alle andern Prophetenschriften des AT's und darf ihnen auch in Bezug auf Tiefe und Gehalt unbedingt gleichgesetzt werden.

IV. Allgemeine Litteratur. Commentare: F. Hitzig Die zwölf kleinen Propheten 1838, 4. Auflage von H. Steiner 1881; H. Ewald Die Propheten des Alten Bundes [2] I 1867, II und III 1868; C. F. Keil Bibl. Comm. über die zwölf kleinen Propheten 1866, [3] 1888; C. von Orelli Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten 1888, [2] 1896; Eduard Reuss Das Alte Testament, II. Band: Die Propheten 1892; J. Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten, fünftes Heft: Die kleinen Propheten 1892, [3] 1898; W. Nowack Die kleinen Propheten 1897, [2] 1904 (diese neue Auflage konnte erst von Hab an berücksichtigt werden); G. A. Smith The Book of the Twelve Prophets I. Band [7] 1900, II. Band [4] 1900. Übersetzungen und Monographien zu Text, Auslegung und Theologie: Friedrich Rückert Hebräische Propheten 1831; Ferd. Hitzig Die prophetischen Bücher des AT's 1854; K. A. Vollers Das Dodekapropheton der Alexandriner 1880 und ZATW 1883, 219—272, 1884, 1—20; J. Z. Schuurmans-Stekhoven De Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton 1887; P. Volz Die vorexilische Jahweprophetie 1897; H. Oort Textus hebraici emendationes 1900, 136—150; Karl J. Grimm Euphemistic Liturgical Appendixes in The Old Testament, Baltimore, 1901; Ed. Sievers Studien zur hebr. Metrik, II: Textproben 1901; T. K. Cheyne Critica Biblica, Part II (1903), 119—198.

HOSEA.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Hosea.

Das Buch Hosea, das auch in der LXX an der Spitze des Zwölfprophetenbuches steht (s. die allgemeine Einleitung zu dem Zwölfprophetenbuch), enthält in Cap. 1 und 3 erzählende Stücke, während die übrigen Capitel aus Reden bestehen. Man unterscheidet daher gewöhnlich im Buche Hosea die beiden Teile: Cap. 1—3 und Cap. 4—14, und hält dafür, dass sie auch aus verschiedenen Perioden der prophetischen Thätigkeit Hoseas herstammen.

Diese Zweiteilung empfiehlt sich aber nicht. Erstens lässt sich nämlich die Annahme nicht halten, dass Cap. 1—3 in einer früheren Periode als Cap. 4—14 aufgezeichnet seien (vgl. Vorbemerkung zu 1 2—2 3). Zweitens gehört das eigentümliche Cap. 3 nicht zum ursprünglichen Bestande des Buches und ist daher nicht dazu geeignet, einen Einschnitt in demselben zu markieren (vgl. Vorbemerkung zu Cap. 3). Drittens endlich kann Cap. 2 seiner Form und seinem Inhalt nach nicht von den Capp. 4—14 getrennt werden, mit denen es viel mehr gemein hat, als mit Cap. 1 und 3. Es ist daher von einer Zerteilung des Buches abzusehen und das Buch als ein Ganzes zu betrachten: Cap. 1 giebt einen erzählenden Vorbericht über die häuslichen Erlebnisse des Propheten und die folgenden Capitel eine Übersicht und Zusammenstellung der Reden Hoseas. Ein Ganzes nennen wir das Buch, aber nicht in dem Sinne, als ob ein genauer und bestimmter Gedankenfortschritt die Reihenfolge der einzelnen Stücke veranlasst hätte, wenn schon der ersten Rede, 2 4–15[a], eine grundlegende Bedeutung zukommt und der letzte Abschnitt, 13 1—14 1, einen guten zusammenfassenden Abschluss bildet.

Ist somit die übliche Zweiteilung abzulehnen, so sind dagegen deutlich von der als Ganzes sich darstellenden Grundschicht eine Anzahl Abschnitte abzulösen, die nur als spätere Zusätze des Buches verstanden werden können. Auch die Sammlung der Reden Hoseas ist nämlich nicht intakt und unvermehrt geblieben, sondern es sind an dieselbe da und dort fremde Elemente geringeren und grösseren Umfangs angefügt worden, und viel wichtiger als die Zerteilung des Buches ist die genaue Ausscheidung

der ursprünglichen und der sekundären Elemente. Zur vorläufigen Orientierung seien hier bloss die grösseren sekundären Elemente aufgeführt: 2 1–3 15b–25 3 1–5 5 15—6 3 11 10f. 14 2–10, und zugleich sei erwähnt, dass diese nicht alle von derselben Hand herrühren. Über den Charakter und die Klassifizierung dieser Zusätze s. Einleitung III, und für das Einzelne und die Ausscheidung auch der kleinsten fremden Bestandteile vgl. die Erklärung.

II. Das ursprüngliche Hoseabuch.

1) **Das Leben Hoseas.** Über den Propheten Hosea sind wir lediglich durch das Buch Hosea unterrichtet, da in keinem andern Buche des AT von ihm die Rede ist. Den Namen *Hōšēaʿ* (הוֹשֵׁעַ, LXX: Ὡσηέ) hat er mit mehreren anderen alttestamentlichen Männern gemein, unter denen die bekanntesten sind: Hosea bin Nun, der Diener und Nachfolger Moses, = Josua, vgl. Num 13 16 (in LXX hier Αὐσή) Dtn 32 44, und Hosea ben Ela, der letzte König des nördlichen Reiches vgl. II Reg 15 30. Von ihnen ist er dadurch unterschieden, dass er nach seinem Vater בְּאֵרִי (vgl. diesen Namen auch Gen 26 34) als בֶּן־בְּאֵרִי, *Sohn Bĕʾēri's*, näher bestimmt wird. Hosea war Bürger des Nordreichs, das geht mit vollständiger Sicherheit aus dem Inhalt seines Buches hervor. Er ist aufs beste unterrichtet über die politischen Zustände und Verhältnisse dieses Reiches, er kennt das Thun und Lassen der Grossen und die Intriguen der Parteien, die sich befehden und im Bündnisse mit Ägypten oder mit Assur sich einen kräftigen Rückhalt zu verschaffen suchen. Auch greift er in seinen Schilderungen niemals über die Grenzen des Nordreichs hinaus; so manche Örtlichkeiten in seinen Worten genannt werden, niemals erscheint eine solche, die in Juda gelegen ist. Endlich heisst bei ihm Nordisrael einfach *das Land* (vgl. 1 2) und der König von Nordisrael *unser König* (vgl. 7 5). Gegen diese Gründe könnten die Stellen, in denen Juda erwähnt wird, nicht aufkommen, selbst wenn sie dem ursprünglichen Hoseabuche angehörten. Dass dies aber nicht der Fall ist, ergiebt sich aus der sonderbaren Art aller dieser Anspielungen auf Juda, s. die Einleitung III, 2 und die Erklärung zu den dort aufgezählten Stellen; darum ist auch die Annahme von UMBREIT und EWALD ohne Grund, dass Hosea sein Buch in Juda niedergeschrieben habe, wohin er sich infolge der Feindschaft seiner Mitbürger habe flüchten müssen. Über die Stellung, die Hosea im bürgerlichen Leben eingenommen hat, lässt sich nichts Sicheres sagen. Doch ist es wahrscheinlich, wie DUHM (Theolog. der Propheten 130f.) vermutet, dass Hosea den vornehmeren Ständen angehört habe; dafür spricht seine Vertrautheit mit den Intriguen der Machthaber und dem Treiben der Priester, sowie seine Kenntnis der alten Geschichte. Dass er dagegen speziell dem Priesterstande angehört habe, wie DUHM weiter annehmen möchte, lässt sich nicht sicher erschliessen; aber es ist zuzugeben, dass sich gerade die Polemik gegen die Priester und deren unwürdige und gottvergessene Art bei dieser Annahme aufs beste erklärte. Jedenfalls spricht es nicht gegen seine Zugehörigkeit zum Priesterstande, dass er, wie man an seinen originell und fein angewandten Bildern sieht, das Leben der Natur wohl kannte und einen Einblick in die alltäglichen Verhältnisse und Arbeiten des Landmanns und der Kleinbürger besass.

Über seine privaten Erlebnisse wissen wir nur, dass er mit Gomer bat Diblaim verheiratet war, einer Frau, die sich in der Ehe als treulose Gattin erwies, und dass

er den drei Kindern, die von ihr geboren wurden, symbolische Namen gab: der erste Sohn hiess *Jizreʿel*, die Tochter *Lo-Ruchama* und der zweite Sohn *Lo-ʿAmmi* (vgl. Cap. 1). Gewöhnlich erzählt man nun weiter, die ungetreue Gattin habe schliesslich Hosea verlassen oder sei von ihm verstossen und im Besitz eines fremden Mannes in grosses Elend versunken, aber in seiner erbarmenden Liebe habe Hosea sie wieder losgekauft, in sein Haus zurückgebracht und dort durch strenge Absonderung von jedem Verkehr zu bessern gesucht. Jedoch diese ganze Geschichte mit Ausnahme der Heirat von Gomer bat Diblaim und der Geburt der drei Kinder beruht auf unrichtiger Auffassung von Cap. 3. Einmal ist zu bemerken, dass von einem Verlassen des Gatten durch Gomer so wenig erzählt ist wie von ihrem Versinken in eine elende Lage bei einem anderen Manne; über eine vermeintliche Spur einer solchen Nachricht s. zu 2 3. Dann ist weiter zu sagen, dass Cap. 3 nicht von Gomer bat Diblaim redet, sondern von einer zweiten Frau, die Hosea geheiratet haben soll, dass aber Cap. 3 nur eine Allegorie und daher nicht als Geschichte zu nehmen ist und dass endlich Cap. 3 gar nicht zum ursprünglichen Hoseabuch gehört (vgl. Vorbemerkung zu Cap. 3).

2) Die Zeit Hoseas. Trotzdem die Überschrift des Buches zur Bestimmung der Zeit Hoseas ungeeignet ist (s. zu 1 1), lässt sich genau feststellen, wann Hosea gelebt und als Prophet gewirkt hat.

Aus der Angabe 1 4, dass Hosea seinen erstgebornen Sohn Jezreel genannt hat, um damit zu sagen, das Haus Jehus werde für die Blutschuld von Jezreel, d. h. die Ausrottung des Hauses Omris, zu büssen haben, geht mit aller Sicherheit hervor, dass zur Zeit der Geburt Jezreels die Dynastie Jehus noch am Ruder war. Also ist Hosea Vater geworden und Prophet gewesen schon vor dem Jahre 743, in welchem der letzte König aus der Dynastie Jehus, Sacharja, der Sohn Jerobeams II., entthront wurde. Es kann sich nur fragen, wie weit wir über dieses Datum zurückgehen müssen. Sacharja hat nur sechs Monate regiert, sein Vater Jerobeam II. dagegen von 782—743. Nach dem Inhalt der Worte Hoseas sind wir gezwungen, möglichst nahe bei dem Datum des Sturzes der Dynastie Jehus zu bleiben und also die Geburt Jezreels möglichst nahe an das Ende der Regierung Jerobeams II. zu rücken. Denn im ganzen Buche Hosea findet sich kein Abschnitt, dessen Entstehung noch in die Regierungszeit Jerobeams II. verlegt werden müsste; auch Cap. 1 und 2 4–15ᵃ stammen nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit Sicherheit aus der Zeit vor 743, da das hiefür vorgebrachte Argument der Zweiteilung des Buches Hosea mit dieser dahinfällt (s. oben unter I) und da Cap. 1 die dem Propheten erst später aufgegangene Bedeutung seiner Ehe mit Gomer wiedergiebt, also wohl die Geburt Jezreels, aber nicht die Aufzeichnung von Cap. 1 vor 743 angesetzt werden muss (vgl. Vorbemerkung zu 1 2—2 3).

Von den Abschnitten Cap. 4—14 wird gewöhnlich angenommen, dass sie alle in die Zeit nach 743 weisen; und es ist auch sicher, dass sich in Cap. 4—14 die Zustände und Verhältnisse wiederspiegeln, welche dem Sturze der Dynastie Jehus in Israel folgten. Nach II Reg 15 hat Sallum ben Jabes sich gegen Sacharja verschworen und ihn ermordet. Sallum selber wurde aber nach bloss einmonatlicher Regierung von Menahem ben Gadi ermordet. Menahem vermochte sich bis zu seinem Tode auf dem Throne zu behaupten (743—737) und vererbte auch auf seinen Sohn

Pekachja die Herrschaft, aber er war gezwungen, sich die Hilfe des Assyrerkönigs Tiglat-Pileser III. (745—727) durch eine Gabe von Tausend Talenten Silber zu erkaufen, um gegen die offenbar mächtige Partei, die sich wohl an Ägypten anlehnen mochte, sich halten zu können. Diese Tributzahlung erfolgte nach den keilinschriftlichen Berichten im Jahre 738. Menahems Sohn Pekachja wurde dagegen nach kaum zweijähriger Regierung (735) gestürzt und sein Mörder Pekach ben Remalja, offenbar das Haupt der antiassyrischen Partei, trat an seine Stelle als König. Pekach ist wohlbekannt durch sein gegen Assyrien gerichtetes Bündnis mit Reṣin von Damaskus und den erfolglosen syrisch-ephraimitischen Krieg gegen Juda vom Jahre 734. Von diesen letzteren Ereignissen finden sich in Hosea keine Andeutungen; seine Thätigkeit hat sich demnach, soweit wir Kunde haben, nicht bis 735 erstreckt. Dagegen aber spiegeln sich in seinen Worten die zwischen 743 und 735 liegenden Ereignisse wieder. Hosea spricht wiederholt von den Verschwörungen und Revolutionen, durch die neue Könige und Fürsten zur Herrschaft gelangten, vgl. 7 3–7 8 4 10 3 13 10 11, von dem Bündnis mit Assur und Ägypten, vgl. nur 5 13 7 11 10 6 12 2; insbesondere ist auch von dem Tribut an den Grosskönig (Tiglat-Pileser) die Rede 5 13 10 5 6 und von der Ohnmacht des regierenden Königs, der wohl infolge der Abhängigkeit vom Ausland und der Befehdung von der Gegenpartei nichts zu thun im Stande ist 10 3. Nach diesen beiden letzten Anspielungen wirkte Hosea noch nach der Tributsendung vom Jahre 738; aber ob wir noch über den Tod Menahems (737) hinabgehen müssen, bleibt fraglich.

Somit ergeben sich uns mit Sicherheit für die prophetische Thätigkeit Hoseas die beiden Daten: 1) Hosea ist schon Prophet gewesen vor dem Sturze des Hauses Jehus im Jahre 743; das wird bewiesen durch die Benennung seines erstgebornen Sohnes mit dem bedeutsamen Namen Jezreel. 2) Hosea ist noch prophetisch thätig gewesen nach der Tributsendung Menahems an Tiglat-Pileser III. im Jahre 738, aber nicht mehr unter der Regierung Pekachs, der 735 sich auf den Thron schwang; das ergiebt sich aus dem Inhalt der Reden Hoseas. Damit stimmt es vortrefflich, dass Hosea Gilead und Galiläa, die Tiglat-Pileser erst infolge des syrisch-ephraimitischen Krieges erobert hat (II Reg 15 29), noch als integrierende Bestandteile des israelitischen Reiches kennt (6 8 12 12). Ist demnach Hosea von vor 743 bis vor 735 Prophet gewesen, so ist es immerhin möglich, dass nicht alle Prophetien, die das Hoseabuch umfasst, erst nach 743 entstanden sind. Hosea ist schon bei der Geburt Jezreels Prophet gewesen, daher können einzelne Stücke, die nicht direkt auf die Anarchie nach dem Tode Jerobeams II. hinweisen, aus dieser früheren Zeit datieren. Eine sichere Scheidung ist schwer zu treffen, trägt auch nichts ein, da sich Hoseas Thätigkeit nur auf so kurze Zeit erstreckt hat. Aber es ist doch auch nicht nötig, den Spielraum noch mehr einzuengen und anzunehmen, dass uns nur Worte aus der Zeit nach der Geburt der Kinder Hoseas aufbehalten seien.

3) Die prophetische Thätigkeit Hoseas. Wenn wir unter einem Propheten nur einen Mann zu verstehen hätten, der mit Thaten und Reden vor dem Volke auftritt, der in öffentlicher Versammlung mündlich den Hörern Gottes Auftrag ausrichtet, so dürften wir wohl Hosea keinen Propheten nennen. Von grossen Thaten Hoseas ist nicht die Rede und auch davon, dass er selber seine Worte seinen Zeitgenossen vortrug, wissen wir nichts. Gleichwohl ist er Prophet d. h. ein Sprecher

Jahwes unter Israel, dem er den Willen Gottes kundthut. Das ist er schon bei der Geburt Jezreels, der diesen Namen erhält, damit dadurch Gottes Gericht über das Haus Jehus angekündigt werde, und das ist er auch in seinen Worten von 2 4—14 1, selbst wenn sie niemals von Hosea zum Volke gesprochen, sondern nur zur Lektüre aufgeschrieben sind. Das letztere ist nämlich höchst wahrscheinlich; denn seine Worte bestehen (abgesehen von dem Bericht über die Erlebnisse des Propheten) samt und sonders aus Dichtungen, die nicht den Eindruck von Volksreden machen, aber vortrefflich geeignet erscheinen, zur Lektüre unter das Volk gebracht zu werden. Daher darf man wohl auch annehmen, dass Hosea selber seine Dichtungen zusammengestellt, mit der erzählenden Einleitung Cap. 1 zum Verständnis der Dichtungen und zur Orientierung der Leser versehen und das Ganze den Zeitgenossen vorgelegt habe. Eine chronologische Anordnung der einzelnen Dichtungen lässt sich nicht nachweisen; alle passen in ihrer ganzen Haltung am besten in die Jahre nach dem Sturze der Dynastie Jehus bis vor den syrisch-ephraimitischen Krieg, wenn auch nicht ausgeschlossen ist, dass einzelne schon vorher entstanden sind. Ebensowenig ist ein planvoller Gedankengang in der Anordnung der Dichtungen zu verfolgen, sodass man gezwungen ist, von einzelnen Dichtungen und nicht von einer einzigen Dichtung zu reden. Immerhin kann aber, wie schon (s. Einleitung I) bemerkt worden ist, nicht verkannt werden, dass mit Absicht nicht nur der erzählende Vorbericht Cap. 1, sondern auch die Dichtung 2 4–15ª, die auf alle folgenden ein starkes Schlaglicht wirft, vorangestellt und dass ferner die abschliessende Dichtung 13 1—14 1, die noch einmal das Einst und Jetzt in Israel vergleicht und auf das unabänderlich feststehende Ende hinweist, mit Überlegung an den Schluss gesetzt ist. Die einzelnen Dichtungen, die zwischen diesen Endpunkten stehen, haben eben nicht nur einen einzelnen Gedanken zur Darstellung gebracht, sondern sind lebendige und originelle Aussprachen, die in immer neuen, oft sehr kühnen, aber treffenden Bildern die ganze Lage beleuchten, bald mehr diese, bald mehr jene Seite erhellend. Es sind nicht mühsam gemachte Gedichte, sondern unmittelbar dem Propheten erwachsene Darstellungen der ihm klar aufgegangenen Wahrheit.

Der Grundton, der durch alle Dichtungen Hoseas hindurchklingt, ist Klage und Schmerz darüber, dass die Israeliten es an Liebe und Treue gegen Jahwe fehlen lassen und dass sie bei alledem nicht einsehen, wie sie sich an den Rand des Verderbens gebracht haben. Dass aber die Israeliten keine Liebe zu Jahwe haben und ihm die Treue nicht bewahren, beruht darauf, dass sie keine Gotteskenntnis besitzen. Gotteskenntnis ist nach Hosea nicht Kenntnis von geschriebenem Gesetz, sondern eine innere Empfindung des Wesens und Willens Gottes. Wer die sittlichen Forderungen ausser Acht lässt, übertritt nicht nur Gebote, die ihm mehr oder weniger als fremde gegenüberstehen, sondern verrät auch einen schweren Mangel an Pflichtgefühl, der deutlich zeigt, dass die rechte Stellung und das innige Verhältnis zu Gott nicht vorhanden sind. Dies ist der Grundgedanke Hoseas und man kann daher den Propheten, wie es schon geschehen ist, einen „Mystiker" und eine „Johannes-Erscheinung" nennen (VALETON, Amos und Hosea 202f.), immerhin darf nicht mehr in diesen Ausdrücken gefunden werden, als dass damit der Art eines Amos gegenüber, dem die absolute Macht des Guten aufgegangen ist und der das Sittliche in der Religion besonders betont, hervorgehoben werden soll, Hosea lege den Nachdruck

auf das Religiöse, auf die Quelle, aus der die Kraft zur Sittlichkeit, zum Thun des Willens Gottes strömt. Hosea will nichts anderes als Amos, aber in dem Zurückgehen auf die Wurzeln des religiös-sittlichen Verhaltens bedeutet seine Auffassung eine Vertiefung in der Erkenntnis des Wesens der wahren Religion. Wenn dagegen NOWACK (Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyr. Zeit S. 41) die Idee der die Macht der Sünde überwindenden Liebe im Mittelpunkt des Gottesbegriffs des Hosea stehend findet, so ist zu sagen, dass dies ein neutestamentlicher Gedanke ist, der sich nur mit Zwang in den Text des Buches Hosea hineininterpretieren lässt. Hosea selber verfährt nicht darnach und auch wenn man alle die späteren Zusätze für ursprünglich hält, so bleibt trotzdem nur der Gedanke, dass Gott nach strenge verhängter und lange vollzogener Strafe und dadurch bewirkter Besserung das Volk wieder zurückführe.

Wie tief Hosea das Wesen der Religion versteht, beweist er dadurch, dass er zur Veranschaulichung der Verbindung, die zwischen Jahwe und Israel bestehen sollte, die Gemeinschaft der Ehe verwendet und durch diese Vergleichung ein Mittel gewinnt, um dem Volke die ganze Schwere seiner Sünde vorzuhalten. Hosea sieht aber in der Ehe nicht nur ein Rechtsverhältnis, nach welchem die Gattin bloss als ein Eigentum des Gatten in Betracht käme, sondern eine innige sittliche Liebesgemeinschaft. Ehebruch ist deshalb nicht nur Nichtbeachtung und Übertretung eines Eigentumsrechtes, sondern Verletzung der sittlichen Pflicht der Liebe und Hingebung, und deshalb fällt der Abfall des Volkes von Jahwe viel schwerer ins Gewicht und ist auch in ganz anderen Thaten schon begangen, als das Volk denkt. Durch die Erkenntnis dieser Analogie, die zwischen seinem traurigen häuslichen Erlebnisse und dem Verhalten Israels gegen Jahwe besteht, hat Hosea die alte semitische Anschauung, dass das Verhältnis von Gottheit und Land nur ein naturhaftes sei, völlig überwunden und durch die viel tiefere Auffassung abgelöst, dass ein ethisch-religiöses Verhältnis Israel mit seinem Gotte Jahwe verknüpfe. Vgl. dazu auch Vorbemerkung zu 1 2—2 3.

Das Bewusstsein, zu Liebe und Treue gegen Jahwe verpflichtet zu sein, fehlt dem Volke; besässe es diese Erkenntnis, so würde es Gottes Willen erfüllen, den es ohne geschriebene Gesetze verstände. Die gänzliche Entfremdung des Volkes von Jahwe zeigt sich in seinem Kultus, der seiner Art und seinem Ursprung nach nicht Jahwe, sondern Baal entspricht, nicht israelitisch, sondern kanaanitisch ist. Der Ursprung der Entfremdung datiert daher von dem Übergang Israels in das Kulturland Kanaan. Das ist im Munde Hoseas nicht ein historisches Urteil, das er auf Grund geschichtlicher Studien fällt, sondern eine These, die aus der Beobachtung der thatsächlichen Verhältnisse und der Erfahrung des tagtäglichen Lebens stammt. Sein prophetischer Blick hat auch historisch richtig gesehen: der Opferdienst hat die von Jahwe geforderte Verehrung durch Rechtthun und Liebeüben verdrängt, der Kultus ist kein Zeichen der Liebe und Treue zu Jahwe, er ist vielmehr kanaanitischen Ursprungs und Baaldienst. Im Einzelnen darf natürlich die Geschichtsbetrachtung Hoseas nicht gepresst werden; wo er an besondere Züge aus der Geschichte der Vergangenheit erinnert, haben ihm schwerlich schriftliche Aufzeichnungen vorgelegen, sondern er hat seinen Stoff aus der mündlichen Erzählung des Volkes bekommen. Wenn dabei manches an die Form, welche uns im Elohisten entgegentritt, gemahnt,

so ist doch nicht zu vergessen, dass auch eigentümliche Züge nicht fehlen, s. zu 11 8 12 4.

Der Kultus mit allem, was damit zusammenhängt, mit den Greueln, die dabei geübt werden, mit der Verblendung über die wahren Forderungen Gottes und mit dem Wahn, in den er die Israeliten in Bezug auf ihre Stellung zu Jahwe einwiegt, ist die Hauptsünde Israels. Nur mit Unrecht nimmt man an, dass Hosea auch im Königtum eine Quelle des Verderbens sehe und dass er der Vater der deuteronomistischen Verwerfung des Königtums sei. Denn Hosea hat nur das Treiben der Könige und Beamten, die Revolutionen und Usurpationen, verurteilt, aber nicht die Institution des Königtums selber. Mit den „Tagen Gibeas“ 9 9 10 9 meint er nicht die Entstehung des Königtums unter Saul, s. Vorbem. zu 10 9–15, und auch sonst führt er nicht, wie die spätere deuteronomistische Anschauung, das Königtum auf einen Abfall von Jahwe zurück, vgl. die Erklärung zu 8 4 10 und bes. zu 13 10 f.

Hosea selber hat das Bild von der Ehe nur verwendet, um dem Volke die Schwere der Sünde, die es durch seinen kanaanitischen Kultus verübt, vorzuhalten und um ihm die Folgen eines solchen „ehebrecherischen“ Treibens klar vor Augen zu stellen (vgl. 2 4–15). Übrigens wussten die Israeliten wohl, welche Strafe auf eheliche Untreue des Weibes gesetzt war, s. Gen 38 24 Dtn 22 22 Lev 20 10 und vgl. zu Hos 2 5. Dies im Bilde weiter auszuführen und etwa die eigene Stimmung gegen die ungetreue Gomer in genaue Parallele zu dem Verhalten Jahwes gegen sein ungetreues Volk zu setzen, hat der Prophet unterlassen; zu einer solchen ausdrücklichen Vergleichung steht ihm Gott viel zu hoch und seine Art ist nicht an der Art der Menschen zu messen (11 9). Dass aber auf die fortgesetzte Untreue gegen Gott nur Untergang folgen kann, ist für den Propheten keine Frage; darum kündet er in immer neuen Wendungen dieses Ende des Volkes an. Dass Jahwe sich einst Israels wieder erbarmen und einen neuen Bund mit ihm schliessen werde, hat Hosea nicht in Aussicht gestellt. Steht im ursprünglichen Hoseabuche nichts davon, dass Hosea gegen seine ungetreue Gattin Gomer noch Liebe empfunden und ihr durch Wiederannahme bewiesen habe (s. II 1), so auch nichts davon, dass Jahwe ebenso mit Israel verfahren werde. Damit hätte der Prophet sein Urteil über die Sünde des Volkes geradezu zurückgenommen. Aber so sind die Propheten des 8. Jahrhunderts nicht gewesen, dass sie mit einem Worte dem Volke den Untergang drohten und mit dem folgenden ihm doch eine herrliche Zukunft verhiessen. Auch die Unterscheidung von zwei Perioden in Hoseas Thätigkeit, eine frühere, in der nur von Gericht, und eine spätere, in der er von einer künftigen Zurückführung aus der Verbannung gesprochen habe (so Meinhold), ist unbegründet; denn sie beruht auf der unrichtigen Fassung von Cap. 3, dass darin von der neuerwachten und auch thatsächlich erwiesenen Liebe Hoseas zu der treulosen Gomer erzählt sei, s. zu Cap. 3. Für Hosea war das Heil nicht an das Volk Israel gebunden, sondern an Jahwe; das Volk mag untergehen (ja es muss untergehen, weil es so untreu ist), wenn nur Jahwe bleibt, dem kann man getrost die Wege der Zukunft überlassen. Gerade bei Hosea, der so tief in das Wesen Gottes eingedrungen und dem die Sünde des Volkes in ihrer ganzen Schwere klar geworden ist, darf es doch nicht als ein Mangel, sondern als ein Zeichen der Grösse beurteilt werden, dass ihm an Jahwes Bleiben genügte. Überdies reisst man Hosea aus seiner Umgebung und den wirklichen Verhältnissen, unter denen er

lebte, heraus, wenn man ihn nicht nur seinen Zeitgenossen das Gericht verkünden, sondern ihnen auch noch von Gottes fernen Zielen berichten lässt. Und schliesslich hat doch der Prophet mit seinem klaren Worte Recht behalten: Israel hat die Strafe getroffen, nicht von ihm ist das Heil gekommen, sondern von Jahwe; Gott hat unter andern Völkern die hohe sittliche Religion aufgerichtet, deren Vorläufer die Propheten waren.

III. Die sekundären Elemente des Hoseabuches.

1) **Vorbemerkung.** Die spätere Zeit hat in den Propheten nicht nur die Sprecher Jahwes an ihre Zeitgenossen gesehen, sondern dafür gehalten, dass ihr Blick auch über die Grenzen ihres Landes und über die Spanne der kurzen Gegenwart weit hinausreiche. Nicht nur Israel allein sollte Hosea ins Auge fassen, er musste auch Juda in den Kreis seiner Betrachtung ziehen; nicht nur von der Sünde und dem Unglück der Gegenwart sollte er wissen, er musste auch die herrliche Begnadigung und das Heil der fernen Endzeit kennen. Man wollte später nicht nur aus der Geschichte der vergangenen Tage Lehren ziehen, sondern aus den Worten der Propheten Belehrung über die Zukunft empfangen. So konnte es nicht anders sein, als dass dem düsteren Bilde von der Strafe Israels die lichte Kehrseite der neuen erwarteten Glückszeit gegenübergestellt wurde; erst so waren die Prophetenschriften vollständig und konnten in der Synagoge als die Träger des spätjüdischen Glaubens vorgelesen werden. Vgl. über diese Vermehrung und Bereicherung der prophetischen Litteratur meinen Komm. zu Jesaja Einleit. III 1.

2) **Die von Juda handelnden Stellen.** Hosea ist ein Angehöriger des Nordreiches und seine Worte beziehen sich auf die Verhältnisse und Ereignisse in Ephraim. Nun aber wird an einer Anzahl von Stellen auch Juda genannt und zwar überall in einer so nebensächlichen Weise, dass es recht fraglich ist, ob Hosea überhaupt jemals Rücksicht auf Juda genommen habe. Durchgeht man der Reihe nach die einzelnen Stellen, so erkennt man, dass auch nicht ein einziges Mal Juda einen gesicherten Platz im ursprünglichen Hoseabuch hat. Indem ich auf den Kommentar selber verweise, begnüge ich mich, hier die Stellen einzeln mit ganz kurzen Bemerkungen zu erwähnen:

1 1 werden die judäischen Könige in der Überschrift genannt, aber die ganze Überschrift ist spätere Zuthat.

1 7 wird auf die Rettung, die Juda durch Gott von den Assyrern zu teil wird, hingewiesen; aber der ganze Vers stört den Zusammenhang und stammt nicht von Hosea.

2 2 erscheinen die Judäer neben den Israeliten, von beiden ist gesagt, dass sie gemeinsam aus dem Exil nach Palästina zurückkehren werden; aber der ganze Abschnitt 2 1–3 ist ein späterer Zusatz.

4 15, wo Juda vor Versündigung gewarnt wird, ist ebenfalls längst als sekundär erkannt (vgl. Stade Gesch. Isr. I, 577).

5 5 verrät sich das Sätzchen über Juda schon durch das vorgesetzte גַּם als später eingefügt, vgl. 6 11.

5 10 12 13 14 ist viermal יְהוּדָה für ursprüngliches יִשְׂרָאֵל gesetzt; s. Vorbemerkung zu 5 10–14.

6 4 ist Juda wieder an Stelle von Israel getreten.

6 11 ist ganz wie 5 5 zu beurteilen.

8 14 steht Juda wieder in einem Zusatz.

10 11 ist Juda zwischen Ephraim und Jakob sicher sekundär.

12 1^b und 3^a endlich sind ebenfalls Glossen.

Nach dieser Übersicht ergiebt sich, dass die Rücksichtnahme auf Juda erst durch eine spätere Bearbeitung in das Buch Hosea eingeführt ist.

3) **Die Heilsverkündigungen** stehen nicht im Einklang mit dem Inhalt des ursprünglichen Hoseabuches (s. II 3; beachte dort auch die Abweisung der von MEINHOLD angenommenen späteren Periode Hoseas, in die manche der Heilsweissagungen gehören sollten!). Hosea droht den Israeliten ein unbarmherziges Gericht: Gott ruft Tod und Scheol mit allen ihren Qualen und Seuchen herbei, um seinem Volke ein Ende zu bereiten (13 14); Jahwe ist der Heilige, den kein menschliches Pathos schwach macht, er wird Israel vernichten (11 9 13 9). Nicht nur inhaltlich passen die Abschnitte mit Heilsweissagungen nicht in den Gedankenkreis Hoseas, sondern sie unterbrechen auch in störender Weise die Unheilsdrohungen oder schwächen ihre Bedeutung ab; ferner haben dieselben mehr oder weniger deutlich das Exil zur Voraussetzung und zeigen sich in ihren Gedanken von späteren Propheten z. B. besonders von Hes abhängig. Von kleineren Hinzufügungen abgesehen, sind folgende Stücke als Heilsverkündigungen in Hosea später eingesetzt:

a) 2 1–3 die Verheissung einer neuen herrlichen Zeit: Israel und Juda kehren zurück aus dem Exil und erhalten an Stelle der Unglücksnamen, die Hosea Cap. 1 für Israel geprägt hat, neue glückverkündende Namen. Der Abschnitt 2 1–3 ist somit eine Ergänzung und Korrektur von Cap. 1, beigefügt vom Standpunkt der eschatologischen Hoffnung der nachexilischen Gemeinde; vgl. Kommentar zu 2 1–3.

b) 2 15^b–25 die selige Wiedervereinigung Israels mit Jahwe und die herrliche Fruchtbarkeit des Landes. Der Abschnitt setzt das Exil voraus und spricht in Anlehnung an Hes 20 34–38 von der Heimkehr Israels durch die syrisch-arabische Wüste und dem wunderbaren Segen im Lande Kanaan; er ist ganz deutlich das in veränderter Situation und späterer Zeit entworfene helle Gegenbild zu der Drohung, welche 2 4–15^a vom Propheten über die Israeliten gesprochen ist. Vgl. Vorbemerkung zu 2 15^b–25, sowie die Erklärung des Abschnittes.

c) 3 1–5, die Erzählung von einer zweiten Heirat Hoseas, ist offenbar als ein Pendant zu Cap. 1 gedacht, aber führt schon viel weiter als dieses Kapitel. Denn während Cap. 1 nur die Strafe, und zwar als noch zukünftig, ins Auge fasst, überschaut Cap. 3 schon die ganze Geschichte Israels: sein langjähriges Exil und die darauffolgende Rückkehr nach Palästina zur Wiedervereinigung mit Juda unter einem Herrscher aus Davids Haus und zu einem herrlichen durch die Güte Jahwes reichlich gesegneten Leben. Der Verfasser von Cap. 3 hat offenbar Israel nicht gekannt, als es noch im Lande war; es ist schon längst im Exil und nur seine einstige Rückkehr steht noch bevor. Der Verfasser verstand Cap. 1 als eine Allegorie auf die Geschichte Judas und stellte in Cap. 3 ihr nach dem Muster von Hes 23 eine solche auf die Geschichte Nordisraels zur Seite. Vgl. Vorbemerkung zu Cap. 3.

d) 5 15—6 3 5^b, ein hoffnungsvoller Ausblick auf die Umkehr Israels zu Jahwe und die herrliche Aufnahme bei ihm, verrät sich durch den Widerspruch, in dem sein

Inhalt zu dem Vorhergehenden steht, als später hinzugefügt, um der trostlosen Verkündigung: וְאֵין מַצִּיל 5 14, von dem späteren Glauben aus die nötige Korrektur beizugeben. Vgl. Vorbemerkung zu 5 15—6 3.

e) 11 10 11, die Heimkehr aus dem Exil, wenn Jahwe das Zeichen giebt, soll gerade wie 5 15—6 3 5[b] dem gedrohten Verderben die einstige Wiederherstellung gegenüberstellen; vgl. zu 11 10 11.

f) 14 2–10, ein glückverheissender Abschnitt, beschliesst das Buch, um auch hier die düsteren Drohungen Hoseas zu mildern und an die herrliche Zukunft zu erinnern, auf welche Israel in der nachexilischen Zeit wartete. In diesem Stücke ist wieder ganz deutlich eine andere Situation vorausgesetzt als bei Hosea: die Strafe, die für Hosea noch zu erwarten ist, ist bereits vollzogen; schon damit ist die spätere Entstehungszeit dieses Anhangs deutlich erwiesen. Vgl. im Übrigen Vorbemerkung und Kommentar zu 14 2–10.

4) Endlich fehlt es auch im Buche Hosea nicht an **kleineren Beifügungen**, die ursprünglich als Glossen oder sonstige Bemerkungen an den Rand gesetzt wurden, nachher aber in den Text selbst hineingerieten. Dieselben können hier nicht aufgezählt werden, es sei vielmehr für dieselben auf den Kommentar selbst hingewiesen.

IV. Die Entstehung des Hoseabuches.

Durch die genaue Unterscheidung des ursprünglichen Hoseabuches von den späteren Zusätzen ist bereits die Hauptsache über die Entstehung des Buches Hosea, wie es uns heute vorliegt, gesagt. Wahrscheinlich hat der Prophet selber seine prophetischen Worte zusammengestellt und mit dem erzählenden Vorbericht Cap. 1 versehen (s. II 3). Dieser Grundstock hat dann im Laufe der Zeit die verschiedenen Vermehrungen (s. III) erfahren und namentlich sind diese nicht der alten Zeit, sondern erst der Periode nach dem Exil zuzuschreiben. Gerade die spätere Zeit liebte solche Bereicherung des Textes; so beweist der LXX-text zu Hos 13 4 (s. zu der Stelle), dass noch zur Zeit der Herstellung der griechischen Übersetzung Zusätze in die Manuskripte Aufnahme finden konnten.

Das ursprüngliche Hoseabuch ist nicht nur in Nodrisrael, sondern auch im Südreiche bekannt geworden und zwar nicht erst durch Flüchtlinge, die sich nach Juda wandten, als Hoseas Drohungen sich verwirklichten und die Katastrophe mit dem Falle Samariens 722/1 hereinbrach. Es ist nämlich kaum zu bezweifeln, dass der Prophet Jesaja bereits vorher die Dichtungen Hoseas kannte; denn er schliesst eine seiner ältesten Prophetieen mit dem trostlosen Worte Hoseas וְאֵין מַצִּיל, vgl. Hos 5 11 mit Jes 5 29, und ebenso mag ihm für seinen Refrain in der Schilderung des drohenden Gerichtstages Jahwes (Jes 2 6–22) Hos 10 8 das allerdings hier unerreichte Vorbild gewesen sein, vgl. zu Jes 2 10 21. Dagegen kann die Jes 1 23 wiederkehrende Paronomasie שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים nicht nur Reminiscenz von Hos 9 15, sondern Verwendung der auch Hosea zu Grunde liegenden sprichwörtlichen Redensart sein.

Es läge nun die Annahme nahe, die Beziehungen auf Juda seien schon in früher Zeit in das Hoseabuch eingetragen worden. Doch dem widerspricht die Art der Mehrzahl dieser Stellen; so kann 1 7 doch erst geraume Zeit nach der Belagerung Jerusalems durch Sanherib eingesetzt sein, zudem beruht dieser Einschub auf einer Vorstellung der Prophetie, wie sie erst dann aufkam, als man die praktische Wirk-

samkeit der Propheten an ihren Zeitgenossen mehr oder weniger vergessen hatte und in ihnen die Verkündiger verborgener Dinge der Zukunft sah. Ebenso weist sicher in eine nachexilische Zeit der Juda erwähnende Zusatz 8 14, der die Anschauung des späteren Judentums deutlich ausspricht (s. die Erklärung zu 8 14). Es kann also nicht von einer judäischen vorexilischen Redaktion (etwa unter Josia, wie OORT angenommen hat) resp. einer für Juda präparierten Ausgabe von Hosea die Rede sein. Die von Juda handelnden Stellen gehen vielmehr auf ein späteres gelehrtes Interesse zurück, das sich den Propheten nicht anders denken konnte, als dass er auch Judas Schicksal kennen und berücksichtigen musste.

Auch die übrigen Zusätze stammen nicht aus vorexilischer Zeit; denn sie alle beruhen auf dem Glauben der nachexilischen Gemeinde. Ein bestimmtes Datum lässt sich schwerlich für die Entstehung derselben angeben; aber jedenfalls muss man über Hesekiel, Deutero- und Tritojesaja hinabgehen. Man wird sogar gut thun, wenn man den Abschluss dieser redaktionellen Vermehrung erst in die griechische Zeit verlegt; denn der letzte Vers des Hoseabuches 14 10 hat seine besten Parallelen in den Psalmen und in den Proverbien. Übrigens rühren die verschiedenen Zusätze nicht von einer Hand her: so setzt Cap. 3 voraus, dass sich an Cap. 1 nicht bloss 2 4–15ª, sondern auch der heilverkündende Abschnitt 2 15ᵇ–25 anschloss; denn Cap. 3 bildet das Seitenstück zu Cap. 1 2 4–15ª + 2 15ᵇ–25. Ferner ist der Abschnitt 2 1–3 offenbar zu Ende von Cap. 1 erst nötig geworden, als Cap. 3 eingefügt war, denn es sollte nun auch der Erzählung Cap. 1 der kurze verheissende Abschluss nicht fehlen, den das parallele Cap. 3 aufwies; übrigens zeigt auch die deutliche Anspielung auf die in 2 25 gegebene Umdeutung der symbolischen Namen, dass 2 1–3 später als 2 15ᵇ–25 entstanden ist. Ob die übrigen Zusätze tröstenden Inhalts einer Hand angehören oder nicht, ist schwer zu sagen; jedenfalls sind sie von Anfang an für die betreffenden Stellen bestimmt, und stammen sie nicht von einer Hand, so verbindet sie doch derselbe Zweck, nämlich die Prophetieen Hoseas für die Lektüre in der Synagoge so zuzubereiten, dass der Glaube der jüdischen Gemeinde in ihnen seinen Ausdruck finde. Auch am Buche Hosea ist somit die Diaskeuase der Schriftgelehrten nicht unthätig vorübergegangen.

Unter all diesen Änderungen und Erweiterungen hat der alte Text, der aus dem achten Jahrhundert stammt, natürlich sehr gelitten. Man darf sich daher nicht wundern, dass er an vielen Stellen kaum mehr in seiner ursprünglichen Gestalt aus den späteren Zufügungen herauszuschälen und durch Ausschaltung der nachträglichen Umänderungen herzustellen ist; man hat im Gegenteil sich darüber zu freuen, dass doch noch so vieles von den Prophetieen Hoseas heute verständlich ist, die lange Jahrhunderte bis zur definitiven Zubereitung für die Vorlesung in der Synagoge der freien Behandlung der Besitzer der Texte ausgesetzt waren. Auch für Hosea, der vielleicht den verdorbensten Text im ganzen AT aufweist, ist es höchst wichtig, dass uns in der LXX das Zeugnis einer Textgestalt vorliegt, die weit über die Fixierung des masoretischen hebräischen Textes zurückreicht.

V. Litteratur.

Kommentare: AUG. SIMON Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt 1851; AUG. WÜNSCHE Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Esra und David Kimchi 1868;

W. NOWACK Der Prophet Hosea erklärt 1880; ANTON SCHOLZ Comm. zum Buche des Proph. Hos 1882; J. J. P. VALETON jr., Amos und Hosea, übersetzt von FR. KARL ECHTERNACHT 1898; T. K. CHEYNE Hosea, with Notes and Introduction (stereotyped edition) Cambridge 1899.

Monographieen und Abhandlungen: R. LINDER (nicht LINDEN, wie der Name überall durch Druckfehler lautet) Bemerkungen über einige Stellen im Propheten Hosea StK 1860, 739—749; K. A. R. TÖTTERMAN Varianten zum Profeten Hosea (vorgetragen den 12. April 1875); OORT ThT 1890, 345ff. 480ff.; BILLEB Die wichtigsten Sätze der alttestl. Kritik vom Standpunkt der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet 1893; J. BACHMANN Alttest. Untersuchungen 1894 S. 1—37; PAUL RUBEN Critical Remarks upon some passages of the O. T. London, 1896; PAUL VOLZ Die vorexil. Jahweprophetie und der Messias 1897 S. 24—40; D. H. MÜLLER Strophenbau und Responsion 1898 S. 24—35; OTTO SEESEMANN Israel und Juda bei Amos und Hosea 1898; PAUL VOLZ Die Ehegeschichte Hosea's in ZwTh 1898, 321—335; T. K. CHEYNE The Expositor January 1897, 41—51, November 1897, 361—371; KARL J. GRIMM Euphemistic Liturgical Appendixes in The Old Test. Baltimore 1901; W. R. SMITH und K. MARTI Artikel Hosea in Encycl. Biblica II (1901), 2119—2126; S. OETTLI Amos und Hosea 1901; E. SIEVERS Studien zur Hebr. Metrik. Zweiter Teil: Textproben 1901, 466—471; J. A. BEWER Text-critical Suggestions on Hosea 12 1 4 4 4 8 Isaiah 14 12[b] Psalm 11 1 in Journal of Biblic. Lit. 1902, 108—114; A. CONDAMIN Interpolations ou Transpositions accidentelles? in Revue Biblique 1902, 379—397; W. RIEDEL Alttest. Untersuchungen I, 1902, 1—18; W. NOWACK Die Zukunftshoffn. Israels in der assyr. Zeit in „Theol. Abhandl.“ Festgabe für H. J. Holtzmann 1902, 33—59; O. PROCKSCH Geschichtsbetrachtung bei den vorexil. Proph. 1902, bes. S. 14—28 und 118—134; BÖHMER Die Grundgedanken der Predigt Hosea's in ZwTh 1902, 1—24; JOH. MEINHOLD Studien zur israel. Religionsgesch. Band 1: Der heilige Rest. Teil 1: Elias Amos Hosea Jesaja 1903.

Erklärung.

Die Überschrift des ganzen Buches 1 1.

Es braucht keine grosse Überlegung, um einzusehen, dass die Überschrift 1, jedenfalls so wie sie dasteht, nicht vom Propheten selber herrührt. Einmal ist der Synchronismus, der hier für Jerobeam II. von Israel und die judäischen Könige Usia, Jotham, Ahas und Hiskia behauptet wird, ein irriger. Denn Jerobeam II. (etwa 782—743) ist höchstens ein Zeitgenosse Usias (= Asarja vgl. zu Jes 6 1-13 Vorbem.), der von 789—740 regierte, gewesen, während die folgenden judäischen Könige lange nach Jerobeam II. gestorben sind (Jotham 734, Ahas 721 und Hiskia 693). Dann aber ist es einem Nordisraeliten, wie Hosea doch war, kaum jemals eingefallen, nach judäischen Königen zu datieren. Endlich ist die Angabe, dass Hosea unter Jerobeam II. Prophet gewesen sei, im besten Falle nur halb richtig; denn seine Reden führen deutlich in die Zeiten nach dem Tode Jerobeams hinab, speziell in die Zeit der inneren Wirren unter Sallum und Menahem (s. z. B. zu 7 3 7 8 4 10 3), und wenn auch Cap. 1 von früheren häuslichen Ereignissen berichtet, so giebt es das Verständnis derselben wieder, das der Prophet erst später gewonnen hat. So könnte am Ende doch der Anfang דְּבַר־יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל־הוֹשֵׁעַ בֶּן־בְּאֵרִי ursprünglich sein. Aber die Bezeichnung: *Das Wort Jahwes, das an Hosea, den Sohn Beeris, erging,* passt nur schwer zu der Erzählung Cap. 1 (vgl. auch Cap. 3) und ist auch für die übrigen Kapitel erst zu einer Zeit möglich, wo das geschriebene Prophetenwort mit dem Worte Jahwes identifiziert wird. In früherer Zeit galten die einzelnen Worte der Propheten als Gottes Wort, wie die Entscheidungen und Weisungen der Priester am Heiligtum, weil ihre Wahrheit sich unmittelbar den Hörern bezeugte. Den Propheten war die Wahrheit offenbar, darum konnten sie Boten Jahwes sein und Worte reden, die Worte Jahwes waren. Eine spätere Zeit, die Jahwes Willen in schriftlicher Form zu fixieren versucht hatte, nannte dann, was von den Propheten schriftlich vorhanden war, geradezu Wort Jahwes, und schliesslich wurde gar alles, was die Propheten hinterlassen hatten, in den Augen der Apokalyptiker und Eschatologen ein Gesicht (חָזוֹן) der betreffenden Propheten. So hält unsere Überschrift *Wort Jahwes* etc. die Mitte ein zwischen der älteren Bezeichnung (vgl. Am 1 1 Jer 1 1), welche, was die Propheten sagten, auch wenn sie dabei

Gottes Willen verkündigten, noch als *Worte der Propheten* gelten liess, und der jüngern, welche die Vision als das einzige, jedenfalls als das vornehmste Mittel der Offenbarung betrachtete (s. zu Jes 1 1 und vgl. Ob v. 1). Die Überschrift ist jedenfalls nachdeuteronomisch, da erst das Deuteronomium den Versuch machte, das Wort Jahwes, wie es die Propheten verkündigten, zusammenzufassen und schriftlich zu fixieren. Der Autor derselben hat die mit Jes 1 1 übereinstimmende Datierung nach judäischen Königen hinzugefügt und vielleicht die Angabe *zur Zeit des israelitischen Königs Jerobeam ben Joas* aus 1 4 erschlossen, nach welcher Stelle das Haus Jehus die Herrschaft über Israel noch ausübte, als Jesreel, der erste Sohn Hoseas, geboren wurde (vgl. zu v. 4). Wahrscheinlich lautete die alte, später vom Redaktor erweiterte Überschrift nach Analogie von Am 1 1 (s. dort) und Jer 1 1 einfach דִּבְרֵי הוֹשֵׁעַ בֶּן־בְּאֵרִי *Worte* (resp. *Geschichte*) *Hoseas ben Beeri*. Der Name des Vaters Hoseas, *Beeri*, ist doch schwerlich erfunden. Über den Namen und die Person Hoseas s. Einleitung II 1.

I. Einleitender erzählender Abschnitt: Die traurigen häuslichen Erlebnisse Hoseas, ein Abbild der Untreue Israels 1 2—2 3.

Gewöhnlich nimmt man Cap. 1—3 als besonderen ersten Teil des Buches Hosea zusammen, weil man Cap. 3 in gleicher Weise beurteilt, wie Cap. 1. Schon die längere Rede Cap. 2, die dazwischen liegt, widerrät die gleiche Behandlung beider erzählenden Capitel; manches andere kommt noch hinzu, sodass man gezwungen wird, Cap. 3 anders zu verstehen als Cap. 1, s. unten zu Cap. 3 und vgl. auch Einl. I.

Dass es sich in Cap. 1 um ein wirkliches Erlebnis und nicht um eine blosse Allegorie handelt, kann nicht bezweifelt werden. Der Protest, der seit Hieronymus bis in unsere Tage oftmals hiergegen erhoben worden ist, verfängt nicht; denn wenn die geschichtliche Fassung für der Moral und dem Respekt gegen die Gottheit ins Gesicht schlagend erklärt wird, so ist es noch viel weniger einzusehen, wie man dann annehmen dürfte, der Prophet habe sich nicht gescheut, eine Allegorie mit solchem Inhalt zu entwerfen. Das Kapitel erzählt, wie man ein wirkliches Erlebnis erzählt. Dabei ist der Name der Gattin des Propheten genannt, und zwar ein Name, der ganz wie der Name einer leibhaftigen Israelitin klingt und noch keine plausible allegorische Deutung gefunden hat (vgl. zu v. 4). Ebenso ist der für die Allegorie ganz wertlose, nur bei wirklicher Geschichte begreifliche Nebenumstand erwähnt, dass Lo-ʿAmmi erst geboren wurde, als seine Schwester Lo-Ruchama entwöhnt war (1 8). Die symbolischen Namen der Kinder: Jesreel, Lo-Ruchama und Lo-ʿAmmi, stören diese Auffassung nicht. Jesajas Kinder Schear-jaschub (Jes 7 3) und Maher-schalal-chasch-baz (Jes 8 3) lebten doch wirklich, trotz ihren ungewöhnlichen Namen. Es war offenbar nicht nur das Recht der Eltern, sondern auch eine vielgeübte Gewohnheit unter den Israeliten, den Kindern bedeutungsvolle Namen zu geben (vgl. Benzinger Archäol. S. 150f.); dann aber braucht man sich nicht zu wundern, dass auch die Propheten sich dieses Mittels bedienten, um ihren Gedanken Ausdruck zu verleihen. Der Anstoss an der historischen Fassung beruht eigentlich nur darauf, dass man sich in die Darstellungsform des Propheten nicht zu finden wusste. Es widerstrebte dem Gefühl anzunehmen, wie man nach dem Wortlaut gezwungen zu sein vermeinte, Hosea habe rein zu dem didaktischen Zwecke, um den Israeliten ihr schändliches Benehmen gegen Jahwe klar zu machen, Gomer bat Diblaim heiraten und sich damit in namenloses häusliches Elend stürzen müssen. Aber man darf nicht vergessen, dass die Darstellung die Auffassung wiedergiebt, welche Hosea schliesslich von seinem ehelichen Missgeschick gewann. Daher hat man die Thatsachen und die nachträgliche Betrachtungsweise derselben auseinander zu halten. Hosea hat Gomer

bat Diblaim geliebt und geheiratet, ohne zu wissen, wie es um sie stehe und welches Herzeleid sie ihm bereiten werde. Erst nachher ist ihm das Verständnis seines Erlebnisses aufgegangen und ist ihm dieses in die Beleuchtung getreten, unter welcher er es erzählt. Nicht nur in der Auszeichnung seiner Kinder mit bedeutungsvollen Namen und in seinen prophetischen Reden erfüllte er Jahwes Befehl, sondern, so ging es ihm später auf, auch schon in der Heirat Gomers hatte er, ohne dass er es damals wusste, Gottes Willen gemäss gehandelt. Jahwe hatte es so gewollt: Das, was Hosea erlebte, sollte das Abbild dessen sein, was Jahwe an Israel erlebte, das Herzeleid, das ihm Gomer bereitete, sollte ihm den tiefen Schmerz verständlich machen, den Jahwe über die Untreue Israels empfand und ihn so befähigen, in ergreifender Weise die Schwere der Sünde seinen Volksgenossen vorzustellen.

Man darf gegen diese Auffassung des Kapitels als Darlegung der späteren Betrachtungsweise nicht einwenden, dass es die Art der Propheten sei, hinter die Ereignisse zu sehen und Gottes Plan und Absichten zu verstehen. Gewiss wussten sie viele Ereignisse und die Weltlage viel besser zu deuten, als ihre Zeitgenossen, eben weil sie den Willen Jahwes kannten; aber nicht zum Voraus konnten sie jedes einzelne kleine Ereignis mit diesem Willen in Verbindung und Einklang bringen und ihm unterordnen, noch viel weniger alle einzelnen Begebenheiten vorauswissen. Erst eine spätere Zeit hat die Propheten zu Vorherwissern aller künftigen Ereignisse gemacht; daher finden sich so manche Einschübe in den Schriften der Propheten und auch in der Tora (vgl. z. B. Hos 1 7 und Ex 12 2).

Damit ist zugleich die Frage entschieden, ob Hosea erst dann ein Bewusstsein von seinem prophetischen Berufe erlangte, als er die Bedeutung seiner Lebensschicksale verstand. Das Verhältnis ist vielmehr umgekehrt. Nicht sein Unglück hat ihn zum Propheten gemacht; sondern weil er Prophet war, hat er dasselbe verstehen lernen und den Israeliten als Spiegel vorhalten können. Er ist schon Prophet, als sein erster Sohn ihm geboren wurde, den er Jesreel nennt, um auf das bevorstehende Gericht hinzuweisen; aber erst später ist ihm klar geworden, wie auch seine häuslichen Erlebnisse von Bedeutung sind und wie es schon die Fügung Jahwes war, dass er Gomer heiraten musste. Wann er dieses Verständnis für den Zusammenhang seiner häuslichen Erlebnisse mit seinem prophetischen Berufe gewonnen hat, ob bald nach der Geburt Jesreels oder erst nachdem ihm alle drei Kinder geboren waren, ist nicht sicher auszumachen. Da aber die Namen Lo-Ruchama und Lo-ʿAmmi nur denselben Gedanken wie Jesreel ausdrücken können, so ist es wahrscheinlich, dass ihm dieses Verständnis erst nach der Geburt der drei Kinder aufgegangen ist; es ist doch kaum anzunehmen, wie Meinhold mit Recht hervorhebt, dass Hosea, nachdem er einmal Gomer als Ehebrecherin erkannt hatte, noch länger mit ihr Gemeinschaft gepflegt und die Kinder, „die er nicht für seine eigenen zu halten Anlass hatte“, mit bedeutungsvollen Namen ausgezeichnet hätte.

Seit Hosea ist es üblich geworden, das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke unter dem Bilde der Ehe darzustellen und für die Untreue gegen Gott זָנָה als terminus technicus zu gebrauchen, der auch um so bezeichnender ist, als bei den heidnischen Kulten vielfach ein זָנָה im eigentlichen Sinne mitspielte. Hoseas trauriges Erlebnis hat demnach nicht nur für den Propheten selber, sondern auch für die Folgezeit eine grosse Bedeutung gewonnen, Hesekiel und Deuterojesaja haben das Bild der Ehe in mannigfacher Weise und Anwendung ausgeführt (vgl. z. B. Hes 16 und Jes 50 1–3 54 1–6), das Hohelied hat ihm wohl die Aufnahme in den Kanon zu danken, und auch die neutestamentliche Darstellung Christi und der Gemeinde als des Bräutigams und der Braut geht auf dasselbe zurück (vgl. II Kor 11 2 Eph 5 27 Apk 19 7 ff.; siehe auch Mt 25 1 ff. und Joh 3 29). Zu beachten ist dabei aber, dass der Prophet diese Vorstellung von der Ehegemeinschaft nicht erfunden, sondern aus der Volksanschauung übernommen hat, welcher die Gottheit als der Gatte (baʿal) des Landes, das er fruchtbar machte, und das Land als das Weib (die bĕʿûlā) der Gottheit galt (vgl. Smith-Stübe die Rel. der Semiten S. 77). Neu jedoch ist, dass Hosea „mittelst dieser Vorstellung dem Land die ganze Schwere seines Vergehens gegen Jahwe vorhielt“, dass er also an Stelle des naturhaften Verständnisses jener Volks-

anschauung die Vorstellung von dem sittlich-religiösen Bande zwischen Gott und seinem Volke gesetzt hat.

Die von Umbreit aufgebrachte, jüngst von Riedel wieder verteidigte Auffassung, dass das Weib Hoseas keine Hure und keine Ehebrecherin, sondern nur eine Baalsverehrerin gewesen sei und dass sie als solche ihre verschiedenen Qualifikationen: אֵשֶׁת זְנוּנִים, בַּת דִּבְלָיִם (s. zu 1 3) etc. erhalten habe, scheitert schon einfach daran, dass es dann rein unverständlich bliebe, wie Hosea seine Kinder יַלְדֵי זְנוּנִים hätte nennen können; denn dass sie eine Baalsverehrerin zur Mutter hatten, machte sie doch noch lange nicht zu Hurenkindern weder im buchstäblichen noch im bildlichen Sinne. Auch wie man bei dieser Auffassung 2 4 verstehen soll, ist unerfindlich.

Vgl. bes. P. Volz, Die Ehegeschichte Hosea's in ZwTh 1898, 321—335; ferner s. W. Riedel, Alttest. Untersuchungen 1902, 1—15: Die Ehe des Propheten Hosea.

a) **Die neue Überschrift** 2ᵃ lässt sich trotz den Übersetzungen von Guthe (bei Kautzsch), Wellh. und Nowack nicht mit dem Folgenden zu einem Satz verbinden. Schon die Konstruktion (absolut vorausgesetztes Substantiv, ohne dass irgend ein Nachdruck darauf liegt, mit folgendem וְ, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 143 d) ist hart, dann aber beweist die Wiederholung von יְהוָה und הוֹשֵׁעַ, dass v. 2ᵇ nicht auf das Vorausgehen von v. 2ᵃ gerechnet hat; mit Oettli aber יְהוָה אֶל־הוֹשֵׁעַ zu streichen, ist gewaltsam. Die Worte תְּחִלַּת דִּבֶּר־יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ sind für sich zu nehmen und bilden eine nachträglich eingefügte Überschrift für v. 2ᵇ–9, welcher Abschnitt als *Anfang der Offenbarung Gottes an Hosea* 3 1–5 als einer weiteren Offenbarung (vgl. עוֹד 3 1) gegenübergestellt werden sollte. Dabei fällt auch die Verbindung von דִּבֶּר mit בְּ im Vergleich mit אֶל־ in v. 1 (דְּבַר־י׳ אשׁר היה אֶל־ה׳) und in v. 2ᵇ (אָמַר אֶל־) auf; doch bedeutet es schwerlich nur *mit Hosea reden,* aber es ist auch kaum als *durch* = בְּיַד (s. Hag 1 1) zu fassen, sondern will andeuten, dass die Stimme Jahwes sich im Innern der Propheten kundgab, (vgl. II Sam 23 2 I Reg 22 28 und auch Sach 1 9 13 14). דִּבֶּר ist verbum finitum, für den Gebrauch des stat. constr. vor einem angelehnten selbständigen Satz vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 130 d. Ἀρχὴ λόγου (LXX) fasst דבר als דְּבַר, was die Erklärung von בְּ erschwert; dagegen würde die Lesung des Infinitivs דַּבֵּר die Konstruktion erleichtern.

b) Die Gattin und die Kinder des Propheten 1 2ᵇ–9.

2ᵇ—5 Die Heirat Gomers und die Geburt Jesreels. 2ᵇ Fallen die Worte v. 2ᵃ als Überschrift weg, so kann doch die Schrift nicht gut einfach mit וַיֹּאמֶר begonnen haben. Wie der Anfang ursprünglich gelautet hat, etwa כֹּה אָמַר (vgl. Am 1 3), oder ob etwas vorausgegangen sei, lässt sich nicht mehr feststellen. Die Vermutung von Hitzig, dass *zur Zeit des israelitischen Königs Jerobeam ben Joas* aus v. 1 als alter Text zu וַיֹּאמֶר zu nehmen sei, befriedigt nicht, da für die späteren Reden, die nach dem Tode Jerobeams gesprochen sind, die entsprechende Datierung fehlt. Proleptisch wird die Gattin Hoseas als אֵשֶׁת זְנוּנִים, als welche sie sich nachher in der Ehe auswies, bezeichnet; eine זוֹנָה war sie zur Zeit der Heirat nicht, die schlimmen Anlagen kamen erst nachher zum Vorschein, s. die Vorbemerkungen zu 1 2—2 3 S. 14f. Ebenso proleptisch ist die Erwähnung der doch erst später gebornen Kinder. לְקַח אִשָּׁה ist der gewöhnliche Ausdruck für *heiraten,* hier erhält das Verb zeugmatisch als paralleles Obj. וְיַלְדֵי זְנוּנִים, = *heirate dir ein Hurenweib und (be-*

komme) Hurenkinder. Das כִּי *denn* ist von der späteren Erkenntnis des Propheten aus gesagt: Der Prophet musste eine אֵשֶׁת זְנוּנִים zur Frau haben, weil *das Land hurt von Jahwe weg* d. h. die Bewohner des Landes ebenso untreu an Jahwe handelten, dem sie hätten nachfolgen sollen. Mit diesem Worte hat der Prophet grundlegend für alles Spätere sein Urteil über Israel gesprochen. 3 Der Name der Gattin des Propheten גֹּמֶר בַּת־דִּבְלָיִם verlangte, wenn das Ganze eine Allegorie sein sollte, eine leicht erkennbare Bedeutung, die ihre Art und ihren Charakter kennzeichnete. Aber die dahingehenden Erklärungsversuche (z. B. = *consummata in fornicatione atque perfecta filia voluptatis* bei Hieronymus u. A.) sind nicht geglückt und viel zu weit hergeholt. Darum ist *Gomer bat Diblajim* als der wirkliche Name der wirklichen Gattin Hoseas anzusehen; jedenfalls gilt dies von גֹּמֶר und wahrscheinlich auch von בַּת־דִּבְלָיִם, welches den Namen des Vaters *Diblajim* nennt und schwerlich nur die Umschreibung einer Eigenschaft Gomers ist wie z. B. בַּת־בְּלִיַּעַל (s. Ges.-Kautzsch[27] § 128v). Auf alle Fälle darf man nicht wie Riedel בַּת־דִּבְלָיִם, auch wenn man in דבלים an Feigenkuchen denken wollte, aus der „Gomer mit den Feigenkuchen" eine solche „mit den Opferkuchen", „die Kollyridianerin", also die Baalsverehrerin machen. Die דְּבֵלִים sind nicht ohne weiteres mit den אֲשִׁישִׁים 3 1 zusammenzustellen; vgl. auch zu I Sam 25 18. Vielleicht weist der Umstand, dass beide Namen nicht theophor sind, wie Wellh. bemerkt, darauf hin, dass Gomer dem niederen Volke entstammte; doch kann גמר ein Hypokoristicon von גְּמַרְיָהוּ, vgl. אֲבִי resp. אֲבִיָּה, das II Reg 18 2 II Chr 29 1 als Frauenname erscheint (so Riedel). 4 Zu der Konstruktion עוֹד מְעַט וּפ' vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 143d und zu der Bedeutung des Plurals von דָּם *Blut,* = *Blutvergiessen, Mord,* vgl. § 124n. Für מַמְלְכוּת, das nirgends im stat. absol. nachweisbar ist, liest man besser מַמְלֶכֶת, stat. constr. von מַמְלָכָה = *Reich*: Mit der Dynastie Jehus soll das israelitische Reich ein Ende nehmen. Der erstgeborne Sohn Hoseas wird *Jizrĕʿel* genannt. Israel ist ein Jizrĕʿel (Jesreel). Diesen Namen verdient es in doppelter Hinsicht: einmal kennzeichnet das Blutvergiessen von Jesreel den Charakter der Israeliten und dann erinnert die Ebene von Jesreel an das Gericht, das ihnen dort bevorsteht v. 5. Jesreel ist der Name der bekannten Stadt in der nach ihr benannten Ebene, welche der Kison durchfliesst, griechisch Ἐσδρηλών, jetzt *Zerʿîn*, vgl. Baedeker Paläst.[5] S. 270. Der dort begangene Mord ist die blutige Ausrottung des Hauses Ahabs im Jahre 842 durch Jehu, den Feldhauptmann, der sich zum König aufwarf und dessen Familie bis auf die Zeit Hoseas den israelitischen Thron inne hatte (II Reg 9 10). Noch ist jene Blutthat ungerächt, die Schuld, die der Dynastie Jehus von ihrem Ursprung anhaftet, und durch die Israel eben ein Jesreel geworden ist, nicht gestraft. Es sind demnach, als Hosea seinen Sohn Jesreel nannte, die Nimsiden, die Dynastie Jehus, noch am Ruder gewesen. Daraus ist aber nicht zu folgern, dass dieser Teil von Hoseas Schrift noch zur Zeit Jerobeams II. niedergeschrieben sei. Hosea mochte später keine Veranlassung sehen, die damalige Begründung der Benennung seines Erstgebornen zu verschweigen; denn die auf den Fall der Dynastie Jehus (Jerobeam II. und sein Sohn Sacharja

starben 743 v. Chr.) folgenden Wirren konnten dem Propheten nicht anders erscheinen denn als die letzten Zuckungen des mit dem Sturze der Nimsiden zum Tode getroffenen israelitischen Reiches. Dass er wirklich die Jahre 743ff. so auffasste, zeigen seine Reden Cap. 4—14 deutlich, und der Untergang Israels im Jahre 721 bewies, dass er recht sah, als er im Sturz der Nimsiden den Anfang vom Ende erblickte. 5 In Jesreel aber ist das Gericht zu erwarten. Denn Jesreel ist die alte Schlachtenebene (Jdc 4 6ff. I Sam 31), dort musste am Entscheidungstage der Schlag gegen die Israeliten geführt werden. Wer die Feinde sind, die den *Bogen* d. h. die Streitmacht *Israels zerschmettern werden*, braucht Hosea nicht zu sagen; es können wie bei Amos nur die Assyrer sein. Wahrscheinlich ist aber v. 5 eingefügt in Rücksicht darauf, dass Sacharja der Sohn Jerobeams in Jibleam, also in der Ebene Jesreel, ermordet und damit die Dynastie Jehus gestürzt wurde (s. zu II Reg 15 10 vgl. LXX). Die Blutschuld von Jesreel v. 4 begründet den Namen Jesreel viel besser als der Ort (Ebene Jesreel) der Strafe und וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא ist eine Einleitung, die wenig Vertrauen erweckt (so Seesemann und Meinhold).

Die Aussage von v. 4 ist für die Kenntnis der Auffassung des Propheten ausserordentlich wichtig. Die Sünde, welche das Gericht über Israel fordert, ist nicht die Verehrung fremder Götter, sondern die Missachtung einer sittlichen Forderung. Zudem wird das Blutvergiessen von Jesreel für Hosea dadurch um nichts besser, dass es im Namen Jahwes und zur Verteidigung seiner Verehrung geschehen ist. Welch einen Wandel bekundet diese Beurteilung in der Auffassung der Forderungen Jahwes! Nach den Königsbüchern ist die Ausrottung der Dynastie Ahabs auf Anstiften und unter dem Beifall der eifrigsten Verehrer Jahwes erfolgt. Kein Geringerer als Elisa hat Jehu zum Nachfolger Jorams ben Achab designiert (II Reg 9), und der Rechabite Jonadab hat der That Jehus seine Anerkennung nicht versagt (II Reg 10 15). In den Augen Hoseas ist aber diese von Propheten und Rechabiten gebilligte That ein unerhörter Frevel, der noch nach hundert Jahren Ahndung erheischt. Man sieht, wie die ethischen Forderungen die treibende Macht der Religion werden und wie die Ethik der Mittelpunkt in dem Wesen Jahwes geworden ist. Hosea ist kein Fanatiker, der im Namen der Kirche die Stimme des Gewissens erstickt und den mit ungerechten Mitteln erreichten Zweck gutheissen kann. Das Gute hat eine unbedingte Bedeutung, und nichts anderes als das Gute will auch die wahre Religion Jahwes. Vgl. Marti Gesch. der israel. Rel.[4] S. 133f. und 170f.

6 7 Die Geburt Lo-Ruchamas. **6** Der Name לֹא־רֻחָמָה bildet einen vollständigen Satz, רֻחָמָה ist verbum finitum, nicht verkürztes Partizip. Die Tochter heisst demnach: *sie ist nicht geliebt*, erfährt keine Liebe, wie sie sonst zwischen Verwandten, hier zwischen Vater und Kindern, besteht, vgl. zu שִׁחֵת רַחֲמָיו Am 1 11. Sie wird *Nichtgeliebt* geheissen, weil auch Jahwe kein Gefühl der Verwandtschaft mit Israel mehr empfindet und das Band der Liebe zwischen Jahwe und den Israeliten zerschnitten ist. Zu der asyndetischen Zusammenstellung zweier Verba finita לֹא אוֹסִיף und אֲרַחֵם vgl. Ges.-Kautzsch[27]

§ 120 g. Die letzten Worte כִּי־נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם bieten für den Zusammenhang grosse Schwierigkeiten. Die von Guthe, Wellh. und Nowack empfohlene direkte Verbindung mit לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם, so dass כִּי den Sinn eines לְ mit folgendem Infin. erhält, ist nur ein Notbehelf, der an dem emphatischen נָשֹׂא אֶשָּׂא, *volle Verzeihung gewähren*, scheitert. Denn so käme der Sinn heraus, dass Jahwe nur nicht mehr volle, aber doch halbe Vergebung gewähre, und zudem würden die Liebeserweise eines Vaters gegen sein Kind nur auf das Sündenvergeben eingeschränkt. Man muss mit den alten Versionen כִּי adversativ fassen, vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 163a und Stellen wie Gen 45 8 Ex 16 8 Rt 1 10. LXX und Vulgata haben aber dann eingesetzt, was man nach dem Zusammenhang erwartet, LXX: ἀλλ᾽ ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς, *sondern ich werde ihnen feindselig entgegentreten*, und Vulgata, indem sie נשא = נָשָׁה nimmt: *sed oblivione obliviscar eorum*. Beides kann jedoch נָשָׂא nicht bedeuten, es ist absolut = *verzeihen* zu fassen, vgl. Ps 99 8 אֵל נֹשֵׂא, *ein verzeihender Gott*. Die Worte sind daher zu übersetzen: *nein, sondern ich werde ihnen volle Verzeihung gewähren*, gehören ursprünglich nicht zu der Stelle, sondern wollen wohl die ebenfalls später eingeschobenen Verse 2 1–3 vorbereiten. Sie sind von jemand eingefügt, der es nicht verstehen konnte, wie Jahwe hier ein nichtverzeihender Gott heissen und Hosea nichts davon wissen sollte, dass Jahwe die Exilierten einst zurückführen werde; sie korrigieren v. 6, wie 2 1–3 das ganze vorangehende Cap. 1.

7 ist gleichfalls, wie v. $6^{b\beta}$, ein Einschub. An dem Inhalt ist mit Händen zu greifen, dass er sich auf die Rettung Jerusalems im Jahre 701 bezieht, die nicht durch eine von Hiskia gewonnene Schlacht, sondern durch eine im assyrischen Heere ausgebrochene Pest oder durch Ereignisse im Osten des assyrischen Reiches herbeigeführt wurde, welche Sanherib zum raschen Heimzug bewogen (vgl. Jes 37 36). Diese Rücksicht des Propheten auf Juda, um das er sonst sich gar nicht kümmert, wäre gerade so verwunderlich, wie die genaue Vorhersagung dieses speziellen nach mehr denn 30 Jahren erst eintretenden Ereignisses. Ein Späterer aber konnte finden, dass ein Prophet dies habe wissen müssen. Auch in der Form ist der Vers kein Meisterwerk: *Ich werde durch Jahwe Rettung schaffen* ist doch sehr auffallend, Jahwe ist ja selber der Redende, und בְּמִלְחָמָה zwischen Bogen und Schwert einerseits und Rossen und Reitern anderseits nimmt sich nicht besonders gut aus; denn schwerlich ist es mit M. Th. Houtsma (ZATW 1902, 329—331) als Bezeichnung einer Waffe, ähnlich der Waffe des Gewittergottes, aufzufassen, sondern viel eher wie 2 20 als Glosse im Einschub zu betrachten (so auch Sievers). Nach LXX υἱοὺς Ἰούδα wird man בְּנֵי יְהוּדָה für בֵּית י׳ lesen. Der Glossator hat an den Parallelismus mit v. 6 בֵּית יִשְׂרָאֵל nicht gedacht, dem der MT aufhilft. Über die von Juda handelnden Einschübe vgl. Einleitung III 2.

8 9 Die Geburt Lo-Ammis. 8 Das dritte Kind, ein Sohn, wurde nach der Entwöhnung Lo-Ruchamas, also als diese 2—3 Jahre alt war (vgl. Benzinger Archäol. S. 149), geboren. 9 Der Knabe wird *Lo-ʿAmmi = Nichtmeinvolk* genannt. Israel ist Lo-ʿAmmi. Damit ist die höchste Stufe der Entfremdung zwischen Jahwe und den Israeliten ausgesprochen: Jesreel

deutet das Gericht für die Blutschuld des Hauses Jehu an, Lo-Ruchama besagt, dass Jahwe von Verwandtschaft mit ihnen nichts mehr empfindet, und Lo-ʿAmmi, dass er sie auch nicht mehr als sein Volk, dem er wenn am Ende auch nicht Liebe, so doch noch Sorge und Schutz schuldig wäre, ansehen kann, dass er sich gänzlich von ihnen geschieden weiss. Demgemäss wird diese Namengebung dahin erklärt, dass *die Israeliten in Zukunft nicht mehr Jahwes Volk sind und Jahwe nicht mehr ihr Gott ist.* Das Band zwischen Jahwe und den Israeliten ist ganz zerschnitten, er ist nicht mehr für sie da, nicht mehr ihr Helfer und Beschützer. Man wird doch mit Wellh. וְאָנֹכִי לֹא אֱלֹהֵיכֶם, *und ich bin nicht euer Gott*, für וְא' לֹא אֶהְיֶה לָכֶם zu lesen haben, trotzdem ausser einigen Codd. der LXX die Versionen dem MT entsprechen und הָיָה לְ = *für jemand sein* Gen 31 42 bei E vorkommt; denn 2 25 zeugt dafür (vgl. auch Sach 8 8) und der Gegensatz in v. 9ᵇ wird dadurch viel genauer (so auch Nowack). Mit v. 9ᵇ wird die letzte Konsequenz gezogen aus der v. 2ᵇγ genannten Sachlage.

c) Ein späterer Anhang: Die Verheissung einer herrlichen Zeit mit neuen Namen an Stelle der von Hosea gegebenen Unglücksnamen 2 1–3.

Der Abschnitt 2 1–3 ist deutlich in Rücksicht auf 1 9 und das ganze erste Capitel geschrieben; denn die Verheissung v. 1ᵇ bezieht sich ausdrücklich auf den Namen לֹא־עַמִּי (1 9), die den Israeliten gilt, und v. 2 und 3 haben alle drei Namen von Cap. 1, Jesreel, Lo-Ruchama und Lo-ʿAmmi, vor Augen. Gleichwohl bereiten diese Verse für den Zusammenhang grosse Schwierigkeiten. Das „aber“ oder „doch“, mit dem die Übersetzungen den Abschnitt einleiten, hat im Hebräischen keinen Grund, und ebenso stimmt der Inhalt sehr wenig zu dem, was vorhergeht und was nachfolgt. Die Verse 1–3 reden nämlich davon, dass einst die Israeliten in ungeheurer Menge vorhanden sein werden, dass sie dann Kinder des lebendigen Gottes heissen, sich mit den Judäern vereinigen, unter einem gemeinsamen Anführer aus dem Lande (s. Erklärung zu v. 2) wegziehen und von ihren Brüdern freudig begrüsst und aufgenommen werden. Vorher und nachher ist aber nur die schwerste Bedrohung der Israeliten zu lesen. Man hat darum daran gedacht, die Verse seien von ihrem anderswo zu suchenden ursprünglichen Standort hierher verschlagen, und sich auf die Reihenfolge in Rm 9 25 26 berufen, um zu beweisen, dass sie ursprünglich hinter 2 25 standen. Aber Paulus kann die Verse gruppieren, wie er will, und giebt überdies Rm 9 25 26 nur Bruchstücke von Hos 2 25 und 2 1 wieder. Nimmt man die Verse von ihrer jetzigen Stelle weg, so setzt man sich in Widerspruch gegen die unverkennbar beabsichtigte Anlehnung an 1 9 und fährt mit ihnen am Ende von Cap. 2 erst nicht besser, da der Schluss von 2 25 mit 2 1 tautologisch lautet. Es bleibt nichts anderes übrig, als in den Versen einen Anhang zu sehen, der in gleichem Interesse gemacht ist, wie der Einschub des Schlusses von 1 6 כִּי־נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם. Es sollte sich schon in Hosea zur Kompletierung und Korrektur der Unglücksverkündigung die Weissagung des Heiles finden, welches einst nach den Worten Hesekiels (Cap. 37) durch die wunderbare Auferstehung des untergegangenen Volkes und die Vereinigung von Juda und Israel herbeigeführt werden soll (ganz ebenso tritt Jes 2 1–4 zu Jes 1, Am 9 8–15 zu den Worten des Propheten Amos). Für die Entstehungszeit dieses Anhangs, der an Gedanken Hesekiels erinnert, darf nicht mit Oort die Zeit Josias in Anspruch genommen werden, mit mehr Recht hat Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik S. 214—216) denselben an das Ende des Exils verlegt. Jedenfalls ist er nachhesekielisch, vielleicht sogar recht lange nach Hesekiel entstanden, vgl. zu v. 25. Warum Oettli die Scheidung der Judäer und Israeliten schon für die Exilszeit unwahrscheinlich nennt, sieht man angesichts Hes 37 19–22 nicht ein.

Metrisch lassen sich v. 1–3 als zwei Tetrastiche und ein Distichon auffassen.

1, das erste Tetrastich: die ungeraden Zeilen (אֲשֶׁר לֹא und יֵאָמֵר[2] beginnend) sind kürzer als die geraden. בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל wird hier, da es v. 2 neben den בְּנֵי־יְהוּדָה erscheint, *die Angehörigen des Nordreichs* meinen; die Verheissung, dass sie *an Zahl dem Sande am Meer gleichkommen sollen*, gilt zwar Gesamtisrael, vgl. Gen 22 17 (eine deuteronomistische Stelle), I Reg 4 20 (nicht älter als Gen 22 17) und Jes 48 19. בִּמְקוֹם אֲשֶׁר, von LXX und Paulus Rm 9 26 mit ἐν τῷ τόπῳ οὗ wiedergegeben, ist vielmehr in der Bedeutung von *anstatt dass* zu verstehen. בְּנֵי אֵל־חָי *Kinder des lebendigen Gottes* d. h. seine Angehörigen, seine Schützlinge und Lieblinge. *Der lebendige Gott* bildet den Gegensatz zu den toten Götzen; er ist der allein wahre Gott. Die Bezeichnung des Gottes Israel mit אֵל חַי ist nicht alt; sie erscheint von der Zeit des Deuteronomiums an, in welcher die Erkenntnis der Propheten von der Nichtigkeit der fremden Götter und der alleinigen Wahrheit Jahwes fixiert wurde, vgl. Dtn 5 23 Jos 3 10 II Reg 19 4 16 Jes 37 4 Ps 42 3 84 3. Die viel ältere Schwurformel חַי יַהְוֶה oder חַי הָאֱלֹהִים negiert die Lebendigkeit der fremden Götter nicht. 2, das zweite Tetrastich. רֹאשׁ אֶחָד, *ein gemeinsames Oberhaupt* (ob aus davidischem Geschlechte, wird nicht gesagt), wählen sich die vereinigten Juden und Israeliten (vgl. Hes 37 21 f.) וְעָלוּ מִן־הָאָרֶץ *und ziehen herauf aus dem Lande.* Diese Angabe wäre sofort verständlich, wenn man wüsste, was mit הָאָרֶץ gemeint sei. Ist es das heilige Land, dann könnte man an Eroberungen denken, zu denen das geeinte Volk aus seinem Lande auszieht, oder an sein Ausrücken aus allen Teilen des Landes zum Kampfe bei Jesreel. Aber für beides wäre עָלָה nicht der erwartete Ausdruck. Nach Jer 3 18, einer jungen Stelle, die offenbar denselben Gedanken ausspricht, ist vielmehr עָלָה in dem gewöhnlichen Sinne zu fassen, in dem es der terminus technicus geworden ist für den Zug nach dem heiligen Lande und nach Jerusalem (vgl. Sach 14 16–18), und mit הָאָרֶץ die Fremde gemeint, in der sich Juden und Israeliten vereinigen und von der sie unter einem gemeinsamen Anführer in die Heimat ziehen. An ein einzelnes Land ist bei הָאָרֶץ nicht zu denken, auch in Hes 37 21, der Grundstelle für die hier und Jer 3 18 vertretene Ansicht, sammelt Gott die Israeliten מִבֵּין הַגּוֹיִם, *mitten heraus aus den Völkern*, und nimmt sie מִסָּבִיב, *von allen Seiten*, zusammen, vgl. die ähnliche Erwartung Am 9 9 Jes 27 12. הָאָרֶץ kann nun wohl, wo es im Gegensatz zu יְהוּדָה steht, geradezu *die nichtjüdische Welt* bedeuten, vgl. עַם הָאָרֶץ Esr 4 4 und die noch spätere Bedeutung des עַם הָאָרֶץ als *des Profanen,* der dann als der Idiot, der Ungelehrte verstanden wurde, in der Mischna z. B. Pirḳē 'Abōt 2 5. Doch wird es geratener sein, hier mit Duhm (s. zu Jer 3 18) eben unter Vergleichung dieser Stelle Jer 3 18, die אֶרֶץ צָפוֹן als den Ort der Herkunft der Heimkehrenden nennt, den Plural מִן־הָאֲרָצוֹת, *aus den Ländern,* zu lesen. *Denn gross ist der Tag von Jesreel* kann in diesem Zusammenhang nicht auf den Gerichtstag über Israel (1 4 f.) gehen, sondern muss eine Heilsbedeutung enthalten. *Jesreel* muss hier, wie 2 24 25, = *Gott sät* gefasst werden, und *Der Tag, da Gott sät,* ist die herrliche erwartete Zeit des wunderbaren Wachstums der Israeliten, vgl. v. 1 und v. 24 f., sowie auch Jer 31 27 f., s. ferner Jes 49 16–21 54 1–3 60 1–9. Der Gedanke, dass *der Tag von Jesreel* den Tag einer grossen siegreichen Schlacht

zur Aufrichtung eines jüdischen Reiches bedeute und also „für die Juden dasselbe wäre, was der Tag von Gaza oder von Ipsos für die übrige Welt“ (so Duhm zu Jer 3 18), liegt doch wohl ferner. 3, ein Distichon, das die Aufforderung enthält, die heimkehrenden Juden und Israeliten zu begrüssen. Die Aufforderung ist an die bereits im Lande wohnenden Angehörigen des Volkes gerichtet. Sie sollen ihre heimkehrenden Brüder und Schwestern, d. h. ihre Volksgenossen auch als vollberechtigte Glieder des Volkes und als der gleichen göttlichen Liebe teilhaftig anerkennen. Der Singular, den die LXX liest: τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν .... καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν, ist nicht übel und bringt den ansprechenden Gedanken zum Ausdruck, dass die aus der Fremde Heimkehrenden die früher Lo-ʿAmmi und Lo-Ruchama Geheissenen sind. Auf diese Weise ist der Anschluss an Cap. 1, dessen Unglücksweissagung der Anhang 2 1–3 in eine Heilsverheissung ausmünden lassen will, viel enger und sind alle drei Unglücksnamen, Jesreel, Lo-ʿAmmi und Lo-Ruchama in glückbedeutende verwandelt. Man lese daher לַאֲחִיכֶם und לַאֲחוֹתְכֶם. Neuestens vermutet Meinhold in v. 3 den verdorbenen Rest einer von Cap. 1 zu 2 4 überleitenden erzählenden Notiz, die von der Verstossung Gomers berichtet habe und an die sich dann die Rede 2 4ff. anschliessen könnte. Ursprünglich soll v. 3 etwa gelautet haben: וָאֹמַר לְבָנַי יִזְרְעֶאל וְלֹא עַמִּי וּלְבִתִּי לֹא רֻחָמָה *da sagte ich meinen Söhnen Jesreel und Lo-ʿAmmi und meiner Tochter Lo-Ruchama.* Aber abgesehen davon, dass es reine Vermutung ist, Hosea habe einst von Gomers Schicksal weiteres erzählt, beachtet Meinhold nicht, dass 2 4ff. Jahwe redet, also sein v. 3 keine gute Einleitung wäre.

2. Die Strafe Israels für seine Untreue und Ausblicke auf die herrliche Zeit seiner Wiederbegnadigung 2 4–25.

Ausser geringen Beifügungen gehört v. 4—15ᵃ Hosea an; viel fraglicher ist die Herkunft von v. 15ᵇ–25, da hier ganz andre Gedanken und Gefühle Ausdruck finden als v. 4–15ᵃ, vgl. unten zu v. 15ᵇ–25.

a) 4—15ᵃ Die Bestrafung Israels für seine Sünde. Jahwe redet; die Kinder, zu denen er spricht, sind die Israeliten, und ihre Mutter ist das Land, die Gesamtheit. Die ganze Rede, die ebenso wie Cap. 1 für die Darstellung der Gedanken des Propheten grundlegenden Charakter hat, verläuft in zwölf Tetrastichen von kurzen Zeilen.

4—7ᵃ Die Sünde. 4, die erste Strophe: *Hadert mit eurer Mutter, hadert, Denn sie ist nicht mein Weib, Sie soll ihre freche Hurerei einstellen Und ihre schamlos geübte Ehebrecherei.* Mit כִּי ist nicht einfach in parenthetischer Weise die Benennung Israels als *Mutter* der Israeliten und nicht als *Gattin* Jahwes begründet, sondern der Grund angegeben, weshalb Israel die ernsthaftesten Vorstellungen verdient, eben *weil sie Jahwes Gattin nicht mehr ist.* Dazu passt aber die Fortsetzung וְאָנֹכִי לֹא אִישָׁהּ in keiner Weise; denn sie würde ja einen Vorwurf auf Jahwe selber legen, weil sie dem *weil sie mit andern es hält* parallel gefasst werden müsste. וְאָנֹכִי לֹא אִישָׁהּ ist daher eine gutgemeinte, aber übelangebrachte Glosse zur Erklärung von כִּי־הִיא לֹא אִשְׁתִּי. Den Zweck der Vorstellungen geben die beiden letzten Stichen an, die wört-

lich lauten: Sie soll wegthun ihr hurerisches Gebaren aus ihrem Angesicht Und ihre Ehebrecherei von zwischen ihren Brüsten. Da von Schmuck im Gesicht und zwischen den Brüsten als besonderes Kennzeichen für derartige Personen nichts bekannt ist (v. 15 kann dafür nicht zum Beweise genügen), dagegen eine freche Stirn und ein Gesicht, das keine Schamröte kennt, sowie eine schamlos unverhüllte Brust wohl verständlich erscheint (vgl. Jer 3 3), so wird die oben gegebene freiere Übersetzung dem Sinne genau entsprechen. Die schamlos geübte *Hurerei* und *Ehebrecherei* Israels ist sein Kultus, der Hosea nicht als Jahwedienst, sondern als Verehrung der Baalim, als Götzendienst, gilt, so sehr die Israeliten dabei Jahwe zu dienen vermeinen. Der Kultus ist die Sünde Israels, er steht auf einer Linie mit der Untreue Gomers gegen Hosea, s. zu v. 7^{b}.

$5^{ab\alpha\beta}$, die zweite Strophe: *Sonst werde ich sie nackt ausziehen Und sie so hinstellen, wie sie am Tag ihrer Geburt war, Und werde ich sie der Steppe gleich werden lassen Und sie einem dürren Boden gleich machen.* Was Israel war, ist es durch Jahwe geworden; kehrt es ihm den Rücken, so soll es in den Zustand der Verlassenheit zurücksinken, in dem es am Anfang war. Nach der Ausführung des Bildes, die Hes 16 giebt, scheint es ein Teil der Strafe der Ehebrecherinnen gewesen zu sein, dass sie nackt und bloss ausgezogen und an den Pranger gestellt wurden, vgl. Hes 16 38f. In den zwei letzten Stichen, wie in 1 $2^{b\gamma}$, erscheint Israel als Land; die Strafe der ehebrecherischen Mutter wird als gänzliche Verödung des Landes zu einer regenlosen Steppe geschildert. Die beiden Bilder für die Gesamtheit: Mutter und Land, gehen neben einander her. Auch wir reden von der Mutter Helvetia und können sowohl Helvetias, als auch Helvetiens Söhne sagen.

$5^{b\gamma}$—7^{a}, die dritte Strophe, kehrt wieder zu dem Bilde von v. 4 5^{a} zurück: *Und werde ich sie sterben lassen vor Durst Und ihren Kindern keine Liebe erzeigen, Denn ihre Mutter hat Unzucht getrieben, Die sie unter dem Herzen trug, sich der Schande ergeben.* Die letzte Strafe der Ehebrecherin ist der Tod, vgl. Dtn 22 22 Lev 20 10 Hes 16 40, der hier bei dem zwischen Land und Mutter schwankenden Bilde *durch Durst*, durch Regenlosigkeit, angedroht wird. 6 Zu לֹא אֲרַחֵם vgl. לֹא רֻחָמָה 1 6; zu der Lesart אֲרַחֵם in einigen Codd. vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 52 n. Mit Unrecht beanstandet Nowack v. 6^{a}; worauf sollen sich denn die Suffixe in v. 7^{a} beziehen? Dagegen ist v. 6^{b} eine Glosse, die prosaisch mit aus 1 2 entlehntem Ausdruck die viel stärkere und bessere Begründung v. 7^{a} vorwegnimmt. Dadurch wird man auch die beiden auf einer Linie stehenden, nebeneinander unverträglichen כִּי v. 6^{b} und v. 7^{a} los. 7^{a} Zu הוֹבִישָׁה dem metaplastischen Perf. Hiph. von בּוֹשׁ, in der Bedeutung *Schande treiben, sich schandbar betragen*, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 72x und 78 b. הוֹרָתָם, das Part. Kal von הָרָה mit Suff., heisst: *die mit ihnen schwanger war, die sie unter dem Herzen trug.*

7^{b}—15^{a} Die Strafe. Die Darlegung derselben verläuft in zwei Absätzen v. 7^{b}–9 und v. 10–15. Jeder beginnt mit einer Präcisierung der Sünde und schliesst daran die entsprechende Strafe. Die Lust an den Liebhabern wird durch die Verunmöglichung jedes Verkehrs mit ihnen (v. 7^{b}–9) und die Herleitung der Gaben des Landes von

ihnen durch den Entzug derselben und die völlige Verwüstung des Landes (v. 10–15) bestraft. Der zweite Absatz giebt die Exposition des ersten.

7[b], die vierte Strophe: *(Offen) erklärte sie ja: ich will gehen Hinter meinen Buhlen her, Die Brot und Wasser mir geben, Wolle und Flachs, Öl und Getränke.* Hier wird nun deutlich gesagt, was der Prophet das ehebrecherische Treiben nennt, zu dem sich Israel offen bekennt und von dem es nicht lassen zu wollen bestimmt erklärt. Israel *will* (beachte אֵלְכָה, nicht einfaches אֵלֵךְ) *den Buhlen nachlaufen,* um durch sie Nahrung und Kleidung und was es sonst für die Genüsse des Lebens darüber hinaus noch braucht, zu erwerben. Die Buhlen, die Liebhaber, Israels, sind die Baale, wie früher die von den Kanaanitern im Lande verehrten Gottheiten hiessen, wie aber Hosea die an den verschiedenen Kultstätten lokalisierten Jahwes nennt (v. 15). Hosea bezeichnet damit den Kultus der Israeliten als einen heidnischen. Er konnte das, weil die Israeliten die Heiligtümer und Feste der Landesgötter, der Baale, von den Kanaanitern übernommen hatten; zuerst werden sie wirklich neben Jahwe diese Landesgötter verehrt haben, weil sie die Segnungen des Landes von diesen abhängig glaubten; nach und nach, als sich Jahwe durch die völlige Überwindung der Kanaaniter immer mehr auch als den Herrn des Landes ausgewiesen hatte, wurden zwar an den alten kanaanitischen Heiligtümern Kultus und Feste zu Ehren Jahwes gefeiert. Aber die Art des Kultus blieb kanaanitisch, und leicht konnte Jahwe an den verschiedenen Heiligtümern, die obendrein die alten Bilder, wenn schon jetzt als Jahwebilder gefasst, behalten hatten, auf die Stufe der alten Landesgötter herabgezogen werden. So lag gerade im Kultus, so sehr er Jahwe dargebracht galt, die Gefahr des Heidentums nahe. Nach Ursprung und Art des Kultus urteilen die Propheten daher richtig, wenn sie ihn fort und fort als Heidentum betrachtet haben, und Hosea kann mit Recht den Jahwedienst einen „Baals“-dienst und das Laufen nach den Jahweheiligtümern ein „Baal nachlaufen“ nennen. Das Deuteronomium suchte später der immer wieder drohenden Gefahr abzuhelfen, aber so, dass es den Kultus nach Jerusalem konzentrierte, ihn also doch als legitimes Element anerkannte. Der Priesterkodex hat dasselbe dann so betont, dass es den ersten Platz beanspruchte und der fremde Gast schliesslich als der Herr im Hause schaltete und den wahren Herrn beinahe ganz zum Tempel hinauswarf.

8, die fünfte Strophe, mit dem bei Strafankündigungen üblichen לָכֵן beginnend: *Darum siehe ich will verzäunen Ihren Weg mit Dornen Und will ihre Mauer mauern, Dass sie ihre Pfade nicht findet.* Zu שׂוּךְ *verzäunen* vgl. Hi 1 10 und סוּךְ Hi 38 8. Für דַּרְכֵּךְ ist mit LXX, Pesch. dem ganzen Kontext gemäss דַּרְכָּהּ, *ihren Weg,* zu lesen; ferner ist גְּדֵרָהּ mit Mappîk zu punktieren, vgl. Baer. Zu dem Bilde vgl. Hi 3 23 19 8 Thr 3 7 9; es ist hergenommen von der Einhegung eines wilden oder brünstigen Tieres, dem der Ausbruch dadurch unmöglich gemacht wird, dass die Stellen, wo es in einem Zaune durchzubrechen pflegte, mit Dornen verzäunt und die Risse in der Mauer, in die es eingeschlossen war, vermauert werden (vgl. zu גָּדַר גָּדֵר Hes 13 5 22 30), so dass es den gewohnten Ausgang nicht mehr finden kann.

9^{a}, die s e c h s t e Strophe. Jahwe bringt so das Volk in die Lage, dass es seinen Kultus einstellen muss: *Und wird sie ihren Buhlen nachlaufen, Sie wird sie nicht erreichen, Und wird sie sie suchen, Sie wird sie nicht finden.* וְרִדְּפָה knüpft die neue Aussage als Folge an das Vorhergehende an, aber ist selber wieder enge mit dem imperfektischen Sätzchen zu verbinden, auf dem der Nachdruck liegt: *Dann mag sie* lange noch so eifrig (beachte das Piʿel רִדֵּף) *ihren Liebhabern nachlaufen, sie wird sie nicht finden;* ganz parallel damit sind die beiden letzten kurzen Stichen der Strophe, wo mit Oettli nach LXX mindestens תִּמְצָאֵם für תִּמְצָא zu lesen ist. Auf welche Weise dem Volke der Kultus unmöglich gemacht wird, zeigt das Folgende (v. 10–15): Jahwe entzieht ihnen, was es zu den Feiern und Festen gebraucht. **9^{b}** unterbricht den Zusammenhang und redet von Busse und Bekehrung, von denen v. 10ff. nichts zu verspüren ist. Wellh. sagt zwar: „In der äussersten Not regt sich das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen dem alten Jahwedienst und dem mit der Einwanderung übernommenen dionysischen Kultus"; aber dieses Bewusstsein bleibt nur einen Augenblick wach. Auch stimmt der Ausdruck nicht zu der Fassung Hoseas: Die Ehebrecherin hat noch ihren Mann, nur läuft sie Liebhabern nach, hier aber hat sie bereits einen zweiten Mann; bei Hosea ist sie von ihrem Manne eingehegt und kann nicht von Ort und Stelle, wie soll sie da erst noch zurückkehren müssen und können? Daher ist v. 9^{b} ein Einschub, der das Volk im Exil zur Einsicht kommen lässt, dass es in der Heimat besser daran gewesen sei. Damit verliert auch die von Oort und Condamin vorgeschlagene Versetzung von v. 8 und 9 an das Ende hinter v. 15 jeden Grund; denn ohne v. 9^{b} wird man keine Lust haben, die vorbereitenden Verse v. 8 9 hinter ihre Exposition v. 11–15, am wenigsten hinter den abschliessenden v. 15 zu setzen, und ohnehin gehört die Drohung der Einhegung hinter die Aussage vom Hang den Liebhabern nachzulaufen, während sie nach v. 15 zu spät kommt.

10, die s i e b e n t e Strophe, nimmt die bereits v. 7 angedeutete falsche Meinung von dem Ursprung der Gaben der Natur auf und bereitet den Boden für die v. 11–15 exponierte Strafe, s. Vorbemerk. zu v. 7^{b}–15^{a}. *Und sie, sie weiss nicht, Dass ich es bin, der ihr gegeben Das Getreide, den Most und das Öl Und ihr Silber in Menge geschenkt hat.* Zu *Korn, Most* und *Öl,* den drei hauptsächlichsten Naturprodukten Kanaans, vgl. z. B. Dtn 7 13 11 14 12 17. Mit den drei letzten Worten וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל ist im Kontext nichts Rechtes anzufangen. Wellh. und Nowack beanstanden nur die zwei letzten Worte; ihre Gründe sind entscheidend: der Plural עָשׂוּ hat kein Subj., es müsste fem. sing. עָשְׂתָה gelesen werden, und לַבַּעַל, *dem Baal*, ist für Hosea, der den Plural בְּעָלִים gebraucht (s. v. 15), ungewöhnlich. Aber auch וְזָהָב gehört zum Zusatz, denn es klappt sehr unpassend nach, es müsste, wenn ächt, neben כֶּסֶף stehen. Der Glossator wollte, was hier gar nicht passt, als neue Sünde Israels hervorheben, dass das von Jahwe geschenkte Silber und Gold zur Herstellung von Baalsbildern verwendet wurde (vgl. 8 4 Jes 44 17), fügte also hinzu *und Gold, woraus sie den Baal* scil. Bilder desselben *anfertigten.*

11, die a c h t e Strophe: *Darum will ich mein Getreide zu seiner Zeit wiedernehmen Und meinen Most zu seiner Frist Und ihr entziehen meine Wolle*

und meinen Flachs, Womit sie ihre Blösse bedecken sollte. אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי bedeutet *wiederkommen, zurückkommen, um zu nehmen* s. GES.-KAUTZSCH[27] § 120e, also: *wieder nehmen.* Die Suff. in בְּעִתּוֹ und בְּמוֹעֲדוֹ beziehen sich je auf das vorangehende Nomen: wenn es die Zeit des Getreides, wenn es die Jahreszeit des Mostes ist. לְכַסּוֹת אֶת־עֶרְוָתָהּ ist nicht vom Verbum הִצַּלְתִּי abhängig, sondern gehört als Qualifikation, als eine Art Relativsatz zu den beiden Substantiven צַמְרִי und פִּשְׁתִּי = Wolle und Flachs *zur Bedeckung ihrer Blösse,* d. i. *womit sie ihre Blösse bedecken sollte.*

12 13, die neunte Strophe: *Und so will ich ihre Scham aufdecken Und keiner wird sie meiner Gewalt entreissen Und ich will all ihrer Wonne ein Ende bereiten, Ihrem Fest, ihrem Neumond und ihrem Sabbat.* וְעַתָּה, *und auf solche Weise* (vgl. auch 5 7 10 3), leitet die Folgen des Entzugs der Mittel zu Nahrung und Kleidung (v. 11) ein: Fehlen Wolle und Flachs, so bleibt ihre Blösse (נַבְלוּת ἅπ. λεγ. = *weibliche Scham*) ungedeckt. לְעֵינֵי מְאַהֲבֶיהָ, *vor den Augen ihrer Liebhaber,* ist eine sehr ungeschickte Einfügung; die Liebhaber sind ja im Grunde in den Augen des Propheten nichts, und wie sie nicht helfen können (v. 12[b]), so sehen sie auch nicht. Zudem ist die Frau auch eingehegt und vom Verkehr mit ihren Buhlen abgeschnitten. **13** Fehlen weiter Korn, Most und Öl, so hat es mit den fröhlichen Feiertagen ein Ende. חַג ist das Fest mit Festzug und Reigen am Heiligtum, besonders das Herbstfest, das fröhlichste und wichtigste der jährlichen Hauptfeste. Vom *Neumond* und *Sabbat* spricht auch Am 8 5 (s. dort). Man ersieht aus unserer Stelle, wie der alte Kultus einen fröhlichen Charakter hatte und wie Sabbat und Neumond Tage ungezwungener Fröhlichkeit waren; von der späteren Kasteiung (עִנָּה נֶפֶשׁ dem Zwang, den man sich anthun musste) wusste man nichts. Diese Feste gelten Hosea nicht als notwendiger Bestandteil der Jahwereligion; gewiss hat er soweit recht, als die mit dem Ackerbau zusammenhangenden Feste kanaanitischen Ursprungs sind, ob aber alle Feste überhaupt, bleibt die Frage. וְכֹל מוֹעֲדָהּ, *und all ihren Festzeiten,* ist Glosse; soll es die vorangehenden Festtage zusammenfassen, was an sich unnötig erscheint, so ist das einleitende וְ, *und zwar,* prosaisch; soll es dagegen die Aufzählung vermehren, so verrät es den späteren Standpunkt, dem alle in Lev 23 genannten מוֹעֲדִים bekannt sind.

14[a], die zehnte Strophe: *Und ich will ihren Weinstock und ihren Feigenbaum verwüsten, Von denen sie gesagt hat: Hurenlohn sind sie mir, Den mir meine Buhlen gegeben.* Weinstock und Feigenbaum werden noch besonders genannt, weil sie gerade als die eigentlichen Gaben des Kulturlandes Kanaan und das Geschenk der Baale galten. Wie alle andere Vegetation veröden auch diese Pflanzungen, und nun hört von selber der fröhliche Kultus auf. Was die Verödung herbeiführt, Dürre oder Krieg, oder beides zusammen, wird nicht gesagt; genug, dass völlige Verwüstung kommt. Für אֶתְנָה, das sich nur hier findet, wird man am besten die gewöhnliche Form אֶתְנַן lesen. An Stelle der Gärten tritt die Wildnis; das besagt

14[b], der Anfang der elften Strophe: *Und ich will sie* scil. die Wein- und Feigenbaumgärten *in Wildnis verwandeln, Dass die wilden Tiere darin ihre*

Nahrung finden. Der Rest der Strophe fehlt; LXX bietet noch: *Und die Vögel des Himmels Und das Gewürm der Erde.* Unmöglich ist es nicht, dass wir darin den Rest der Strophe haben; sie würde der folgenden parallel gebaut sein, in den letzten drei Stichen eine Erklärung des ersten geben. Doch kann LXX diese Worte aus v. 20 hier eingetragen haben, um die zwei verloren gegangenen oder unleserlich gewordenen Stichen zu ersetzen.

15ª, die zwölfte Strophe, schliesst zusammenfassend die Strafankündigung ab: *Und ich werde so an ihr die Tage der Baale strafen, Wo sie ihnen opferte Und sich dazu mit Ring und Geschmeide schmückte Und ihren Buhlen nachlief.* Unter den *Tagen der Baale* ist nicht die Zeit, da man den Baalen diente, zu verstehen, sondern bestimmter: die Festtage, die man den Baalen feierte, die Fest- und Feiertage von v. 13. Hosea nennt sie Feste der „Baale", obschon sie das Volk als Jahwefeste beging, weil sie ihm durch ihr heidnisches Gepräge zu Baalstagen geworden waren und er so Jahwe auf die Stufe der Baalim, der verschiedenen Lokalgottheiten, des Baal von dieser oder jener heiligen Stätte degradiert sah; vgl. zu v. 7ᵇ. Für תַּקְטִר, den späteren term. techn. für das Darbringen des Räucheropfers, liest man besser mit Nowack das in der alten Zeit gebräuchliche Pi. תְּקַטֵּר, *opfern* = das Opfer verbrennen, vgl. 4 13 11 2 Am 4 5. In וַתַּעַד leitet das ו consec. nicht die wirkliche zeitliche Folge des תְּקַטֵּר, sondern vielmehr die logisch aus der Absicht des Opferns sich ergebenden Veranstaltungen ein, also: sie opferte und schmückte sich dazu mit Ring und Geschmeide. Dass man zum Feste sich schmückte, ist alte Sitte, s. Marti Gesch. der israel. Rel.⁴ S. 32; dass auch die Weiber am Fest sich beteiligten, versteht sich von selbst, vgl. Ex 3 18 21 f., kann aber aus unserer Stelle nicht besonders abgeleitet werden, da die Ehebrecherin, um die es sich hier handelt, das gesamte Volk darstellt. Zu dem ἅπ. λεγ. חֶלְיָה, *Geschmeide,* vgl. חֲלִי Prv 25 12, wo auch daneben נֶזֶם genannt ist.

b) 15ᵇ—25 Die Anbahnung und Herstellung einer neuen glücklichen und unverbrüchlichen Verbindung zwischen Jahwe und Israel.

Diese Verse gehen aus einem ganz anderen Ton als v. 4–15ª. Dort spricht der Zorn über die erlebte Untreue, hier der Schmerz der Liebe und die Hoffnung auf die Zukunft; dort wird nur an Strafe gedacht, hier wird Besserung versucht und verheissen; dort ist der Tod der ehebrecherischen Gattin und gänzliche Verödung des Landes das Ende, hier selige Wiedervereinigung und herrlichste Fruchtbarkeit. Dieser Wechsel könnte den entgegengesetzten in der Seele des Propheten ringenden Gefühlen entspringen und der verschiedenen Stimmung Ausdruck geben. Aber diese Annahme ist schon schwer, da die Darlegungen nicht wie schwankende Erwägungen eines entweder — oder lauten, sondern beide Gedankenreihen mit derselben Bestimmtheit als Jahwes Wort gegeben sind. Der Prophet ist doch nicht blos ein Lyriker, der sich von seinen Stimmungen hinreissen lässt. Und an Stelle des entweder — oder ein sowohl — als auch zu setzen, so dass beides vom Propheten verkündet wäre, sowohl dass zunächst schwere Strafe erfolge, als auch dass nachher aber die Uebermacht der Liebe hervorbreche, wird durch sachliche Widersprüche verboten. Denn v. 4–15ª ist von Verwüstung des Landes, wo Israel wohnte, und vom Untergang in demselben die Rede, v. 16f. dagegen spricht von Wegführung in die Wüste und von neuem Einzug in Kanaan. Dieser Widerspruch ist so offenkundig, dass Wellh. sogar es für möglich halten will, „die Versetzung in die Wüste sei nur ein Ausdruck für die gänzliche Desolation des heiligen Landes." Diese Möglichkeit ist aber doch

durch הֹלַכְתִּיהָ v. 16 und den verheissenen Einzug in die alte Heimat v. 17 ausgeschlossen (vgl. zu v. 16f.), und die Lösung der Schwierigkeiten bringt allein die Annahme, dass v. 15ᵇ–25 eine spätere Hinzufügung sei, die die von Hosea gedrohte Verwüstung auf das Exil deutet und die alte hoseanische Prophetie so vervollständigt, dass die als Exil gedeutete Verödung nicht das Ende ist, wie Hosea verkündigte, sondern als der Durchgangspunkt zu einer herrlichen neuen Periode erscheint. So ergänzen und verbessern v. 15ᵇ–25 die später als einseitig und unvollständig empfundene Weissagung Hoseas. Diese Ergänzung weist die besonders seit Hesekiel in der Schilderung des eschatologischen Gemäldes üblichen Züge auf: die Rückkehr ins heilige Land, Glück und Frieden in demselben, ungetrübte Verbindung mit Jahwe und wunderbare Fruchtbarkeit des Landes; einige Züge sind als Gegenbild zu der Drohung v. 4–15ᵃ eigenartig formuliert v. 18f. v. 20–25, s. die Erklärung. Der Text hat mannigfach gelitten, besonders in den auf Israel gehenden Suffixen; es wird statt der 2. pers. fem. sing. und der 3. masc. plur. überall die 3. pers. fem. sing. herzustellen sein, vgl. unten die Auslegung.

Zu der hier behandelten Frage der Ächtheit von 2 15ᵇ–25 vgl. bes. P. Volz (Die vorexil. Jahweprophetie und der Messias S. 25—29), der allerdings zu weit geht, wenn er im ganzen Capitel nur v. 7 10f. 14 13 15 (19) Hosea belässt; ferner s. K. J. Grimm, Liturgical Appendixes in The O. T. S. 63—67. Nowack, der in seinem Kommentar fast ganz P. Volz zugestimmt hat, nimmt jetzt (Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyr. Zeit S. 43) seine Bedenken gegen 2 16f. 20ff. als nicht durchschlagende zurück.

Metrisch sind in v. 15ᵇ–25 sieben Vierzeiler zu unterscheiden.

15ᵇ–17 Die Heimführung durch die Wüste nach Kanaan. **15ᵇ 16**, die erste Strophe: *Und mich hat sie vergessen, ist Jahwes Spruch; Darum siehe ich will sie locken Und sie in die Wüste führen Und ihr zu Herzen reden.* וְאֹתִי שָׁכְחָה fasst kurz das Resultat, zu dem es mit Israel gekommen ist, zusammen und kennzeichnet seine Situation. Der Ausdruck, der viel milder als das Urteil Hoseas lautet, vgl. v. 4 7 (8 14 13 6, wo er wieder vorkommt, stammt er nicht von Hosea, s. zu diesen Stellen), ist vom Dtn an beliebt. *Gott haben sie vergessen* im Exil, gemeint ist vor allem: seine Macht zu helfen, wie in den Stellen Dtn 6 12 8 11 14 18f. 32 18, s. zu Jes 17 10. Auch נְאֻם יְהוָה gebraucht Hosea nicht; vgl. zu 11 11, wo es allein ausser Cap. 2 vorkommt. **16** Bei der soeben gegebenen Fassung von *Gott vergessen* versteht man die Fortsetzung mit לָכֵן; aber ist es denkbar, dass Hosea, der ganz andre לָכֵן v. 8 11 kennt, so fortfahre? Das kann nur ein Späterer, vgl. die verwandte späte Stelle mit וְלָכֵן Jes 30 18; für die Propheten des 8. Jahrh. ist das „Gott vergessen haben" ein Grund für Bestrafung und Gericht, aber nicht für die suchende Gnade Gottes, vgl. zu Jes 30 18–26. מְפַתֶּיהָ von פִּתָּה, Pi. *bereden, verlocken, locken,* ist hier im guten Sinne gebraucht, vgl. Jer 20 7, aber auch Ex 22 16; ein solches „Bereden" ist nötig, da Israel vergessen hat, dass Gott helfen kann; die von Buhl vorgeschlagene Änderung in מְפַתְּחָה, *ich werde ihre Fesseln lösen,* ist keine Verbesserung. הַמִּדְבָּר, *die Wüste,* in welche Jahwe sie führt, ist „die Wüste der Völker" מִדְבַּר הָעַמִּים Hes 20 35 d. i. die syrisch-arabische Wüste, welche die Heimziehenden aus dem Exil passieren müssen, wie einst die aus Ägypten Befreiten. Die Geschichte Israels wiederholt sich: Gott kann noch retten, wie einst aus Ägypten, so jetzt aus dem Exil; wie in der Wüste einst Gott sich Israel kundgab, so wird er jetzt wieder es thun und *ihm zu Herzen reden,* und nachher folgt der Einzug in Kanaan, s. v. 17. Den besten Kommentar zu den beiden letzten Stichen bildet Hes 20 34–38. *Die Wüste* ist

also nicht das Exil, auch nicht das verwüstete Kanaan, aber es ist auch nicht, wie Budde erklärt, die Zurückversetzung in das Leben der Wüste als in die einfachen und der ursprünglichen Jahwereligion mehr entsprechenden Verhältnisse der Nomaden damit gemeint, und die *Führung* in die Wüste hat nicht den Zweck der Strafe, sondern der Aufrichtung, des *zu Herzen Redens*, דִּבֶּר עַל לֵב d. h. wie Jes 40 2 Rt 2 13 des Tröstens, des Mut und Hoffnung auf die Zukunft Zusprechens.

17, die zweite Strophe: *Und ich will ihr ihre Weinberge geben Und das Thal Akor zur Pforte der Hoffnung machen Und sie wird dorthin hinaufziehen wie in den Tagen ihrer Jugend Und wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog.* Statt des unverständlichen וְ מִשָּׁם, das *von dort,* nicht *dort* heisst und seltsam genug als = *von der Wüste aus* (schon die Weinberge in Kanaan zuerteilen) erklärt wird, lies mit Oettli וְשַׂמְתִּי, wodurch auch die Konstruktion gut verbessert wird, die jetzt וְנָתַתִּי in den beiden ersten Stichen in verschiedener Bedeutung (*geben* und *zu etwas machen*) und mit verschiedenem לְ (= Dativ und = *zu*) voraussetzt; ferner ist mit Buhl עָנְתָה in עָלְתָה zu verbessern, wie das עֲלוֹתָהּ nahelegt und שָׁמָּה fordert, dem ein Verb der Bewegung vorausgehen muss. Übrigens zeigt auch die Unsicherheit, mit der die Übersetzer עָנְתָה gegenüberstehen, abgesehen von der unmöglichen Konstruktion mit שָׁמָּה, dass hier ein Fehler steckt: nach den einen soll עָנְתָה *fügsam sein*, nach den andern *demütig sein* und wieder nach andern *singen* bedeuten, letzteres wegen des einst beim Auszug am Meer gesungenen Liedes Ex 15. Der Sinn ist also der: Israel soll seine *Weinberge* im gelobten Lande wiedererhalten; das *Thal Akor* (vgl. Jos 7 24 26 15 7 Jes 65 10), durch welches einst das Volk von Jericho aus ins Gebirgsland einzog, soll ihm neuerdings zur *Pforte der Hoffnung*, zu einem Thore, durch das es zu herrlichem Glücke gelangt, werden, und dorthin d. h. in das zur Pforte der guten Hoffnung gewordene Thal Akor zieht Israel wieder hinauf. Der erste Stichos wird durch die drei folgenden erklärt. Mit Budde פֶּתַח תִּקְוָה nach 2 14 und Hab 3 17 in פֶּרַח תְּאֵנָה, *Feigengarten,* zu ändern empfiehlt sich nicht, weil dies für Thal Akor eine allgemeinere Bedeutung „unfruchtbare Schluchten“ voraussetzt und so das Verständnis von שָׁמָּה erschwert, ausserdem auch bereits den erst v. 23–25 ausgeführten Gedanken von der Fruchtbarkeit des Landes in der Zukunft vorwegnimmt. Zu dem Bilde vgl. das Thor der Strafe im Koran Sure 23 79 und das Thor der Weisheit Ps 90 12 (nach Wellh.'s Korrektur וְנָבֹא לְבַב חָכְמָה).

Vgl. zu v. 16f. Fr. Buhl in ZATW 1885, 179—181 und K. Budde The Nomadic Ideal in the O. T. in The New World Dec. 1895.

18 19 Das völlige Vergessen der Baale; die dritte Strophe. 18 bietet im jetzigen Wortlaut nach allen Seiten hin Bedenken: die Form der Anrede geht nicht an vor v. 19, wo wieder die übliche 3. pers. fem. erscheint; der Inhalt ist so sonderbar, dass er gar kein Vertrauen erweckt. Man hat wirklich mit Wellh. zu fragen, ob Jahwe jemals von den Israeliten mit בַּעְלִי, *mein Gemahl,* angeredet wurde, und ob sie in der That zu ihm אִישִׁי, *mein Mann,* sagen sollten. „Baal“ haben die Israeliten allerdings einst Jahwe genannt, aber es sollte ihn nicht als „Gemahl“, was es allerdings heissen kann, sondern

als „Herr“, wohl als „Besitzer des Landes“ bezeichnen; vgl. die Namen Ischba'al, Meriba'al. Dieser Gebrauch des in seinem Ursprung auf die bei den Kanaanitern übliche Bezeichnung zurückgehenden Namens war später bei den Israeliten verpönt, weshalb auch die oben angeführten Namen in Ischboschet, Mephiboschet umgeändert wurden. Nicht nur die kleinliche Korrektur des Sprachgebrauchs für „Gemahl“ muss daher intendiert sein, wenn der Vers nicht als Glosse mit Wellh. u. a. ausgeschieden sein will, sondern es muss irgend ein wichtigerer Gedanke sich darin verbergen, der nicht nur den nominellen, sondern den reellen Gegensatz zwischen Jahwe und Baal berührt. Diesem Desiderat kommt LXX ein Stück weit entgegen, da sie für בַּעְלִי Βααλείμ und beidemal für die 2. pers. תִּקְרְאִי die 3. καλέσει bietet, also den Plural בְּעָלִים und zweimal תִּקְרָא gelesen hat; verfolgt man diesen Weg weiter, so liegt es in seiner Konsequenz, mit Duhm noch אִישִׁי in לְאִישָׁהּ (das לְ ist zu י[תקרא] geworden, was dann alle andern Verderbnisse im MT nach sich zog) und לִי עוֹד בַּעְלִי in עוֹד לַבְּעָלִים zu verbessern. Jetzt erhält man die gehaltvolle Verheissung: *Und an jenem Tage, ist Jahwes Spruch, ruft sie zu ihrem Mann Und ruft sie nicht mehr zu den Baalen;* in solcher Aussage ist אִישָׁהּ nicht anstössig (vgl. v. 4), und der Sinn ist verständlich: Israel ist jetzt ein andres geworden, es kennt Jahwe und hat kein Verlangen mehr nach den Baalen (vgl. v. 7 14). **19** gibt zu v. 18 nach Form und Inhalt eine gute Fortsetzung: man wird die Namen der Baale nicht mehr in den Mund nehmen. *Und ich entferne die Namen der Baale aus ihrem Munde Und sie sollen nicht mehr mit ihrem Namen erwähnt werden.* Für בִּשְׁמָם, das auf der Linie des MT von v. 18 steht, also nur den Namen בַּעַל nicht mehr erwähnt sehen will, ist בִּשְׁמֹתָם zu lesen vgl. LXX und Sach 13 2. הַבְּעָלִים ist soviel dem Sinne nach wie הָעֲצַבִּים Sach 13 2: Von Götzendienst soll in der messianischen Zeit (בַּיּוֹם הַהוּא v. 18) keine Rede mehr sein.

20 Die Sicherheit und der Frieden des Landes; die vierte Strophe, das Gegenbild von v. 14^{b}. *Und ich schliesse für sie einen Bund Mit dem Wilde des Feldes, Und Bogen und Schwert zerbreche ich Und lasse sie in Sicherheit wohnen.* Für לָהֶם, das die Erinnerung an andre Stellen z. B. Hes 34 25 verschuldet hat, lies לָהּ, ebenso הִשְׁכַּבְתִּיהָ für הִשְׁכַּבְתִּים (LXX תִּיךָ—, mit Angleichung an v. 21), s. die Vorbem. zu v. 15^{b}–25. בַּיּוֹם הַהוּא trifft sicher den Sinn des Autors, möglicherweise aber ist es hier nachträglich eingefügt nach v. 18, wo es allerdings samt נְאֻם־יְהוָה auch entbehrlich ist. Für eingefügt betrachte ich ferner *die Vögel des Himmels* und *das Gewürm des Erdbodens,* deren Schaden ein Späterer ausdrücklich auch ausgeschlossen haben wollte; vielleicht gehört dieser Zusatz zu v. 14^{b} (s. dort). Endlich passt zu אֶשְׁבּוֹר weder das Obj. וּמִלְחָמָה noch die Näherbestimmung מִן־הָאָרֶץ, beides sind Glossen zur Verdeutlichung der ohnehin verständlichen Aussage, vielleicht hervorgerufen durch Lev 26 6 Hes 34 25 Ps 76 4; sonst müsste man auch hier, wie Hes 34 25 Ps 76 4, אַשְׁבִּית lesen. Die Grundstelle zu v. 20 ist Lev 26 6, wo alle Gedanken sich eben so wie hier neben einander finden; im Einzelnen vgl. für die Sicherheit vor den wilden Tieren Hes 34 25 28 Jes 11 6–9 35 9, für das Aufhören des Kriegs Jes 9 4 2 4 Sach 9 10 Ps 46 10 76 4, alles keine vorexilischen Stellen.

21 22 Die feierliche Verlobung Jahwes mit Israel zu einem ewigen Bunde; die fünfte Strophe. Dass wieder wie in v. 18 Israel angeredet ist, kann auch hier nur auf Textverderbnis beruhen, und die Ursache derselben lässt sich hier noch erkennen. Am Schluss von v. 22 ist zunächst durch Versehen aus וּבְדַעַת אֶת־יהוה geworden וְיָדַעַתְּ אֶת־י׳ (s. zu v. 22) und diese unrichtig eingedrungene 2. pers. hat die Änderung der vorangehenden Suff. der 3. pers. fem. sing. in die 2. pers. fem. sing. nach sich gezogen (in LXX selbst in v. 20[b]); es ist also überall in v. 21 f. וְאֵרַשְׂתִּיהָ für ־תִּיךְ— zu lesen und dasselbe samt לִי mit Duhm ein viertes Mal statt des blossen ו vor בְּחֶסֶד zu wiederholen. *Und ich verlobe sie mir auf ewige Zeiten Und ich verlobe sie mir mit Recht und Gerechtigkeit Und ich verlobe sie mir mit Liebe und Erbarmen Und ich verlobe sie mir mit Treue und Erkenntnis Jahwes.* Dass diesmal die Verlobung *auf ewige Zeiten* לְעוֹלָם erfolgen soll, zeigt, dass die erste Verbindung gelöst worden ist, scil. durch das Exil, das also auch hier vorausgesetzt ist. Zu der Verheissung der neuen unverbrüchlichen Verbindung vgl. Hes 16 60, bes. aber Jes 54 8–10 Jer 31 35–37. בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט u. s. w. geschieht die Verlobung, d. h. *Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Erbarmen, Treue und Jahweerkenntnis* bilden das Band, welches Jahwe und Israel vereinigt; dass damit nicht nur einseitig Leistungen Gottes gemeint sind, zeigt die *Jahweerkenntnis,* die doch Israels Eigentum sein wird. Aber man hat zu bedenken, dass auch da, wo es sich um Israels Leistungen handelt, alles Gottes Schenkung ist, und dass besonders die Gotteserkenntnis hiervon keine Ausnahme macht, da sie auf Gottes Kundgebung beruht vgl. zu v. 16 und s. Jer 31 33 f. דַּעַת אֶת־יַהְוֶה hat hier einen etwas andern Sinn als bei Hosea, s. zu 4 1; hier meint es die Erkenntnis, die Israel gewinnt infolge der Thaten Gottes, all der Fürsorge, die Jahwe ihm zu teil werden lässt, vgl. Ex 6 7 u. öfters. So läuft am Ende alles auf Gottes Gabe und Thun hinaus: er verlobt sich Israel *nach Recht und Gerechtigkeit,* welche befolgt werden, da Israel eine solche Stellung zukommt vgl. Jes 1 27 61 8, *in der Liebe und dem Erbarmen,* die er zu Israel besitzt vgl. zu Jes 42 14 und 43 1–7, *in der Treue,* die er ihm in der Erfüllung der Verheissungen bezeigt vgl. Dtn 32 4 Ps 33 4 f. 89 34, und *in Gotteserkenntnis,* die er eben durch solche treue Fürsorge für Israel bewirkt. Da Jahwe spricht, ist אֶת־יַהְוֶה für אֹתִי (vgl. Jer 9 5) nicht sehr gut, aber gleichwohl zu behalten, wie בְּיַהְוֶה in 1 7. Dagegen erfordert der Parallelismus statt des Verbums וְיָדַעַתְּ ein Substantivum, also וּבְדַעַת; das Verbum ist auch inhaltlich nicht passend, denn nicht dann erst soll Israel Jahwe kennen lernen, es kennt ihn ja jetzt schon von der Führung in die Wüste her v. 16 und macht von da bis in alle Ewigkeit die Erfahrung seiner Güte und Liebe. Auch in dieser Verheissung einer ewigen herrlichen Vereinigung zeigt sich der späte Ursprung von v. 15[b]–25, die oben angeführten Parallelstellen stammen nicht aus vorexilischer Zeit.

23–25 Die grosse Fruchtbarkeit und der reiche Segen im Lande. **23** f., die sechste Strophe, schildert die völlige Harmonie, die dann zwischen den physischen und geistigen Sphären herrschen wird; die Natur entspricht den Wünschen Jizreʿels, weil Jahwe in seiner Liebe zu seinem

Volk mit diesen übereinstimmt; alle erfüllt der eine Wunsch, Jizreʿel zu segnen. *Dann werde ich dem Himmel willfahren Und er wird der Erde willfahren Und die Erde wird dem Korn, Most und Öl willfahren Und sie* (d. h. diese) *werden Jizreʿel willfahren!* Jahwe entscheidet in oberster Instanz; er hat die Naturordnung durch sein Veto stille gestellt (v. 11–14), gibt er sein Placet, so können Himmel und Erde ihre Segnungen entfalten, vgl. die ähnliche Vorstellung Jes 45 8. In LXX fehlt das erste אֶעֱנֶה; wahrscheinlich ist, wie in v. 18, auch בַּיּוֹם הַהוּא und נְאֻם־יְהוָה oder doch das letztere spätere Zuthat. Das Verb עָנָה bedeutet hier *erhören, dem Wunsche jemands willfahren* mit dem direkten Obj. der Person, vgl. Koh 10 19 mit dem Obj. der Sache = *gewähren.* Die von Duhm (s. zu Jer 14 22) vorgeschlagene Bedeutung *besprechen (incantare)* lässt sich nicht belegen und passt zum vierten Stichos (v. 24[b]) nicht mehr. Denn *Jizreʿel* ist wie 1 4 der Repräsentant Israels, wenn es auch hier in anderer Bedeutung als dort gefasst wird, nämlich = der den *Gott sät*, das neue Israel der messianischen Zeit, vgl. v. 2 und bes. זְרַעְתִּיהָ v. 25. Die neue Fassung spricht nur für verschiedenen Ursprung der beiden Stellen. Zu der Fruchtbarkeit der messianischen Zeit vgl. Jo 4 18 Am 9 13.

25, die siebente Strophe: *Und ich werde sie mir fruchtbar werden lassen im Lande Und werde Lo-Ruchama Liebe erweisen, Und ich werde zu Lo-ʿAmmi sagen: mein Volk bist du, Und er wird sagen: mein Gott.* Es handelt sich hier nicht um ein „Einsäen im Lande“, aus dem Exil und der Wüste ist „sie“ längst nach Kanaan heimgekehrt vgl. v. 16 f.; v. 25 redet von der Mehrung ihrer Angehörigen, ihrer Kinder in Palästina d. h. des im Lande angesiedelten neuen Volkes. Wenn Palästina fruchtbar ist (v. 23 f.), kann es eine Fülle von Bewohnern ernähren; daran soll es nicht fehlen: Jahwe *lässt sie fruchtbar werden im Lande;* das Bild von der Frau für das Volk in seiner Gesamtheit ist bis zu Ende festgehalten, die Änderung in זְרַעְתִּיהוּ für ־תִּיהָ— mit Beziehung des ־הוּ— auf יִזְרְעֶאל (so Wellh., Guthe u. a.) ist durchaus verfehlt. Die Nation wird fruchtbar sein im Lande, vgl. die genaue Parallele Jer 31 27; לִי *mir*, nicht den Baalim, den Götzen, werden ihre Glieder gedeihen, als זֶרַע אֱלֹהִים, *Gotteskinder* vgl. Mal 2 15, nicht als יַלְדֵי זְנוּנִים 1 2 (2 6) vgl. Jes 57 4. So werden die Israeliten rechte *Jizreʿeliten*, d. h. von Gott gesät, Gotteskinder; sie, die vorher „Ungeliebt“, Lo-Ruchama, oder „Nicht-mein-Volk“, Lo-ʿAmmi, hiessen, werden nun Gottes Liebe reichlich erfahren und sein Volk heissen, aber nun auch Jahwe als ihren Gott anerkennen. Mit diesem Ausblick auf die Mehrung der Volksmenge, welche den Späteren so wichtig ist vgl. 2 1 Jer 31 27 33 22, und der Umdeutung der Namen, die Israel in Cap. 1 gegeben sind, in glückverheissende Benennungen schliesst das trostreiche Gegenbild zu der Gerichtsverkündigung Hoseas v. 4–15[a] ab. 2 1–3 ist nicht, wie man schon wollte, eine Fortsetzung, sondern eine kürzere Parallele dazu, s. oben zu v. 1–3, aber ohne Zweifel später als 2 15[b]–25 entstanden, da sein יוֹם יִזְרְעֶאל das יִזְרְעֶאל und וּזְרַעְתִּיהָ v. 24 f., sein רֻחָמָה und עַמִּי die Verheissung v. 25 deutlich voraussetzt und auch die Gedanken von v. 1 auf v. 25 beruhen. Mit solch einem Schlusse, wie ihn v. 15[b]–25 bietet, konnte sich das spätere Judentum über Hoseas Unheilspredigt trösten.

3. Eine zweite Heirat des Propheten, um Israels Verhältnis zu Jahwe darzustellen. Cap. 3.

Dieser neue erzählende Abschnitt Cap. 3 berichtet, wie Hosea auf Befehl Jahwes eine zweite Heirat eingeht; wir lassen vor der Hand die Frage unentschieden, ob mit der ihm untreu gewordenen Gomer bat Diblajim oder mit einer andern Person ähnlichen Charakters. Für geraume Zeit hält der Prophet die Geheiratete in strenger Klausur, weil Israel lange Zeit im Exil verweilen muss, bis es endlich heimkehren und Jahwes Güte erfahren darf.

Der Inhalt dieser Erzählung schliesst die Möglichkeit aus, Cap. 3 als gerade Fortsetzung von Cap. 2 zu betrachten. Cap. 3 ist ja vielmehr zum grossen Teile nur eine knappe Wiederholung der Gedanken von Cap. 2. Daher hat man schon vermutet, Cap. 3 solle in der Erzählung das nachbringen, was in den Erlebnissen des Propheten den in Cap. 2 bereits zu weit verfolgten Schicksalen Israels entspreche, oder man hat angenommen, Cap. 3 habe seinen richtigen Platz hinter Cap. 1 und sei von da durch die Einschiebung von Cap. 2 weggedrängt worden. Jedoch auch als Fortsetzung von Cap. 1 lässt sich Cap. 3 nicht verstehen. Meint Cap. 3 dieselbe Frau des Propheten, wie Cap. 1, so müsste doch gesagt sein, dass mittlerweile Gomer den Propheten verlassen habe oder von ihm verstossen und die Frau eines anderen Mannes geworden sei, von welcher Zwischengeschichte aber nichts zu lesen steht (über den missglückten Versuch, einen Rest davon in 2 3 zu finden s. zu 2 3). Meint Cap. 3 eine andere Frau, so wird man hier nun fragen dürfen, warum der unglückliche Prophet noch einmal die gleiche schlimme Erfahrung machen musste und zwar zu keinem andern Zweck als beim ersten Mal, nämlich damit Israels Untreue gegen Jahwe dargestellt werde. Auch wenn man, wofür aber hier der Wortlaut nicht spricht, wieder in der Darstellung das nachträgliche Verständnis eines unglücklichen Erlebnisses sehen wollte (s. oben zu Cap. 1 S. 14f.), so wäre doch irgendwie die Andeutung eines Grundes für die Wiederholung zu erwarten.

Die Isoliertheit von Cap. 3 bekundet sich bei näherem Zusehen noch in manchen Eigentümlichkeiten desselben, auf die Volz (ZwTh 1898, 328—332) hingewiesen hat. 1) Von Hosea ist nicht, wie in Cap. 1, in der 3., sondern in der 1. Person geredet, vgl. אֵלַי v. 1, וָאֶכְּרֶהָ v. 2, וָאֹמַר und אֲנִי v. 3. 2) In Cap. 1 ist das Erlebnis das Wichtige, Gomer und die Kinder sind Omina zum Verständnis von Gegenwart und Zukunft; in Cap. 3 liegt der Nachdruck auf der Darstellung der Geschicke Israels und die Erzählung erscheint diesen erst nachgebildet, vgl. das כְּ in אֱהַב כְּאַהֲבַת יְהוָה v. 1 und das doppelte יָמִים רַבִּים v. 3f., das im Grunde doch nur für Israel passt. Damit hängt es zusammen, dass hier kein Name für die אִשָּׁה, sei es nun Gomer oder eine andre, erscheint. Zu der Detailmalerei v. 2 s. die Erklärung. 3) Die Darstellung ist nicht sorgfältig, wie dies öfters in sekundären Stücken der Fall ist s. zu 1 7 2 22. So steht in der Rede Jahwes v. 1 אַהֲבַת יְהוָה statt אַהֲבָתִי und sieht v. 4 im Zusammenhang mit v. 3 aus wie Rede des Propheten an sein Weib. 4) Die Aussage 3 1, dass die Israeliten sich den אֱלֹהִים אֲחֵרִים zuwandten, steht mit dem Urteil Hoseas im Widerspruch, für den die Baʿalim keine anderen Götter, sondern kanaanistische Jahwebilder, ferner nur Holz oder Stein, also auch keine Götter sind. Übrigens ist der ausserordentlich häufig gebrauchte Ausdruck mit Ausnahme ganz weniger Stellen (vgl. Ex 20 3 23 13) nur in Dtn und Jer und in deuteronomistischen oder sonst von Dtn abhängigen Stücken zu finden; vgl. bes. Jer 7 18 und s. unten zu 3 1. 5) Wenn 3 1 das Objekt der Liebe Jahwes בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, die einzelnen Israeliten, sind, so erscheint das Bild völlig verblasst, das in Cap. 1 und 2 festgehalten ist und Jahwe das Land resp. das gesamte Volk gegenüberstellt. Vgl. zu בְּנֵי יִשְׂרָאֵל noch unten S. 34.

Somit ergiebt sich, dass Cap. 3 nicht nur isoliert dasteht, sondern auch nicht von Hosea herrührt. Die Frage, ob Cap. 3 von einer zweiten Frau des Propheten rede oder nicht, ist daher ganz allein nach den Daten des Capitels zu lösen, ohne dass man sich durch Rücksichten auf Cap. 1 und 2 leiten lässt. Und diese Daten sprechen unzweifelhaft dafür, dass Jahwe dem Propheten aufgetragen hat, nicht die schon früher von ihm

geheiratete Frau noch einmal zu heiraten, sondern eine zweite Heirat mit einer anderen einzugehen, sei es dass die früher Geheiratete gestorben oder noch am Leben, vielleicht noch seine Frau ist. Nur dieses Verständnis wird der Artikellosigkeit von אִשָּׁה, *eine Frau*, gerecht und thut dem וָאֶכְּרֶהָ v. 2, das doch natürlicher von dem Brautkauf, als von dem Loskauf aus fremder Gewalt oder gar aus Sklaverei steht, keine Gewalt an. Handelt es sich bei der Heirat von Cap. 3 um die Heirat einer andern Frau als Gomer, so wird sich nun auch der Sinn des ganzen Capitels feststellen lassen. Volz hat sich begnügt, Cap. 3 als allegorische Erzählung zu fassen, die der Geschichte von Cap. 1 beigegeben sei, und zwar in einer Zeit, „da in Israel der Wunsch oder die Überzeugung von Jahwes neuerwachter Liebe rege geworden war". Aber so spielt doch wieder der dem Wortlaut widersprechende Gedanke herein, als ob es sich um eine Wiederverheiratung mit Gomer handle. Die Erzählung, die in der That Allegorie und nicht Geschichte sein will, wurde vielmehr eingefügt zum Zwecke, das Schicksal Nordisraels darzustellen; denn der, welcher Cap. 3 einfügte, fasste, ohne sich an 1 4f. zu stossen, Cap. 1 und 2 als Darstellung der Geschichte Judas, und zu dieser Beigabe von Cap. 3 veranlasste ihn die Allegorie Hesekiels von den beiden Frauen Ohola = Samarien und Oholiba = Jerusalem (Hes 23). בְּנֵי יִשְׂרָאֵל v. 1 ist im engern Sinn von Nordisrael zu verstehen (wie 2 2), und jetzt bekommt auch das וּבִקְשׁוּ אֵת דָּוִיד מַלְכָּם v. 5 einen prägnanten Sinn. Nach dem Interpolator von Cap. 3 hatte somit der Prophet zwei Frauen nebeneinander (vgl. Dtn 21 15): Gomer—Juda und אִשָּׁה— Israel. Cap. 1 (vom Interpolator als Allegorie aufgefasst) und Cap. 2 stellen das Geschick Judas, Cap. 3 dasjenige Israels dar. Cap. 3 steht am richtigen Orte, denn es will die Israel betreffende Parallele zu Cap. 1 und 2 geben; es ist weder Fortsetzung von Cap. 1 noch von Cap. 2, sondern das Seitenstück zu 1 2–9 2 4–25 (wohl zu merken: 2 15ᵇ–25 inbegriffen), also später als der unter allen Umständen schon nachexilische Anhang 2 15ᵇ–25. Vielleicht geht auf den Interpolator von Cap. 3 auch die Überschrift 1 2ᵃ zurück. Interessant ist, dass bereits Hieronymus ähnlich die beiden Frauen deutet, nur ist ihm umgekehrt Gomer das Nordreich und das andere Weib das Südreich (s. Riedel Alttest. Untersuchungen S. 1—4).

1 Zu der 1. Person אֵלַי, in der hier, wie im ganzen Capitel, vom Propheten gesprochen wird, vgl. in den Vorbemerkungen. עוֹד darf nicht mit וַיֹּאמֶר verbunden werden, sondern gehört zum folgenden Imperativ לֵךְ vgl. Sach 1 17 11 15; besonders die letztere Stelle ist instruktiv, sie zeigt, dass wir zu übersetzen haben: *Geh noch ein Weib lieben!* In der asyndetischen Zusammenstellung der beiden Imperative לֵךְ אֱהַב giebt der zweite den Zweck des ersten an, vgl. 1 2 לֵךְ קַח. *Lieben*, nicht *heiraten* ist hier gesagt mit Rücksicht auf Jahwe, dessen Liebe der Prophet in seinem Thun darstellen soll, vgl. כְּאַהֲבַת יְהוָה v. 1ᵇ. אִשָּׁה ist unbestimmt = *ein Weib*; wäre ein schon genanntes und bekanntes, also Gomer, gemeint, so müsste הָאִשָּׁה, *das Weib*, stehen. Die Determination kann nicht durch die folgende Qualifikation ersetzt werden; diese besagt nur, was für ein Weib er noch heiraten soll. Es soll אֲהֻבַת רֵעַ und מְנָאָפֶת sein; das zweite bedeutet *ehebrecherisch*, das erste *geliebt von einem andern*. LXX bietet dafür: ἀγαπῶσαν πονηρά, liest also אֹהֶבֶת רָע, was soweit es אֹהֶבֶת betrifft, zu billigen ist; also lese man אֹהֶבֶת רֵעַ = *liebend einen andern,* was allein den parallelen aktiven Partic. פֹּנִים und אֹהֲבֵי (v. 1ᵇ) entspricht; „אֲהֻבַת ist Korrektur, um Israel zu schonen" (Volz). Zu יְהוָה in Jahwes Rede, zu בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, = die Israeliten im engern Sinn, und zu dem deuteronomistischen Ausdruck אֱלֹהִים אֲחֵרִים vgl. Vorbemerkungen. אֹהֲבֵי ist dem Parallelismus entsprechend Fortsetzung zu פֹּנִים, nicht zu אֲחֵרִים; die Israeliten, nicht „die andern Götter", sind hier die *Liebhaber von Traubenkuchen* geheissen (vgl.

zu dieser Charakterisierung auch noch zu v. 2 am Ende). Die *Traubenkuchen* d. h. Weinbeerkuchen spielten offenbar im Kult der „andern Götter“ eine wichtige Rolle; am Feste und beim Opfer mochte man sie den Göttern darbringen, vor allem aber selbst geniessen. Zu den zu Jes 16 7 (s. dort) angeführten Beispielen für die weite in Heidentum, Judentum und Christentum nachweisbare Verbreitung dieser kultischen Festspeise, die in ihrem Ursprung auf den Kultus eines Weinbau treibenden Volkes zurückgehen wird, sei hier noch hinzugefügt, dass auch Jer 7 18 Kuchen im Kult der anderen Götter erwähnt sind und dass die Kollyridianerinnen den Brauch, den sie als heidnische Araberinnen zu Ehren der Göttin Uzza übten, als Christinnen auf Maria übertrugen und ihr die κολλυρίδες, Kuchen, opferten, s. WELLH. Arab. Heident.[1] S. 38. Vgl. auch den Früchtenbrei חרוסת, eine Mischung von Rosinen, Zimmt und Nüssen, beim heutigen Passa. Zu der Etymologie von אֲשִׁישָׁה = etwas Kompaktes, Festes (von אשש „feststampfen“ = assyr. *uššušu*) vgl. RIEDEL Alttest. Untersuch. 15f. 2 Die Ausführung des Auftrags. וָאֶכְּרֶהָ, von כָּרָה, *kaufen* (vgl. Dtn 2 6), mit einem Dagesch in כ zum Schutze des כ vor ר (vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 20h und KÖNIG Lehrgeb. I S. 545), besagt, dass der Prophet den üblichen מֹהַר, Kaufpreis, erlegte und damit die Frau erwarb, s. BENZINGER Archäol. S. 142. Das Suff. הָ geht auf die in v. 1 näher qualifizierte אִשָּׁה, kann aber nicht beweisen, dass אִשָּׁה in v. 1 bereits von einem bestimmten Weibe verstanden werden müsse. וָאֶכְּרֶהָ ist zu übersetzen: *Da kaufte ich eine* resp. *eine solche*; das Suffix hätte doch auch in v. 1 die אִשָּׁה nicht bestimmt, wenn dort ausführlicher gesagt wäre: liebe eine ehebrecherische אִשָּׁה und heirate sie! vgl. das auf ein indeterminiertes Nomen bezügliche Suff. Jes 5 1f. Gegen die Fassung der unbestimmten אִשָּׁה als der früheren Gattin des Propheten, ist noch nebenbei zu erwähnen, dass das Gesetz (Dtn 24 1-4 Jer 3 1) die Wiederverheiratung mit der eigenen entlassenen Frau, wenn sie inzwischen einen andern geheiratet hat, geradezu verbietet; dass dies Verbot eine Neuerung gegen die alte Sitte sei, ist aus II Sam 3 14 nicht zu beweisen, da David dort einfach auf seinem durch gesetzlichen Brautkauf erworbenen Rechte besteht (s. dort). Zudem ist von Entlassung der Gomer durch Hosea nichts berichtet, dann aber weiss man nicht, was der Kauf bedeuten soll; denn der angenommene Loskauf aus Sklaverei, von der nichts bekannt ist, hängt geradeso in der Luft, wie die Meinung RIEDELS, es handle sich um die Miete (das soll כָּרָה heissen), d. h. um die Aussetzung eines reichlichen Jahresunterhaltes für die aus dem Hause entwichene, aber wieder zurückgeholte Gomer. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man dem einfachen Wortlaut nachgiebt, der von der Heirat einer andern, einer zweiten Frau spricht. Der Kaufpreis besteht in *fünfzehn Silberschekel*, d. i. ungefähr 45 frs. oder 36 Mark, und *einem Chomer Gerste und einem Letek Gerste*, d. i. 546, 6 l, also beinahe 5 1/2 Hektoliter Gerste. Das Chomer ist nämlich dasselbe Mass wie Kor = 364, 4 l (vgl. Hes 45 11 14) und Letek, das nur hier im AT vorkommt, wird von der jüdischen Tradition als 1/2 Chomer bestimmt. Der Geldwert dieses Quantums Gerste lässt sich nach II Reg 7 1 16 18 annähernd bestimmen. Elisa sagt dort, nach der Aufhebung der Belagerung von Samarien solle man für einen Schekel

(c. 3 frs.) 2 Sea Gerste bekommen. Da $1^1/_2$ Chomer = 45 Sea sind (vgl. Benzinger Archäol. 184), besassen sie also den Wert von ungefähr $67^1/_2$ frs. oder 54 Mark. Doch scheint Elisa keinen übermässig billigen, sondern einen über der normalen Höhe stehenden Preis zu nennen (s. zu II Reg 7 1), so dass man in gewöhnlichen Zeiten für einen Schekel wohl 3 Sea Gerste bekommen mochte und die $1^1/_2$ Chomer somit nur einen Wert von 45 frs. resp. 36 Mark repräsentieren mochten. Die eine Hälfte wäre dann in Geld und die andre in Naturalien erlegt worden, und der ganze Kaufpreis beliefe sich dann auf die Summe von 30 Schekel = 90 frs., resp. 72 Mark, was nach Ex 21 32 genau dem Werte eines Sklaven entspricht, aber bei der Heirat einer solchen Person nicht auffallen kann. Wenn LXX an Stelle des לֶתֶךְ שְׂעֹרִים νέβελ οἴνου, *einen Schlauch Wein*, bietet, so ist anzunehmen, dass sie das sonst erst in der Mischna vorkommende Mass לֶתֶךְ nicht kannte und eine andere Naturalgabe einsetzte, die vielleicht nach der ihr bekannten Sitte beim Brautkauf üblich war. Die „Detailmalerei" in diesem Vers kann nicht für die Auffassung der Erzählung als Geschichte ins Feld geführt werden, da es sich dabei nicht um die Schilderung eines einzig-artigen Ereignisses, sondern der sich öfters wiederholenden Gebräuche beim Brautkauf handelt. Ebenso verhält es sich mit der Angabe v. 1, dass die Israeliten Weinbeerkuchen lieben. 3 zeigt, wie wenig dem Erzähler auf die Geschichte dieser zweiten Ehe ankommt; denn hier giebt er die letzte Nachricht über dieselbe, um dann zu der ihm allein wichtigen Bedeutung überzugehen v. 4f. So wenig liegt ihm die Erzählung am Herzen, dass er sie nicht zu Ende führt und uns nicht sagt, was der Gatte mit der Gattin nach der langen Klausur, in die er sie versetzt, angefangen hat, und dass er in der Eile, die er hat, auf die Geschicke Israels überzugehen, jede Angabe vergisst, an wen v. 4f. gesprochen sind, die eben deshalb noch an die neue Gattin gerichtet erscheinen. Die Erzählung ist der Geschichte Israels nachgebildet, also Allegorie. Der Nachbildung von v. 4 gehört auch das יָמִים רַבִּים an, sowie die ganze Massregelung, welche die Gattin erfährt. תֵּשְׁבִי לִי, *du sollst mir* d. h. als mir gehörend, als mein Eigentum *bleiben*; יָשַׁב hat wie v. 4 die allgemeine Bedeutung *bleiben*, das „Wie?" erklärt das Folgende, das „Wo?" versteht sich von selbst. Da wo sie ist oder wo der Gatte sie hinführt, soll die Gattin ihm bleiben ohne jeden (sowohl illegitimen als auch legitimen) Verkehr mit Männern. וְגַם־אֲנִי אֵלַיִךְ kann nur das vorangehende וְלֹא תִהְיִי לְאִישׁ erklären wollen: *(und ohne legitimen Verkehr mit einem Manne zu haben,) da auch ich zu dir . . . . .*, ist aber nicht vollständig erhalten. Denn es kann nicht heissen: „so will auch ich mich gegen dich verhalten" (G. A. Smith), noch: „gleichwohl bleibe ich dir gut" (Ewald). Die Konjektur, אֵלֵךְ für אֵלַיִךְ (Linder StK 1860, 739f.), genügt nicht, da dies nicht: „ich ziehe weg" heissen kann, wenn nicht מִמֵּךְ dabei steht; die Vermutung von Oettli, אֱנִי sei als Impera. zu fassen und וְגַם אֱנִי לָךְ = „und auch seufze einmal!" oder אֱלַי = „und auch seufze nach mir!" zu lesen, ist höchst unwahrscheinlich. Eine direkte Aussage wird erwartet, dass auch der Prophet mit seiner Gattin keinen Verkehr haben werde. Dieser Erwartung wird die Ergänzung von לֹא אָבוֹא (*da auch ich zu dir*) *nicht eingehen werde* gerecht, welche Aben Esra und Kimchi

für den Sinn empfehlen, Wellh. und Stade (ZATW 1903, 161—163) einfach vor אֵלַיִךְ in den Text aufnehmen. Aber der Ausfall der beiden Worte erklärt sich nicht leicht, auch wenn man mit Meinhold לֹא אֵלֵךְ für לֹא אָבוֹא einsetzt, und ihre Aufnahme in den Text präjudiziert für die Zeit nach der Klausur in unangenehmer Weise ein Kommen des Gatten zur Gattin, während die Deutung v. 5 umgekehrt von einem Suchen Jahwes von Seiten der Israeliten und einem Kommen dieser zu ihm spricht. Darum wird die Konjektur von Steiner, gegen die sich diese beiden Bedenken nicht erheben, dass אֵינֶנִּי nach אֲנִי ausgefallen sei, auf dem richtigeren Wege sein, nur dass man dieses אֵינֶנִּי nicht nach, sondern statt אֲנִי und wohl auch לָךְ für אֵלַיִךְ zu lesen hat: *da auch ich nicht existiere für dich.* Dass nach diesen „ehe“losen יָמִים רַבִּים der Gattin eine glücklichere neue Zeit beschieden ist, ist aus der Deutung v. 4 f. zu erschliessen. 4 Die Gattin, die einen andern liebt (v. 1), wird mit strenger Klausur bestraft, die Israeliten, die andern Göttern nachhängen (v. 1), werden ebenso damit bestraft, dass ihnen der Verkehr mit diesen unmöglich gemacht wird. Die Israeliten haben sich in ihrer Abneigung von Jahwe, das ist der Gedanke, von Juda getrennt, eigene Könige und Fürsten gesetzt und andern Göttern gedient. Der mit dem Fall Samariens und der Exilierung 721 v. Chr. beginnende Entzug dieser nichtdavidischen Könige und dieses Dienstes der anderen Götter, die sie lieben, ist die Strafe. Hosea urteilt über die israelitischen Könige anders, als dieses 3. Cap., s. zu 7 3–7 8 4. *Ohne König und ohne Fürst* ist nicht auszuscheiden, auch v. 5 erwartet mit der Rückkehr zu Jahwe zugleich die Restauration des davidischen Reiches, und dem Verf. von Cap. 3 wie allen Späteren gilt die Errichtung des nordisraelitischen Königreichs als religiöse Sünde. Die Aufzählung *ohne Opfer und ohne Malstein und ohne Ephod und Teraphim* nennt einige Specimina des israelitischen Kultus, die dem Verf. als zum Kultus der andern Götter gehörend gelten und auch ihm als einem Späteren noch sehr gut bekannt sein konnten, vgl. für תְּרָפִים Hes 21 21 Sach 10 2. Der *Malstein*, die *Massebe*, ist das wichtige Kennzeichen der heiligen Stätte, darum hier sachgemäss mit *Opfer* kombiniert (vgl. Marti Gesch. der isr. Rel.[4] S. 27 f.). *Ephod* und *Teraphim* sind nach der gewöhnlichen Ansicht aus wertvollerem und weniger wertvollem Stoff (Metall oder Holz) hergestellte Gottesbilder (vgl. ebendort S. 28—30); aber nach der gründlichen Untersuchung von Theodore C. Foote (The Ephod: its Form and Use, Baltimore 1902) ist אֵפוֹד eher *eine Tasche,* d. h. ein Instrument zur Wahrsagung, eine κληρωτρίς, und die תְּרָפִים sind die dazu notwendigen *Lose,* vielleicht Gottesbildchen (?). Ihr Ursprung reicht in die älteste Zeit zurück; im Kult auf den „Höhen“ fehlten sie nicht und dienten zum Wahrsagen und Orakelspenden. Nach dem Dtn und Hesekiel galten aber diese Höhenheiligtümer als Kultstätten „anderer Götter“; ebenso denkt unser Verfasser, er kündigt also in v. 4 nicht das Aufhören des Verkehrs zwischen Jahwe und Israel an. Das wäre den Israeliten, die sich der Autor gar nicht mehr als Jahwediener vorstellt, keine Strafe und nicht unerwünscht gewesen. Was sie als Strafe empfanden, war die Unmöglichkeit des Verkehrs mit den „andern Göttern“, denen sie in Kanaan dienten, war, dass sie im Exil diesen Göttern

nicht opfern noch von ihnen Orakel erhalten konnten. Erst nach und nach erwacht in ihnen das Verlangen, zu Jahwe zurückzukehren; die Strafe hilft ihnen zur Selbstbesinnung. 5 Die einstige Heimkehr der Israeliten aus dem Exil zu ihrem Gott und dem legitimen „davidischen“ Herrscherhause. Wie Jahwe ihr Gott ist, den sie im Götzendienst verliessen, so ist David ihr König, von dem sie einst abfielen. Mit der Rückkehr zu Jahwe zugleich erfolgt Rückkehr zu David, denn sie vereinigen sich mit den Judäern (vgl. 2 2 und s. auch Am 9 11). „David“ ist der ideale König der Zukunft, der Messias aus davidischem Geschlecht, vgl. Jer 30 9 Hes 34 23f. 37 24f. Zu וּפָחֲדוּ אֶל־, = *mit vor freudiger Aufregung bebendem Herzen zu Jahwe eilen,* vgl. Jer 33 9 Jes 60 5, ferner חָרַד in der ebenfalls späten Stelle Hos 11 11. Zu אֶל־טוּבוֹ vgl. Jer 31 11–13 und alle die Stellen, welche von der künftigen Segnung Palästinas sprechen, s. z. B. 2 23f. Am 9 13. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, *am Ende der Tage,* d. h. wenn einst die messianische Endzeit anbricht (s. zu Jes 2 2), gehört zu טוּבוֹ: *dem Glück*, womit Jahwe *in der herrlichen Endzeit* Palästina segnet; mittelbar wird natürlich dadurch auch die Zeit der Heimkehr bestimmt. Bei dieser herrlichen Güte Jahwes ist es mit der Neigung der Israeliten zu andern Göttern und ihrer Liebhaberei für Weinbeerkuchen vorbei, jetzt suchen sie Jahwe und eilen vor Freude bebend ihm und ihrem Glücke zu.

4. Das Fehlen der Gotteserkenntnis ist das Unglück der Israeliten 4 1–19.

Eine Eigentümlichkeit dieses Kapitels, dessen Text namentlich am Ende in ausserordentlich versehrtem Zustande überliefert ist, besteht in dem Personenwechsel: v. 1 werden die Israeliten zum Hören des Jahwewortes aufgefordert, das zunächst in der dritten Person von den Israeliten redet. Plötzlich aber setzt v. 5, ohne dass eine andre Person deutlich als angeredet eingeführt wird, die zweite Person Singularis ein in einem Abschnitt, der das Gebaren der Priester schildert; die Fortsetzung dieser Schilderung geht jedoch v. 7 wieder zur dritten Person über, die dann mit Ausnahme von v. 13^{b} $14^{a\alpha}$ und v. 15, wo sogar Sing. und Plur. der zweiten Person wechseln, (s. auch v. 17) festgehalten wird. Ein solcher Personenwechsel ist unerträglich in einer doch einigermassen zusammenhangenden Rede, als welche sich das Capitel giebt, in dem höchstens bei v. 12 ein neuer Absatz zu machen ist. Da sich die Quelle dieser Verwirrung noch in der falschen Lesung v. 6 כִּי אַתָּה הַדַּעַת statt כִּי אֶת־הַדַּעַת aufdecken lässt, ist der Versuch nicht von der Hand zu weisen, überall ausser in der Anrede v. 1 die dritte Person herzustellen; weiteres s. in der Erklärung. Dagegen ist der Wechsel der dritten Person Sing. und Plur., wo es sich um ein עַם handelt, nicht auffällig.

Die Prophetenrede verläuft, wie 2 4–15^{a}, in vierzeiligen Strophen. Allerdings haben sich auch hier fremde Bestandteile eingenistet. Dass sich nicht überall ein sicheres Resultat erzielen lässt, ist bei dem schlimmen Zustande des Textes nicht zu verwundern.

a) Die Sittenlosigkeit im Leben der Israeliten 4 1–10.

1—3 Die Gottlosigkeit und Ruchlosigkeit des Volkes. 1, die erste Strophe: *Hört das Wort Jahwes, ihr Israeliten! Denn einen Hader hat Jahwe mit den Bewohnern des Landes; Denn es ist keine Treue und keine Liebe Und keine Gotteserkenntnis im Lande.* Zu רִיב vgl. das Verb רִיבוּ 2 4; Jahwe hat eine Anklage zu erheben, einen Process zu führen mit den Bewohnern des Landes, vgl. ferner Mch 6 2 Jer 2 9. Denn was im Lande getrieben wird, ist in völligem Widerspruch mit den Forderungen Jahwes. אֱמֶת,

Treue, und חֶסֶד, *Liebe,* fehlen, die socialen humanen Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue in Handel und Wandel und der Barmherzigkeit und Liebe gegen die Hilfsbedürftigen und Notleidenden bleiben unerfüllt. Das ist auch ein Beweis, dass die *Gotteserkenntnis* fehlt; denn wer diese besitzt, kennt Gottes Willen und befolgt denselben in ethischem und humanem Verhalten gegen seine Mitbürger. Die Gotteserkenntnis ist nicht einseitig intellektualistisch gefasst; wer die Ethik in seinem Leben vermissen lässt, zeigt, dass er nicht kennt, was Religion ist, deren Wesen eben nicht in Intellektualismus, sondern in dem Bewusstsein unbedingter Verpflichtung zur Erfüllung der ethischen Forderungen Gottes besteht. In dieser tiefen Erfassung dessen, was Religion ist, liegen die Wurzeln des prophetischen Universalismus; darum kann Hosea auch Gotteserkenntnis sagen, meint aber übrigens durchaus nichts anderes, wenn er von Jahweerkenntnis spricht, vgl. 4 6 5 4 6 [3] 6 und s. Marti Gesch. der israel. Rel.[4] S. 170f.

2, die zweite Strophe: *Man schwört und lügt, Man mordet und stiehlt, Man bricht die Ehe und übt Gewalt Und Blutthat reiht sich an Blutthat.* Für פָּרָצוּ, das kein Subj. hat, lies וּפָרֹץ, den Inf. abs., wie ihn die lebhafte Schilderung auch im Vorangehenden im Sinne eines lateinischen Inf. historicus verwendet, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 113ff. Dann bietet auch נָגָעוּ keine Schwierigkeit mehr, sein Subj. ist דָּמִים, vgl. hierzu in 1 4. אָלֹה *schwören* z. B. bei dem Abschluss eines Vertrages, und כַּחֵשׁ, *lügen,* gehören zusammen: *man schwört falsch*; das ist das Gegenteil von אֱמֶת, gerade wie alles folgende zeigt, dass keine חֶסֶד im Lande wohnt, und das Ganze, dass es an Gotteserkenntnis mangelt. Aus unserer Stelle ist nicht zu schliessen, dass Hosea den Dekalog kennt, sondern vielmehr zu ersehen, dass der Dekalog die prophetischen Forderungen zusammenfasst.

3 ist ein Einschub, weil er den Zusammenhang von v. 4 mit v. 2 stört (s. zu v. 4), weil er ferner ganz ähnlichen Zusätzen zu alten Stellen entspricht z. B. Am 8 8 Jer 4 28 23 10 und inhaltlich späten Gedanken über die Mitleidenschaft der Natur an der Gottlosigkeit der Menschen Ausdruck verleiht, ohne dass doch von einer Dürre als Strafe die Rede wäre, vgl. ausser den eben genannten Stellen Jer 12 4 (viell. die Grundstelle) Jo 1 10–12 18–20 Jes 33 9 24 3–6, endlich weil auch eine gewisse Übertreibung vorliegt, da die ganze Erde samt dem Meere als leidend unter der Gottlosigkeit der Israeliten vorgestellt wird. Der Interpolator dachte offenbar, in v. 1f. sei die Gottlosigkeit der Bewohner der Erde geschildert, und wollte in v. 3 das Gericht über dieselbe verkünden. Der Vers bietet übrigens ebenfalls einen Vierzeiler: *Darum wird die Erde trauern Und wird schmachten alles, was darauf wohnt, An Wild des Feldes und Vögeln des Himmels Und selbst die Fische des Meeres werden dahingerafft.* Die Erde wird *trauern* d. h. ihren bunten Blumenflor verlieren, und in einfarbige Trauer sich hüllen; ebenso sollen wie die Vegetation alle Tiere verschwinden. בְּ in בְּחַיַּת und בְּעוֹף, = *bestehend in* vgl. Ges-Kautzsch[27] § 119i, spezifiziert das כָּל־יוֹשֵׁב בָּהּ s. Gen 7 21 8 17 9 10 (PC). Die Bedeutung *bis mit, sogar* für בְּ ist nicht erwiesen; der Interpolator denkt nicht an die Menschen. דְּגֵי הַיָּם ist nicht dahin abzuschwächen, dass man darunter Fische in versiegenden Bächen verstehen kann; vgl. dazu auch Num 11 22, wo הֵאָסֵף in etwas andrem Sinne gebraucht ist.

4–8 Die Hauptschuld an der Sünde des Volks tragen die Priester. 4, die dritte Strophe: *Doch niemand soll hadern Und rügen nur niemand, Ist doch das Volk wie der Pfaffe Und der Prophet wie*

der Priester. Mit Duhm ist v. 4^b zu lesen: וְעַם כַּכֹּמֶר וְנָבִיא כַּכֹּהֵן; die Änderungen am überlieferten Texte, die diese Konjektur vornimmt, sind leicht; für den Anfang ist nur andre Wortabteilung nötig, im zweiten Teil ist von dem verwischten נביא wenigstens בי noch sichtbar geblieben. Nach dem Sprichwort qualis rex talis grex liegt auch in Israel die Schuld bei den Führern, den Priestern, darum ist eigentlich das Volk nicht zu tadeln. Dieser Gedanke schliesst sich gut nur an v. 2, die Schilderung der Ruchlosigkeit Israels, an, nicht aber an v. 3, welcher von den verderblichen Folgen der Sünde Israels in der ganzen Welt spricht. Darum ist v. 3 interpoliert (s. oben zu v. 3). Als die offiziellen verantwortlichen Führer gelten Hosea die *Priester*, vgl. auch v. 6; von ihnen schon einigermassen beeinflusst und abhängig, und daher viel milder zu beurteilen, sind die Propheten, wie sie noch Hosea kennt, der natürlich Amos nicht zu ihnen rechnet (vgl. übrigens zu 6 5), noch mehr gilt dies von dem Volke, das auf die Leitung der Priester angewiesen ist. כֹּמֶר ist alte kanaanitisch-aramäische Bezeichnung des Priesters, vgl. *kāmira* in den Tell-el-Amarna-Briefen, sowie כמרא in aramäischen Inschriften (z. B. auf einer Inschrift aus Teima des 6. oder 5. Jahrh. v. Chr.) und das Syr. *kumra.* Sie braucht hier noch nicht in üblem Sinne gemeint zu sein; im AT kommt sie noch vor 10 5 Zph 1 4 II Reg 23 5. Der masoretische Text, den auch LXX schon voraussetzt, der also eine alte Verderbnis aufweist: „und dein Volk ist wie die, welche mit dem Priester hadern", ist unhaltbar; es ist in den Augen Hoseas doch kein Unglück und kein Verbrechen, mit den Priestern zu hadern, er thut es ja nachher selber in ausgiebigster Weise. Und dass das Volk gerade nicht sich gegen die Priester auflehnte, war sein Schaden. Die oben vorgeschlagene Korrektur wird dem ursprünglichen Texte näher kommen als die mannigfach sonst gemachten Konjekturen: וְעַמִּי כִּכְמָרָיו הַכֹּהֵן = „da mein Volk ist wie seine Pfaffen, o Priester!" (Beck, Wellh.[1]), וְעַמִּי כָמוֹךָ הַכֹּהֵן = „da mein Volk ist, wie du, o Priester!" (P. Ruben, Nowack, Wellh.[2]), וְעִמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן = „da mit dir, o Priester, mein Hader ist" (Oort, Guthe), וְעַמְּךָ מָרוּ בִי כֹּהֵן = „da dein Volk, o Priester, gegen mich sich auflehnte" (W. R. Smith, The Prophets[2] S. 408), וְעַמְּךָ מֵרִיב כֵּן = „dein Volk ist nämlich so hadernd", als Glosse zu v. 4^a betrachtet (J. A. Bewer Journal of Bibl. Literat. 1902, 110f.). Alle diese Konjekturen sind von der unrichtigen Voraussetzung beherrscht, als ob die Priester angeredet wären (s. Vorbemerbung); die beiden ersten entsprechen aber inhaltlich dem Gedanken, den die oben vorgezogene Konjektur besser wiedergiebt: Volk und Propheten sind wie die Priester, folgen nur ihren Priestern. Einen ähnlichen Sinn nimmt auch die Konjektur von Mosapp (ZATW 1885, 184f.) an: וְעַם כִּכְמָרָיו יְכַהֵן, „das Volk priestert nur wie seine Pfaffen", während John Taylor (ZATW 1885, 300f.) mit dem MT auszukommen glaubt.

5 6^a nehme ich zusammen als dem ursprünglichen Kontext fremden Bestandteil. Schon die Anrede וְכָשַׁלְתָּ spricht für nachträgliche Einfügung, dann aber auch, dass sehr schwer mit diesen Worten sonst was anzufangen ist. Ich fasse sie als eine Glosse zu v. 4 und 6^b: *Du wirst straucheln bei Tage* (l. וְכָשַׁלְתָּה יוֹמָם Wellh. vgl. LXX) *und straucheln wird auch der Prophet mit dir bei Nacht und ich werde schweigen* (l. וְדַמֹּתִי, vgl. zu dem Schweigen die Aufforderung v. 4^a und die Glosse Am 5 13, oder wenn es auf Gott zu

beziehen ist, Jes 42 14 63 14 64 11), *wenn so mein Volk vernichtet wird* (l. אִם כֵּן נִדְמוּ für das unmögliche 'אִמֶּךָ נ), *weil es keine Erkenntnis hat.* Zu dem *Straucheln* der Priester und Propheten vgl. Jes 28 7 f.; *Tag* und *Nacht* sind vielleicht genannt, weil bei dem Propheten vornehmlich an Nachtgesichte gedacht ist, vgl. Sach 1 8 Jo 3 1. אִמֶּךָ, *deine Mutter*, als *deine* (der Priester) *Genossenschaft* zu fassen, ist nicht möglich (s. 2 4); die Änderung in בָּנֶיךָ, *deine Söhne* (Nowack) hilft wenig, wie auch die Konjekturen von Bachmann (כָּל־יְלָדָיו דָּמִיתִי עִמָּךְ = „alle seine (des Propheten) Kinder will ich austilgen mit dir“) und von Winckler (לְלַיְלָה־דִּמֵּיתִי יוֹמְךָ = „in Nacht verkehre ich deinen Tag“, vgl. LXX), letztere als unhebräisch, sich nicht empfehlen.

6[b], die vierte Strophe, setzt mit כִּי, *denn, nämlich*, v. 4 fort, indem sie zur Begründung der Aufforderung von v. 4[a] und in Exposition der Aussage von v. 4[b] erklärt, wie es zu der Ruchlosigkeit des Volkes, das den Priestern folgt, kommen konnte: *Denn die Erkenntnis haben sie verschmäht, So verschmähe ich sie, mir Priester zu sein, Und sie vergassen die Weisung ihres Gottes, So vergesse ihre Kinder auch ich.* Für כִּי אַתָּה הַדַּעַת מָאַסְתָּ (Oettli stellt mit Recht die Möglichkeit dieser Wortfolge in Frage) lese man כִּי אֶת־הַדַּעַת מָאָסוּ; die Dittographie des ה hat hier und dann auch in der Glosse v. 5 die Einführung der zweiten Person verschuldet, die nach v. 7 deutlich in die dritte plur. wiederherzustellen ist; also l. וְאֶמְאָסֵם für das fehlerhafte וְאֶמְאָסְאךָ (und zwar mit וְ, das die besten Zeugen bieten, s. Baer-Delitzsch), ferner וַיִּשְׁכְּחוּ. אֱלֹהֵיהֶם, וְאֶשְׁכַּח und בְּנֵיהֶם. Dass es sich um die Priester handelt, ist mit Unrecht bezweifelt, da מִכַּהֵן לִי, wie v. 8, nur auf die Priester gehen kann. An בְּנֵיהֶם ist kein Anstoss zu nehmen; בְּנֵי כֹהֲנִים sind gerade so die Angehörigen der Priesterzunft, wie die בְּנֵי נְבִיאִים die der Prophetenzunft, wenn schon der Regel nach die Söhne ihrem Vater im Berufe folgten. Ein Doppeltes ist wichtig, das aus diesem Verse zu entnehmen ist: einmal gelten Hosea die Priester des Nordreichs als legitime Jahwepriester, ihr Priesterrecht verlieren sie erst infolge der Versäumnis ihrer Pflichten; dann aber sieht Hosea den Beruf der Priester nicht im Opfern, sondern darin, dass sie Gotteserkenntnis (zu הַדַּעַת s. v. 1) und die Weisung Gottes besitzen und verbreiten, sie haben nicht eine kultische, sondern eine religiös-sittliche Aufgabe.

7 8, die fünfte Strophe: *Je mehr sie wurden, umsomehr sündigten sie an mir, Ihre Ehre vertauschten sie gegen Schande. Von der Sünde meines Volkes leben sie Und nach seiner Verschuldung haben sie Hunger.* Keiner unter den Priestern machte eine Ausnahme, so sehr die Priesterzunft auch sich mehrte; im Gegenteil sie thaten alles, um ihre hohe Stellung zu verlieren: *sie vertauschten ihre Ehre* d. h. Jahwes Priester zu sein und als solche viel höhere Aufgaben zu haben, als die heidnischen Priester, vgl. v. 6, *gegen Schande* d. i. gegen den kanaanitischen Kultus, vgl. Jer 2 11. Statt אָמִיר *ich vertausche*, das auch hier, wie v. 6 gleich die Strafe androhte, aber dem Parallelismus dieser Strophe zuwiderläuft (vgl. v. 8), ist mit Targ. und Pesch. הֵמִירוּ, *sie vertauschten*, zu lesen. Auch die Masora führt הֵמִירוּ als die ursprüngliche Lesart an unter den Tikkune soferim, empfiehlt aber zugleich כְּבוֹדִי für כְּבוֹדָם, was weniger einleuchtend ist, obschon es den ebenfalls annehmbaren Gedanken ausspricht: das, was meine Ehre ist, eben eine höhere Religiosität zu fordern, vertauschen sie gegen kanaanitischen Opferdienst. 8 erklärt v. 7 und sagt deutlich,

dass der Kultus die Sünde und Verschuldung Israels ist. Die Priester leben von den Opfern des Volks, weil sie Anteil an den Opfergaben haben, und darum befördern sie den Kultuseifer der Menge; *sie sind gierig, haben Hunger* darnach, l. יִשְׂאוּ נַפְשׁ, das ו ist als Dittographie des folgenden zu tilgen; es ist unnötig, mit Oort נַפְשָׁם zu lesen, man müsste sonst mit Oettli auch noch עֲוֹנוֹ herstellen. Mit unserer leichten Änderung ist der Text völlig klar, sodass man auf keinen Fall zu den schon grammatisch unmöglichen Konjekturen von Bewer greifen darf: חַטַּאת עַמִּי יֹאכֵלוֹ וַעֲוֹנָם יִשָּׂא נַפְשׁוֹ, was heissen soll: „meines Volkes Sünde soll es verzehren (müsste תֹּאכְלֵהוּ stehen!) und ihre Schuld soll ihr Leben wegnehmen.“ Von Sünd- und Schuldopfern, die man in חַטַּאת und עָוֺן hat finden wollen, ist hier nicht die Rede; Amos und Hosea sehen im Kultus, der das Volk in der Illusion festhält, dass damit Jahwe gedient sei, die Sünde, vgl. Am 4 4 Hos 8 11.

9 10 Die allen gemeinsame Strafe, von der auch die Priester nicht ausgenommen sind. Der Text ist verstümmelt und vermehrt. Ursprünglich werden zwei Strophen die Strafe angekündigt haben. **9**, die sechste Strophe: *Es soll ergehen wie dem Volk (so dem Propheten Und wie dem Propheten) so dem Priester: Ich suche an jedem heim seine Wege Und vergelte ihm seine Thaten.* Da die Strophe das Gegenstück zu v. 4 bildet, darf man vor כַּכֹּהֵן den Ausfall oder die (zur Schonung der Propheten vorgenommene) Auslassung von כַּנָּבִיא וְכַנָּבִיא vermuten. מַעֲלָל und דֶּרֶךְ sind einander parallel, wie unser *Thun* und *Treiben*. **10**[a], der Rest der siebenten Strophe: *Sie werden essen und nicht satt werden, Huren und sich nicht mehren,* d. h. Mangel an Nahrungsmitteln soll die Strafe sein für ihre unersättliche Gier (vgl. Lev 26 26 Mch 6 14) und Kinderlosigkeit für ihre Hurerei. Es handelt sich hier nicht speziell um kultische Unzucht, sondern es ist von ihr ganz allgemein die Rede; für das Hiph. הִזְנוּ, das nach Ex 34 16 *zur Hurerei verleiten* bedeuten müsste, ist das Imperf. Kal יִזְנוּ zu lesen, zu den gleichfalls fraglichen Hiph.-Formen v. 18 u. 5 3 s. zu den betreffenden Stellen. יִפְרֹצוּ ist durch Ex 1 12 in der Bedeutung *sich ausbreiten, sich vermehren*, erwiesen (vgl. auch Symmachus und Theodotion: πληθυνθήσονται) und im Zusammenhang treffend, sodass die Änderung in יִתְרַצּוּ (Wellh., Nowack, Oort) durchaus nicht am Platze ist, die obendrein für das Hithp. von רצה die unbelegbare Bedeutung „ein Vergnügen daran haben“ annimmt, vgl. dagegen I Sam 29 4. Die beiden letzten Zeilen der Strophe sind verloren, an ihrer Stelle bietet **10**[b] noch eine Begründung der Strafe, die aber nichts Neues beibringt (vgl. v. 1 f. 6) und ihren sekundären Ursprung auch dadurch verrät, dass in der Rede Jahwes Jahwe in dritter Person erscheint. Der Zusatz ist übrigens nicht einmal vollständig; denn es fehlt das Objekt zu לִשְׁמֹר, da man nicht יְהוָה dafür halten und übersetzen darf: „denn sie haben abgelassen (= עָזְבוּ, sehr fraglich), auf Jahwe zu achten.“ Eher ginge es an, לִשְׁמֹר mit dem folgenden זְנוּת zu verbinden (so Oettli); „um an der Hurerei festzuhalten“; aber bei der Härte der Verbindung bleibt auch diese Auskunft fraglich, vgl. ferner zu v. 11.

b) Die Unsittlichkeit im Kultus der Israeliten 4 11–19.

11 sieht aus wie ein Sprichwort; nach den besten Zeugen fehlt וְ vor יַיִן, s.

Baer-Delitzsch, demgemäss wird זְנוּת, wofür Hosea sonst זְנוּנִים gebraucht (vgl. zu 6 10), hinzugefügt und nur der Rest ursprünglich sein. Deshalb darf man aber זְנוּת nicht mit dem Vorangehenden verbinden; denn der Satz: *Wein und Most benehmen den Verstand* gehört wahrscheinlich an das Ende von v. 14, wo er auch einen weniger allgemeinen Sinn bekommt, (s. zu v. 14) und זְנוּת ist ihm offenbar im Blick auf v. 12–14 vorangestellt.

Der neue Abschnitt v. 11–19 begann ursprünglich mit **12**, der ersten Strophe: *Mein Volk befragt seinen Baum Und sein Zweig giebt ihm Bescheid, Denn der Geist der Hurerei hat es verführt, Dass sie weghuren von ihrem Gott.* Zu lesen ist הִתְעָהוּ mit suff., das vor ו leicht ausfallen konnte; der folgende Plural entscheidet nicht für הִתְעָם, wie gewöhnlich verbessert wird. עַמִּי *mein Volk,* klingt wehmütig und strafend zugleich; in Jahwes Volk ist *ein hurerischer Geist* gefahren, es wurde seinem Gott untreu, dem es gehorchen und dienen sollte (= זָנָה מִתַּחַת, vgl. 1 2: זָנָה מֵאַחֲרֵי), und mit dieser Untreue ist, wie dann das Folgende zeigt, auch Hurerei im eigentlichen Sinne verbunden. Hier zunächst handelt es sich noch um das Verlassen des wahren Jahwedienstes: statt Jahwe um Orakel und Weisung zu fragen (שָׁאַל בַּיהוָה II Sam 2 1), wendet man sich an עֵץ. Kaum ist damit an hölzerne Gottesbilder, die es allerdings in Israel gab, gedacht, sondern der in Altisrael unter den heiligen Bäumen geübte Kultus gemeint, von dem auch v. 13a spricht. In und bei den heiligen Bäumen hatte die Gottheit ihre Behausung, vgl. noch Jer 2 27, und dort spendete die Gottheit ihre Orakel, vgl. die Orakel-Terebinthe Gen 12 6 Dtn 11 30, die Wahrsager-Terebinthe Jdc 9 37 und die Debora-Palme Jdc 4 5. Hosea sieht in diesem altisraelitischen Gottesdienst, der im Sinne der Israeliten Jahwe galt, nur Heidentum, und ebenso erscheint ihm auch der Gebrauch eines מַקֵּל zur Ermittelung eines Orakels als heidnisch. Wahrscheinlich ist in Parallelismus zu dem *Baum* עֵץ bei מַקֵּל *Stab, Rute,* an einen heiligen Baum in kleinerem Massstabe, resp. an einen Zweig von demselben zu denken, der ins Erdreich oder in Wasser gesetzt durch Grünen oder Verdorren wahrsagte, vgl. den Aaronstab Num 17 und zu Jes 17 10f. und s. Smith-Stübe S. 150. Ferner liegt es, hier an die nicht nur den Semiten (s. zu Hes 21 26f.), sondern auch den Skythen (Herodot 4 67) und den Germanen (Tacitus Germania 10) wohlbekannte Rhabdomantie und Belomantie zu denken.

13a, die zweite Strophe, schildert den israelitischen Gottesdienst unter den heiligen Bäumen: *Auf den Berggipfeln schlachten sie Und auf den Hügeln räuchern sie Unter den Eichen und unter den Pappeln, Unter den Terebinthen, weil ihre Schatten so lustig.* Die Bergeshöhen und die immergrünen Bäume sind öfters zusammen erwähnt als die Stätten des volkstümlichen Kultus vgl. Jer 2 20 3 10 I Reg 14 23 II 17 10. Hier werden nun einzelne dieser heiligen Bäume genannt: אַלּוֹן und אֵלָה, *Eiche* und *Terebinthe,* sind als heilige Gottesbäume wohlbekannt; לִבְנֶה, das sich nur noch Gen 30 37 findet, ist dagegen weniger sicher, wahrscheinlich aber ist es nach den alten Versionen unseres Verses *die Weisspappel,* populus alba vgl. Tristram The Natural History of the Bible[8] 389f. An diesen heiligen Stätten halten sie gerne Gottesdienst mit *Schlachten* (זִבַּח, Pi., = iterativ: *oft schlachten*) und *Räuchern,* קִטֵּר d. h.

Opfern s. zu Am 4 5; *ihr Schatten ist ja so lustig* wegen der heiligen Orgien, die sie dort feiern, und der Kedeschen, mit denen sie dort zu thun haben, vgl. v. 14.

13[b] **14**[aα], die dritte Strophe: *Darum mögen ihre Töchter huren Und ihre Weiber die Ehe brechen, Nicht strafe ich es an ihren Töchtern, dass sie huren, Und an ihren Weibern, dass sie die Ehe brechen.* Überall ist das Suff. ־הֶם statt ־כֶם zu lesen, da sonst der Gegensatz im folgenden כִּי־אַתֶּם statt כִּי־הֵם erforderte, s. auch die Vorbemerkung zum ganzen Capitel. Schon der letzte Stichos in v. 13[a] hatte ahnen lassen, was beim israelitischen Gottesdienste getrieben wurde; wenn infolge davon auch die Töchter und Weiber (כַּלָּה ist *junges Weib,* braucht nicht *Schwiegertochter* zu sein) der Unzucht und Sinnlichkeit beim Kultus und sonst verfallen, so ahndet Jahwe solches an ihnen nicht; sie sind die Verführten, da die Väter und die Männer ihnen das Beispiel geben und in solchem Treiben erst noch ein Stück Kultus erblicken wollen.

Diese Begründung der Straflosigkeit giebt **14**[aβb] + **11**, die vierte Strophe: *Denn sie selber schleichen sich beiseite mit den Huren Und opfern mit den Kedeschen zusammen, Und das einsichtslose Volk kommt zu Fall, Wein und Most benimmt den Verstand.* *Sie selber,* הֵם, sind die Väter und Männer; für das ungebräuchliche Pi. יְפָרֵדוּ ist mit Oettli nach Prv 18 1 das Niph. יִפָּרֵדוּ zu punktieren, *sie sondern sich ab, gehen beiseite* d. h. sie begeben sich ἔξω τοῦ ἱεροῦ Herodot I, 199, verlassen den Bereich des Heiligtums, s. Smith-Stübe 122. Vgl. auch Duhm zu Jer 3 23. Die *Kedeschen,* in deren Gesellschaft sie die Opferfeste begehen (vgl. Ex 32 6), sind die geweihten Lustdirnen, die sich im Dienste der Gottheit prostituieren, s. zu Dtn 23 18f. Wenn so die Väter und Männer es treiben, kommt *das einsichtslose Volk* d. h. das junge Volk und besonders die jungen Weiber zu Fall, zumal wenn *Wein und Most,* die ja, wie bekannt, an den festlichen Tagen nicht fehlen vgl. Jes 28 1 I Sam 1 14, den Alten wie den Jungen *den Verstand benehmen.* Durch den Zusammenhang erhalten die beiden maschalartigen Stichen v. 14[b] und v. 11 einen spezielleren Sinn und sind daher nicht als Glossen mit Nowack zu beanstanden.

Von **15** an bis zu Ende des Capitels ist der Text so verdorben überliefert, dass es schwer gelingt, nur einigermassen sich hindurch zu finden. Jedenfalls ist mit v. 15 nichts Rechtes anzufangen. Auf einmal soll Israel, von dem sonst in der dritten Person gesprochen wird (v. 12 13), angeredet sein und doch Juda gewarnt werden; ebenso ist das אִם, *wenn,* für Hosea fraglich, für den doch Israels Hurerei feststeht. Man ist versucht, אֵם זֹנָה [הָיְתָה] י׳, *eine hurerische Gesellschaft ist Israel* [*geworden*], zu lesen; aber der Gebrauch von אֵם in dieser Bedeutung ist nicht gesichert. Darum ist vielleicht eher v. 15[a] als Glosse eines Späteren anzusehen, der in den Mund Hoseas eine Beziehung auf Juda, ähnlich wie 1 7, legte: *Wenn du, Israel, hurst, so möge doch Juda sich nicht versündigen,* und der den Gottesdienst Nordisraels als Hurerei d. h. als Abfall von dem in Juda treu verehrten Jahwe beurteilte. Dieselbe Hand oder die eines noch Späteren hat dann auch nach Am 5 5 die Warnung vor dem Besuche der israelitischen Heiligtümer hinzugefügt. Über הַגִּלְגָּל vgl. zu Am 4 4, über בֵּית אָוֶן = בֵּית־אֵל s. zu Am 5 5[b]. Das letzte Glied warnt deutlich vor dem Besuche Beer-Scheba‘s, sei es, dass die Anspielung auf Beer-Scheba‘ in dem Verb אַל־תִּשָּׁבְעוּ, etwa = *schwört nicht den Siebenschwur,* zu sehen, sei es, dass בִּבְאֵר שֶׁבַע ausgefallen ist; jedenfalls geht es nicht an, dieses letzte Sätzchen so mit den vorigen zu koordinieren, dass nur das mit dem Besuche von Gilgal und Bethel gleichzeitige Schwören beim Leben Jahwes verpönt sein sollte.

16 Der Anfang scheint alter Text zu sein; ich wage, **16**[a] **17** (ausgenommen die zwei letzten Wörter) **18**[a] als f ü n f t e hoseanische Strophe zu fassen: *Denn wie eine störrige Kuh Ist Israel störrig, Mit den Götzen im Bunde ist Ephraim, Eine Gesellschaft von Zechern* (l. mit Houtsma סוֹד סֹבְאִים). Das כִּי schliesst an die vierte Strophe v. 14 an, um die unbändige Art Israels zu zeichnen. Es gleicht der störrigen Kuh, die das Joch abschüttelt, vgl. auch Dtn 21 18 20 und bes. Prv 7 11, wo סֹרֵרָה von einem zügellosen Weibe gebraucht ist, und will von Jahwe nichts wissen; dagegen ist es חֲבוּר עֲצַבִּים d. h. liiert, *im Bunde mit den Götzen*, den Idolen, die, wenn es auch Jahwebilder sein sollen, für Hosea als heidnisch gelten. Die Korrektur in חֲבַר, stat. constr. von חָבֵר, *ein Genosse der Idole* (Wellh., Nowack), ist unnötig. Damit hängt zusammen, dass Israel auch *eine Gesellschaft von Zechern* ist, vgl. bei v. 14 zu v. 11, da es an den kultischen Feiern des Volkes hoch herging. Ohne die oben angenommene Änderung ist סָר סָבְאָם unverständlich, denn es kann weder *ausgeartet ist ihr Saufen* (Ewald), noch *ihr Saufen hat ein Ende* (Orelli), bedeuten, und auch *es weicht ihr Wein* scil. *Rausch* (Hitzig) passt nicht in den Zusammenhang.

Was übrig bleibt von v. 16 und 17, ist Glosse. **16**[b] wird gewöhnlich, um einen möglichen Zusammenhang herauszubringen, fragend gefasst; aber ursprüngliche Zusammengehörigkeit wird schon durch יְהוָה in der Jahwerede ausgeschlossen. Ich sehe daher v. 16[b] als spätere Einfügung an, die eine Weissagung für die glückliche Endzeit, wo der Charakter und damit auch das Geschick Israels sich geändert hat, enthält, wie 2 1–3 (vgl. auch 3 5): *nunmehr wird Jahwe sie weiden wie ein Lamm auf weiter Flur*, sodass es an Schutz und Nahrung ihm nicht fehlt; das עַתָּה entspricht dem בַּיּוֹם הַהוּא in der Parallelstelle Jes 30 23. In **17** ist ebenso הַנַּח־לוֹ, *lass es!*, eine Glosse; es ist eine Aufforderung an Juda resp. den Leser, das mit den Idolen liierte Ephraim doch gehen zu lassen, wenn es denn nicht anders will, vgl. II Sam 16 11. Die Übersetzung der LXX ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα las הֵנִיחַ־לוֹ, wozu sie vielleicht in Ergänzung eines ursprünglichen כֻּלָּם (siehe zu v. 18[b] 19) מִכְשֹׁלִים vermutete, da sie den Text dahin verstand, dass er sagte: mit den Götzen im Bunde ist Ephraim, die es sich zu Gegenständen des Anstosses legte. Auch für den Anfang von **18** hilft LXX nicht: ᾑρέτισε Χαναναίους scheint, wenn es nicht einfach geraten ist, בָּחַר בִּכְנַעֲנִים vorauszusetzen, was aber nicht weiter führt. Vgl. oben die als Notbehelf acceptierte Konjektur Houtsma's.

18[b] **19** bilden vermutlich die s e c h s t e Strophe, aber fast kein einziges Wort ist ohne Bedenken, obschon LXX bereits im Allgemeinen den gleichen Konsonantentext vor sich gehabt hat. Das Hiph. הַזְנֵה הִזְנוּ, das man etwa zu übersetzen hat: *sie veranstalten Unzuchtorgien*, ist auch v. 10 und 5 3 in Kal zu verbessern, darum bleibt es hier ebenfalls unwahrscheinlich; הֵבוּ übersetzt LXX nicht, es ist schwerlich mit dem vorangehenden Worte als Pĕʿalʿal = אֲהַבְהֵבוּ zu lesen, sondern entweder als fehlerhafte Wiederholung zu entfernen oder mit אהבו zusammen in אָהוֹב אָהֲבוּ, *über alles lieben sie*, zu verbessern, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 55 e. מָגִנֶּיהָ, mit unverständlichem Femininsuffix = *ihre Schilde*, ist schwerlich ein Tropus für „ihre Fürsten"; LXX ἐκ φρυάγματος αὐτῆς scheint מִגְּאֹנָהּ gelesen zu haben, vgl. φρύαγμα = גָּאוֹן in Sach 11 3. Dies verbessert man dann in מִגְּאֹנָם und übersetzt: *Schande ziehen sie ihrem Ruhme vor* d. h. Jahwe, der ihr Ruhm ist; aber der Gegensatz zu קָלוֹן wäre כָּבוֹד, nicht גָּאוֹן. In v. 19 versteht man אוֹתָהּ (LXX las אַתָּה σὺ εἶ) nicht; wer ist „sie" und was soll die Objektspartikel? Für צָרַר, *einbinden*, erwartet man zu dem

femininen Subjekt רוּחַ das Femininum. Am Schluss ist für מִזִּבְחוֹתָם, das einen nicht vorkommenden femininen Plural von זֶבַח voraussetzt, nach LXX מִמִּזְבְּחוֹתָם, *vor ihren Altären*, zu lesen. Übersetzt man nun nach diesen zunächst unerlässlichen Verbesserungen, so gewinnt man trotzdem keinen annehmbaren Sinn: *sie huren drauf los, ziehen Schande vor dem, der ihr Ruhm ist, Ein Sturmwind wickelt sie* (?) *ein in seine Flügel und sie werden ob ihren Altären zu Schanden.* Nicht besser sind die weiteren Konjekturen: BACHMANN schlägt vor: אָהֲבוּ הֶבֶל קַלּוּ מַקְלֵיהֶם מִצְּרֹר רוּחַ נְשָׂאָתַם בִּכְנָפֶיהָ וְיֵבוֹשׁוּ מִמִּזְבְּחוֹתָם = „sie lieben Hauch (= Götzen), leichter sind ihre Stäbchen (vgl. מַקֵּל v. 12) als ein Körnlein (vgl. Am 9 9); der Wind führt sie hinweg auf seinen Fittigen und ob ihren Altären werden sie zu Schanden“; WINCKLER zieht גְּאוֹנָם zum folgenden Vers und übersetzt: „ihren Übermut — hinwegführt (?) ihn (l. אוֹתָהּ = אוֹתוֹ) der Wind auf seinen Fittigen und sie werden zu Schanden werden von ihren Altären weg“; OETTLI liest v. 19a: צָרָתַם רוּחַ נְשָׂאָתַם בִּכְנָפֶיהָ = „es packt sie zusammen der Wind, hebt sie empor auf seinen Flügeln.“ Vielleicht darf man mit grösserem Eingriff in den offenbar seit Anfang verdorbenen Text unter Nichtberücksichtigung von צָרַר, das mir nach Jes 51 19 (vgl. צַר רוּחַ) hier vor רוּחַ eingesetzt scheint, etwa folgendes als dem ursprünglichen Wortlaut näher kommend vermuten: כֻּלָּם (auch von OORT hineingesetzt, vgl. das von LXX gebotene σκάνδαλα = מִכְשֹׁלִים) זָנֹה זָנוּ | אָהוֹב אָהֲבוּ קָלוֹן | מִגַּנּוֹתֵיהֶם יַחְפְּרוּ פְּנֵיהֶם | וְיֵבשׁוּ מִמִּזְבְּחוֹתָם || = *Sie alle hurten drauf los, Liebten über alles Schande; Vor ihren Gärten* (vgl. die Bäume v. 13) *werden ihre Gesichter erröten, Und sie werden sich schämen wegen ihrer Altäre.* Jes 1 29 wäre dann nur Nachbildung unserer Stelle, vgl. dort.

5. Die Priester und der Hof bringen Israel ins Verderben 5 1—6 3.

Auch dieser Abschnitt verläuft wie Cap. 4 in zwei Absätzen: 5 1–9 und 5 10–14, die aber durch den gemeinsamen Gedanken, dass die Obrigkeit das Unglück Israels ist, zusammengehalten und durch einige freundlicher klingende, später beigefügte Verse 5 15—6 3 abgeschlossen werden. Der späteren Bearbeitung gehört auch die Einführung von Juda in diesem Abschnitte an; besonders deutlich liegt dies v. 5 zu Tage, ist aber auch für die übrigen Stellen nicht zu bezweifeln, s. die Auslegung.

a) Das Gericht über die Obrigkeit wegen des Kultus, zu dem sie das Volk verführt 5 1–9.

Die erste Strophe 1a: *Hört dies, ihr Priester, Und merkt auf, Israeliten! Und ihr königlichen Beamten gebt acht! Denn euch gilt der Urteilsspruch!* בֵּית הַמֶּלֶךְ ist der königliche Hof, die obersten Beamten; diese samt den Priestern sollen aufmerken, denn לָכֶם הַמִּשְׁפָּט, *euch* besonders *gilt das Urteil.* Wenn daneben die Israeliten insgesamt noch zum Aufhorchen aufgerufen werden, so kann das die besondere Beziehung auf die Priester und den Hof nicht stören, jedenfalls ist בֵּית יִשְׂרָאֵל וְ nicht mit OETTLI zu entfernen; denn die Israeliten sollen hören, wie Jahwe mit ihren Autoritäten ins Gericht geht.

Die zweite Strophe 1b 2: *Denn eine Schlinge seid ihr geworden für Mispa Und ein ausgespanntes Fangnetz auf dem Tabor Und die Fallgrube zu Sittim macht ihr tief Und keine Besserung giebts für euch alle.* כִּי ist, wie in 4 1 das zweite כִּי, nicht einfach recitativ, sondern den vorangehenden Stichos

erklärend und begründend: Das Urteil ergeht über Priester und Hof, denn an ihnen liegt die Schuld. Sie besteht in den kultischen Orgien, die sie besonders an den drei genannten heiligen Stätten eingerichtet haben und mit denen sie das Volk zu Fall bringen (vgl. 4 14). Mit *Mispa* ist wohl Mispa in Gilead gemeint, vgl. Jdc 10 17; es wird mit es-Salṭ zu identifizieren sein, in dessen Nähe der Dschebel Ôscheʿ liegt (vgl. Baedeker Paläst.[5] 162), welcher zum *Tabor*, heute Dschebel eṭ-Ṭôr, östlich von Nazareth, ein passendes Gegenstück bildet. 2 Für das unverständliche וְשַׁחֲטָה שֵׂטִים הֶעְמִיקוּ hat man zu lesen וְשַׁחַת הַשִּׁטִּים תַּעֲמִיקוּ oder mit Umbreit, Wellh. u. a. וְשַׁחַת הַשִּׁטִּים הֶעְמִיקוּ = *und die Grube von Siṭṭim machten sie tief*, resp. וְשַׁחַת בַּשּׁ׳ עֲמוּקָּה *und eine tiefe Grube in Siṭṭim.* Aus Num 25 1 ist *has-Siṭṭim* als der Lagerort bekannt, wo die Israeliten sich zu Baʿal Pĕʿor verführen liessen; es liegt Jericho gegenüber auf der linken Seite des Jordans und war damals im Besitze Nordisraels vgl. zu Am 6 14. Schon die Vergangenheit legte es nahe, an diesem Platz die verführerischen Kulte wieder aufleben zu lassen. *Die Grube* ist so gut ein Mittel zum Fang der Tiere wie *Falle* und *Netz* vgl. Am 3 5 Jer 5 26 (corrig. Text). Für מוּסָר, *Zucht* = Vollstrecker der Züchtigung, liest LXX מְיַסֵּר παιδευτής, was den Gedanken abschwächt, eher hat sie wohl recht mit ὑμῶν, לְכֻלְּכֶם für לְכֻלָּם. Jedenfalls aber empfiehlt sich durch den Sinn, für וַאֲנִי mit Cheyne וְאֵין zu lesen: *Und keine Besserung giebt's für euch alle,* jede Besserung ist ausgeschlossen. Daran knüpft sehr gut an

die dritte Strophe 3^a 4^a: *Ich, ich kenne die Ephraimiten Und die Israeliten sind mir nicht verborgen; Ihre Thaten machen es ihnen unmöglich, Umzukehren zu ihrem Gotte.* Abgewendet von den vorher angeredeten Israeliten schildert Jahwe jetzt ihre gänzlich verderbte Art. Zu lesen ist v. 4^a לֹא יִתְּנוּם, vgl. das folgende ם (so jetzt auch Oettli); zu der Konstruktion und dem Sinn von נָתַן mit folg. persönl. Obj. und לְ cum infin. vgl. z. B. Gen 20 6 Ex 3 19: *jemandem etwas zu thun erlauben;* das Thun und Treiben der Israeliten ist, wie Jahwe wohl weiss, derart, dass jede Umkehr unmöglich ist. Zu dem Gedanken vgl. Jer 13 23 Rm 6 16 Joh 8 34. 3^b ist „eine matte, abschwächende und völlig überflüssige Explikation, vielleicht aus 6 10" (Wellh.), also Glosse (so auch Nowack); Änderung von עַתָּה in אַתָּה (Wellh., Nowack, Oettli) verlohnt sich nicht, was soll die Hervorhebung des *du?* Das *jetzt* will vielmehr die böse Schilderung Israels auf die Gegenwart limitieren. Dagegen ist mit Oettli זָנִיתָ für הִזְנֵיתָ zu lesen, das ה von עַתָּה ist doppelt geschrieben. 4^b ist eine ebenso überflüssige Explikation, wie v. 3^b; es ist eine Glosse, die aus 4 12 stammt.

Die vierte Strophe 5 6: *Der Stolz der Israeliten zeugt klar wider sie Und die Ephraimiten straucheln durch ihre Schuld. Mit ihren Schafen und Rindern ziehn sie daher, Um mich zu suchen, ohne zu finden.* Das klarste Zeugnis gegen die Israeliten und den sichersten Beweis für ihre Unverbesserlichkeit legt ihr Hochmut ab, in dem sie ihr Thun und Treiben, ihren Kultus und Gottesdienst, für Jahwe wohlgefällig ansehen und darum nicht von Ferne an eine Umkehr denken (vgl. v. 4). וְעָנָה mit folgendem בְּפָנָיו kann nur bedeuten: *offenes, klares Zeugnis wider jemand ablegen;* für וְעָנָה ist wohl, da es sich nicht

um die Zukunft, sondern um gegenwärtige Beweise handelt, וְעָנָה zu lesen. Was im ersten Stichos der *Israeliten Stolz* heisst, nennt Hosea im zweiten sarkastisch *ihre Verfehlung, ihre Schuld*, an der sie zu Falle kommen. וְיִשְׂרָאֵל vor וְאֶפְרַיִם ist als stehengebliebenes Versehen eines Schreibers zu streichen. Ebenso ist, wie auch VALETON erkannt hat, *es strauchelte auch Juda wie sie* sekundär; die Glosse soll die Notiz bringen, dass auch Juda durch den Dienst an den Höhen seinen Untergang verschuldet hat. Als Glosse verrät sich das Sätzchen schon durch die Verbindungslosigkeit, dann durch das nackte Perfectum כָּשַׁל und endlich durch das גַּם, das überall zeigt, wie diese Juda betreffenden Aussagen nachgetragen sind, vgl. auch 6 11. 6[a] schildert das Treiben, das der Stolz der Israeliten ist: Sie kommen dahergezogen mit ihren Schafen und Rindern zum Opfer, *um mich zu suchen.* Hier ist *Jahwe* auch im Munde Jahwes vielleicht haltbar; sie meinen „Jahwe", wie sie sagen, zu opfern, doch liest man besser לְבַקְּשֵׁנִי statt לְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה. Mit וְלֹא יִמְצָאוּ ist kurz, aber kräftig das Vergebliche ihres Thuns gezeichnet. 6[b] חָלַץ מֵהֶם bietet grosse Schwierigkeiten, da das Verbum nirgends sonst intransitiv = *sich entziehen,* sondern nur transitiv = *ausziehen* z. B. den Schuh Jes 20 2 Dtn 25 9, vorkommt. Auch wenn man gleichwohl übersetzt: *er hat sich ihnen entzogen,* so ist der Gedanke Hosea nicht entsprechend; denn nicht weil Jahwe sich den Israeliten entzogen hat, ist er bei den Opfern nicht zu finden; dort ist er überhaupt nicht zu suchen, Jahwe fordert andres als Opfer vgl. 6 6. Es wird daher das Wort als Glosse zu betrachten sein, die auf v. 15 hinweisen soll, wo von einer Entfernung Jahwes von Israel die Rede ist; v. 15 ist aber selber sekundär, s. dort. Die Konjektur חָלַף, *vorübergleiten,* (OORT) hilft nicht viel.

Die fünfte Strophe 7 setzt in der ersten Hälfte noch die Schilderung der Natur der Israeliten fort, begründet einerseits, warum jede Hoffnung auf Besserung unmöglich und ein Jahwefinden ausgeschlossen ist, motiviert aber damit andrerseits auch die in der zweiten Hälfte angedrohte Strafe. Zu lesen ist כִּי statt ביהוה und davor ein nach מֵהֶם leicht zu übersehendes oder am Ende geradezu in dieses מֵהֶם verdorbenes כִּי־הֵם, vgl. auch ὅτι zu Anfang in LXX, ferner וְכִי vor בָּנִים, das ו ist in dem ו von בָּגְדוּ untergegangen; zu dem Gebrauche von כִּי .... וְכִי im Sinne von *denn nicht nur ..... sondern sogar* oder *denn .... ja sogar* vgl. Jes 65 16. Demnach lauten die beiden ersten Stichen: *Denn sie selber sind mir treulos geworden Und haben auch ein abtrünniges Geschlecht in die Welt gesetzt* d. h. es handelt sich nicht um einen einmaligen Abfall, um eine einzelne abtrünnige Generation, sondern, da die zweite Generation ebenfalls זָרִים *abtrünnige* sind, die ganz der Art der Eltern nachschlagen, um eine völlig verseuchte Nation. בָּנִים זָרִים sind nicht uneheliche Kinder, sondern Kinder, die Jahwe fremd gegenüberstehen (vgl. 8 12); die Israeliten sollten seine Kinder und Diener sein, aber der Abfall sitzt so tief, dass die neue Generation von ihm schon nichts mehr weiss, seine richtige Verehrung nicht kennt; für ihn sind sie ein ganz entartetes Bastardgeschlecht. Die Seuche ist der von den Israeliten geübte Kultus; was Jahwe dagegen forderte, ist Liebe und Treue vgl. 6 6 und s. MARTI Gesch. der isr. Rel.[4] 178. 7[b] schliesst sich gut die Ankündigung von Strafe an, leider sind aber die beiden Stichen

verstümmelt. חֹדֶשׁ, *Neumond, Neumondfeier,* ist doch kein passendes Subjekt zu יֹאכְלֵם; vermutet man nach ἐρυσίβη der LXX, das man als vermehrtes ερυσ = חרש betrachten wollte, ר für ד, so ist es ebenso unbefriedigend, wenn man יְכַלְאֵם מֵחֲרשׁ, = er wird sie hindern ihre Felder zu pflügen, annimmt, als wenn man blos חֹרֵשׁ liest und dies als Objekt fasst: er wird sie verzehren, den Pflüger samt ihren Äckern. Dagegen spricht das Pluralsuffix in חֶלְקֵיהֶם, und nach dem Folgenden erwartet man schon eine deutlichere Hinweisung auf den Krieg. Wellh. denkt an יַחֲרִיב für חֹדֶשׁ, dann bliebe Jahwe Subjekt: er wird sie verzehren, er wird ihre Äcker verwüsten. Besser scheint mir der Vorschlag von Oort, מַשְׁחִית für חֹדֶשׁ zu lesen; dann aber wird hinter demselben noch ein Verb ausgefallen sein, etwa וְיַחֲרִיב oder וְיֶחֱרְבוּ (ohne אֶת־), so dass die Drohung lautete: *Nun so soll sie verzehren ein Vertilger Und sollen verwüstet werden ihre Felder.*

Die sechste Strophe 8 zeigt, wie das v. 7[b] angekündigte Gericht sich vollzieht. Selbst im Süden des israelitischen Reiches, in Benjamin, wird Alarm geblasen; denn bis dahin dringt das von Norden hereinbrechende Verderben: *Stosst in die Posaune zu Gibea, In die Trompete zu Rama, Schlagt Lärm in Bethel, Es bebe Benjamin vor Schrecken!* *Gibea* (vgl. auch 9 9 10 9) ist Gibea-Benjamin, das heutige *Tell-* oder *Tulêl-el-fûl* (vgl. Jdc 19 13) am Wege von Jerusalem nach Nâbulus, an dem etwas nördlicher auch *Rama*, das heutige *er-Râm,* und *Bethel*, das heutige *Bêtîn*, liegen, vgl. Bädeker Paläst.[5] 242f. בֵּית אָוֶן ist schwerlich eine besondere Ortschaft, wie Sellin MNDPV 1899, 99f. 1900, 1—4 zu erweisen sucht, sondern nur eine auf Grund von Am 5 5 auch hier eingedrungene Entstellung von בֵּית אֵל, vgl. auch 4 15; hier ist בֵּית אֵל herzustellen, vielleicht sogar בְּבֵית אֵל, da doch bei einem Eigennamen die euphonischen Gründe zur Weglassung des erforderlichen בְּ kaum genügen, vgl. übrigens Ges.-Kautzsch[27] § 118g. Zu תִּקְעוּ שׁוֹפָר vgl. Am 3 6 Jo 2 1, zu הָרִיעוּ ebenfalls Jo 2 1. Für אַחֲרֶיךָ, das aus Reminiscenz an Jdc 5 14 verschrieben erscheint, ist mit Wellh. u. a. הַחֲרִידוּ, *setzt in Schrecken*, oder nach LXX ἐξέστη (vgl. 11 11) noch einfacher יֶחֱרַד, *es zittere vor Schrecken*, zu lesen; vgl. Am 3 6.

Die siebente Strophe 9: Das Resultat ist die Verwüstung Nordisraels und sicher trifft das gedrohte Gericht ein. *Ephraim wird zur Wüste werden Am Tage der Züchtigung, Über die Stämme Israels Verkünde ich Zuverlässiges.* אֶפְרַיִם zeigt deutlich, dass nur die nordisraelitischen Stämme gemeint sind, wie denn auch vorher Jerusalem nicht erwähnt ist. Um Juda kümmert sich erst die spätere Bearbeitung s. zu v. 5. בְּ hat hier nicht den Sinn von *in, unter*, sondern von *in Betreff, was angeht, in Sachen.* Das Perf. הוֹדַעְתִּי = *hiermit habe ich verkündet* vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 106i.

b) Die Rechtlosigkeit und innere Auflösung sind soweit vorgeschritten, dass eine Heilung unmöglich ist 5 10–14.

Dass hier nun mehrmals Juda erscheint, muss auffallen; bis hierher ergab sich, dass dasselbe überall, wo es im Texte anzutreffen war, einer späteren Hand sein Dasein verdankte, vgl. 1 7 2 2 4 15 5 5. Auch hier ist es nicht anders; denn 5 13 müsste יְהוּדָה auch hinter וַיִּשְׁלַח stehen, wenn wirklich hier Juda und Ephraim schon ursprünglich in

Parallele gesetzt wären. Es ist demnach auch hier, wie es nach allem, was wir bis dahin von Hosea gelesen haben, nur natürlich ist, allein von Nordisrael die Rede gewesen und für יְהוּדָה ist das ursprüngliche יִשְׂרָאֵל wieder herzustellen. Zu der Gerichtsankündigung für Ephraim in 5 1–9 tritt hier nicht die für Juda, sondern zu dem dort verurteilten kultischen Schaden Israels wird hier das Urteil gefügt, das dasselbe Israel infolge seiner moralischen und rechtlichen Verwahrlosung verdient. Vgl. MARTI Gesch. der isr. Rel.[4] 119 und jetzt auch NOWACK.

Die erste Strophe **10**: *Die Machthaber Israels sind geworden Wie die, die Marksteine verrücken; Die will ich überschütten, Wie mit Wasser, mit meinem Grimm.* Lies יִשְׂרָאֵל für יְהוּדָה, s. Vorbemerkung. *Marksteinversetzern gleich* sind die israelitischen Fürsten geworden, nicht weil sie die Grenzen des ganzen Reiches etwa verändert hätten, sondern weil sie durch Unrecht und Bedrückung ihre Untergebenen um ihr Eigentum bringen und ihren eigenen Besitz erweitern. Vgl. Jes 5 8: das Wehe und Dtn 27 17: den Fluch über derartiges Treiben, ferner Mch 2 2 Dtn 19 14. Diese ungerechten Machthaber will Jahwe mit dem ganzen Schwall seines Zornes überschütten.

Die zweite Strophe **11**, die weitere Darlegung der in Ephraim herrschenden Rechtlosigkeit: *Bedrückung üben die Ephraimiten, Brechen das Recht; Denn es hat Israel beliebt Nachzuwandeln dem Nichtigen.* Für die Passiva עָשׁוּק und רְצוּץ (letzteres mit מִשְׁפָּט = einer, dessen Recht gebrochen ist, vgl. כֶּבֶד עָוֹן Jes 1 4) lies, da Ephraim „nicht beklagt, sondern gescholten" wird (WELLH.), nach LXX die Activa עָשַׁק und רָצַץ. Der zweite Teil ist nicht sicher. Vermutlich ist יִשְׂרָאֵל nach הוֹאִיל absichtlich ausgelassen, weil hier Israel nirgends erscheinen sollte, das ja sonst durch יְהוּדָה ersetzt ist, oder durch Versehen ausgefallen (vgl. die Ähnlichkeit mit הוֹאִיל). Zu der Konstruktion von הוֹאִיל mit folg. Perf. ohne וְ vgl. Dtn 1 5: הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר. Mit צָו, das sich noch Jes 28 10 13 in der Verbindung צַו לָצָו findet, ist hier nichts anzufangen; als מִצְוָה ist es nach Form und Inhalt nicht zu fassen; LXX übersetzt ὀπίσω τῶν ματαίων, scheint also שָׁו (s. Hi 15 31) = שָׁוְא vorauszusetzen. Damit ist vielleicht wenigstens der Sinn nicht übel getroffen, da wohl irgend eine Bezeichnung der Bealim, die nichts wert sind und besonders für Recht und Sitte keine Bedeutung haben, zu erwarten ist.

Die dritte Strophe **12 13**$^{a\alpha}$ schildert, wie in Israel die von Jahwe als Strafe für die Rechtsverachtung herbeigeführte innere Fäulnis fühlbar wurde: *Doch ich bin wie die Motte für Ephraim Und wie der Wurmfrass für das Haus Israel Und Ephraim wurde seine Krankheit gewahr Und Israel seine Eiterung.* Beidemal ist יִשְׂרָאֵל für יְהוּדָה zu lesen, s. Vorbemerkung. Wie רָקָב, *Wurmfrass, Knochenfrass*, den menschlichen Organismus zerstört und *Eiterungen* (מָזוֹר) verursacht, so bereitet Jahwe dem staatlichen Organismus die Auflösung und Zersetzung; gemeint sind die inneren Wirren in Nordisrael, durch die die Ordnung im Staate zerstört wurde und die mit den Entthronungen und Usurpationen die Grossen in verschiedene Parteiungen trennten; man denke an die Entthronung und Ermordung Sacharjas durch Sallum und Sallums durch Menahem! Die Krankheit ist oft als Bild gebraucht für die Verdorbenheit und Gebrechlichkeit eines Staatswesens vgl. Jes 1 5f. 17 4 11 Jer 30 12 13.

Die vierte Strophe **13**$^{a\beta b}$, das verkehrte Mittel, durch Anlehnung an

fremde Stützen die innere Krankheit zu heilen: *Und es ging Ephraim zu Assur Und Israel zum Grosskönig; Aber der wird nicht im Stande sein, es zu heilen, Und wird ihm die Eiterung nicht vertreiben.* Es ist die alte und immer neue Geschichte, durch äussere Stützen ein inneres Übel zu beseitigen, statt dem kranken Gebilde im Innern gesunde und neue Kräfte zuzuführen: Kultus und Politik statt Religion und Ethik. Wäre in unserm Abschnitt ursprünglich auch von Juda die Rede gewesen, so müsste es hier als Subj. zu וַיִּשְׁלַח dastehen, wie auch WELLH. und OETTLI es geradezu nach וַיִּשְׁלַח in den Text einsetzen wollen. Aber dann muss man auf unbekannte Vorgänge rekurrieren, da Juda schon vor Ahaz, der wegen äusserer Feinde Verbindung mit Assur suchte, wegen innerer Schäden die Assyrer zu Hilfe gerufen hätte. Auch würde man im Munde des Propheten die Anrede mit לָכֶם an Juda und Israel zusammen doch schwerlich verstehen, und endlich würde die Einsetzung von יְהוּדָה den Stichos ungehörig verlängern. Es ergiebt sich somit auch hier wieder, dass von Juda nicht die Rede ist; Subj. zu וַיִּשְׁלַח ist אֶפְרַיִם, wenn man nicht lieber für וַיִּשְׁלַח geradezu וְיִשְׂרָאֵל einsetzen will, wie der genaue Parallelismus zu v. 13$^{a\alpha}$ zu erfordern scheint. Für יִגְהֶה, zu dem nicht מָזוֹר, sondern הוּא Subj. ist, lese man das transitive Hiph. יַגְהֶה (WELLH., NOWACK, OETTLI), ferner für לָכֶם und מִכֶּם die hier überall vorher und nachher gebrauchte 3. pers. sing. לוֹ und מִמֶּנּוּ; die 2. plur. stammt vom Bearbeiter, der Juda eingesetzt und überall Israel und Juda vor Augen hat. מֶלֶךְ יָרֵב kann nach 10 6 (s. dort) nur der assyrische König sein, der Vermutung von WINCKLER (Muṣri, Meluḫḫa, Ma'în I, 31f. II, 5, vgl. jedoch jetzt auch KAT³ 150f.), dass אל מלך י[ת]רב, zum König von Jathrib-Medîna, also zum König des nordarabischen Reiches zu lesen sei, ist daher ebenso wenig zu folgen, wie der von HOMMEL (Aufsätze u. Abhandl. S. 313) und O. WEBER (in Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1901, 32), dass יָרֵב das im Norden Arabiens zu suchende Reich Aribi sei. Warum der Assyrerkönig מֶלֶךְ יָרֵב heisst, ist nicht sicher; man denkt gewöhnlich an ein von ריב abgeleitetes Nomen *Streitbar,* und in der That wäre *König Raufbold* oder *Kampfhahn* keine so unpassende Bezeichnung für die assyrischen Könige dieser Periode. Wahrscheinlich ist aber besser mit CHEYNE (The Expositor 1897 Nov. S. 364, 1898 April S. 320), W. MAX MÜLLER (ZATW 1897 S. 334—336) und W. RIEDEL (Alttest. Untersuchung. 17f.) מֶלֶךְ רָב resp. unter Beibehaltung der in einem halben Nomen proprium leicht verständlichen alten Nominalendung מַלְכִּי רָב = *Grosskönig* oder, wenn man der LXX Ἰαρειμ folgt, מֶלֶךְ רָם resp. מַלְכִּי רָם = *Hochkönig* zu lesen. Das erste entspricht am besten dem bekannten Titel *šarru rabû* des Assyrerkönigs, vgl. die hebr. Wiedergabe הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל Jes 36 4. Es leidet keinen Zweifel, dass Hosea hier an den Tribut anspielt, den Menahem im Jahre 738 an den assyrischen Grosskönig Tiglat-Pileser III. entrichtet hat, um seine Herrschaft in Israel zu festigen (vgl. II Reg 15 19f.). Damit ist aber auch die Zeit Hoseas genau bestimmt: seine Rede 5 10–14 fällt nach 738, aber vor 735/4, wo Nordisrael mit Syrien im Bunde gegen Assyrien auch Juda zum Eintritt in dieses antiassyrische Bündnis zwingen wollte.

Die fünfte Strophe 14 giebt den Grund, warum der assyrische Arzt nicht

helfen kann: *Denn ich bin wie der Löwe für Ephraim Und wie der Leu für das Haus Israel; Ich ich raube und gehe davon, Ich schleppe fort und niemand rettet.* „Wenn die Schuld bleibt, ist gegen das Verderben kein Kraut gewachsen; Jahwe lässt sich nicht spotten. Die Motte wird nun ein Löwe, die schleichende Gefahr wird acut, wie es scheint, unter den Händen des herbeigerufenen assyrischen Arztes selber“ (Wellh.). Für יְהוּדָה ist auch hier יִשְׂרָאֵל zu lesen. Der Löwe heisst שַׁחַל wegen seines Gebrülls, כְּפִיר, sobald seine Mähne gewachsen ist. Zu dem *Fortschleppen* der Beute durch den Löwen vgl. I Sam 17 34. Jahwe ist es, der raubt, mag auch der Vollstrecker des Gerichts der Assyrer sein; vgl. Jes 5 29, wo ebenso wie hier der Prophet mit וְאֵין מַצִּיל abschliesst.

c) Ein tröstlicher späterer Anhang, der einen Ausblick auf die glückliche Zukunft der Wiedervereinigung mit Jahwe thut 5 15—6 3.

Der Abschnitt 5 15—6 3 deutet die trostlose Verkündigung von 5 14, dass Jahwe davonzieht und für Israel keine Rettung mehr ist, um, indem er die gedrohte Vernichtung und die Verlassenheit von Jahwe nur als vorübergehend fasst und auf einen bestimmten Zeitraum einschränkt: Der verstorbene Kranke lebt wieder auf nach wenig Tagen, wenn er Jahwe ernstlich sucht. Das aber kann nicht als genuine Fortsetzung der nur zu bestimmt lautenden Worte Hoseas, sondern nur als späterer Zusatz von fremder Hand gefasst werden, der wie so mancher andere derartige Anhang (vgl. 2 1–3 15^{b}–25) von dem späteren Glauben aus die Korrektur der alten prophetischen Verkündigung geben und der Unheilsdrohung die Glücksverheissung entgegenstellen soll, vgl. meinen Commentar zu Jesaja Einleitung III 1 3 4 IV 5, ferner zu Am 9 8–15. Hosea hätte mit diesen Worten seiner Drohung geradezu die Spitze abgebrochen und in den Mund Jahwes eine sonderbare Selbstkorrektur gelegt. Dass es sich um Korrektur, nicht um ursprüngliche Weiterführung handelt, zeigt sich deutlich auch an vielen Einzelheiten: אֵלֵךְ v. 15 nimmt וְאֵלֵךְ von v. 14 wieder auf und schwächt seine Tragweite ab, wie טָרָף 6 1 mit אֶטְרֹף 5 14 verfährt. Die v. 13f. als unmöglich hingestellte Heilung wird 6 1f. in Aussicht genommen. Hosea schloss mit אֵין מַצִּיל, der Zusatz verkündet das Gegenteil. Auf eine spätere Herkunft weisen auch sprachliche Indicien; denn בַּצַּר לָהֶם und das Verb שִׁחֵר kommen nur in späteren Schriften vor, s. die Auslegung. So innig und ergreifend die Worte dieses Sündenbekenntnisses lauten, sie können deshalb nicht Hosea zugeschrieben werden; der spätere Verfasser hat sich wohl Jer 3 22ff. zum Vorbild genommen. Vgl. noch Schlussbemerkung zu 6 3.

Der ganze Zusatz, zu dem noch 6 5^{b} hinzuzunehmen ist, besteht aus fünf Strophen, die sämtlich Tristiche sind, wenn wir die ersten Worte in 5 15 (vor עַד אֲשֶׁר) als Einleitung für sich rechnen dürfen; andernfalls ist die erste Strophe ein Tetrastich.

Vgl. Marti Gesch. der isr. Rel.^{2} 164 ^{3} ^{4} 170; Cheyne in W. R. Smith's The Prophets of Israel (New edition) XX f.; Volz Die vorexil. Jahweprophetie 33; Grimm Euphem. Liturg. Appendixes 69—72; ausserdem Giesebrecht Beiträge zur Jesajakritik 207—209.

15, die Einführung des Zusatzes und das erste Tristichon, giebt die Korrektur zu v. 14^{b} spec. zu dem wiederaufgenommenen אֵלֵךְ: *Ich gehe fort, will zurückkehren an meinen Ort*, (nun folgt das Tristichon:) *Bis dass sie stutzig werden Und aufsuchen mein Angesicht, In ihrer Not nach mir suchen.* Handelt es sich v. 14 um ein Weggehen als solches, so wird hier nun limitierend angegeben wohin: Jahwe geht *an seinen Ort*, worunter weder Jerusalem, noch der Sinai, sondern nur der Himmel verstanden werden kann, vgl. Mch 1 3. Die Vorstellung von dem Wegzug Jahwes von seinem Volke während der Zeit des Exils s. bei Hes 8 12 10 19 11 23 Sach 8 3. Die Gottverlassenheit im Exil

bringt die Weggeführten dazu, dass sie *stutzig werden*, l. יֵשֹׁמּוּ oder יֵשַׁמּוּ von שָׁמֵם nach LXX (Wellh. u. a.) für יֶאְשְׁמוּ, das weder in der Bedeutung von *sich verschulden*, noch von *die Schuld büssen* hier passt, die Bedeutung *die Schuld fühlen* (Guthe) aber nirgends (auch nicht Lev 5 4 5 Sach 11 5) hat. Die Folge des Stutzigwerdens wird das Suchen Jahwes sein, daher וּבִקְשׁוּ, Perf. mit ו convers. בַּצַּר לָהֶם ist ein in den Psalmen beliebter Ausdruck vgl. Ps 18 7 (= II Sam 22 7) 66 14 106 44 107 6 9 27, ausserdem Dtn 4 30 II Chr 15 4 Jes 25 4 (späte Stelle); ebenso ist das Verb שָׁחַר nur spät nachweisbar, im Kal Prv 11 27, im Pi. Hi 7 21 8 5 24 5 Prv 1 28 7 15 8 17 11 27 13 24 Ps 63 2 78 34 Jes 26 9. Zu der Form יְשַׁחֲרֻנְנִי, Imperf. auf ־ון mit Suff., vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 60e.

6 1, das zweite Tristichon, beginnt das Sündenbekenntnis der einst im Exil Jahwe suchenden Exulanten (das von LXX gebotene λέγοντες ist jedoch nicht als לֵאמֹר in den hebr. Text aufzunehmen, wie man auch nicht nötig hat, nach ihr לְכוּ in נֵלְכָה zu ändern): *Wohlan, lasst uns umkehren zu Jahwe! Denn er hat zerrissen und wird uns heilen, Er hat geschlagen und wird uns verbinden.* Lies mit Wellh. u. a. וַיַּךְ mit וַ (vgl. das vorangehende ו) entsprechend dem Perf. טָרָף, das hier durchaus im Sinne von *zerreissen, zerfleischen* zu nehmen ist, während אֶטְרֹף 5 14 in Parallele zu אֶשָּׂא *rauben* bedeutet. Über das Bild von der Krankheit s. zu 5 12 13[aα], zu רָפָא und חָבַשׁ vgl. bes. Jes 3 7. Unserm Tristichon liegt der tiefe Gedanke zu Grunde: Vor Gott giebt es keine Flucht ausser zu ihm.

2, das dritte Tristichon, führt im Anschluss an den Gedanken von v. 1 aus, dass die Hilfe Jahwes dem Bussfertigen in kurzer Frist zu teil werden soll: *Er wird uns beleben nach zwei Tagen, Am dritten Tage uns aufstehen lassen Und wir werden leben vor ihm. Zwei, drei Tage* dient hier zur Bezeichnung einer nicht genau bestimmbaren, aber kurzen Frist, vgl. auch zu Am 1 3. חִיָּה und הֵקִים können sowohl vom Genesen- und Aufstehen-lassen von einer Krankheit (vgl. das Kal חָיָה *genesen* Jos 5 8), als auch Wiederaufleben- und Auferstehen-lassen vom Tode (vgl. Jes 26 19) gebraucht werden. Ist nach v. 1 eher an blosse Krankheit zu denken, so spielt hier doch der Gedanke an den Tod herein; denn der Verf. hebt am Schlusse eigens das *Leben vor Jahwe* d. h. unter seinen Augen, in seiner Hut (vgl. Gen 17 18), hervor. Der Sinn ist also: Aus dem Exil, da das Volk dem Tode verfallen, so gut wie tot war, lebt Israel wieder auf, und der Vers verbindet mit dem Inhalt von Hes 37 1–10 und Jes 53 den häufig ausgesprochenen Gedanken, dass sich Jahwe von denen finden lässt, die ihn suchen, vgl. v. 3 Jes 55 6f. Jer 29 13f. Dtn 4 29 II Chr 15 2 15, ferner auch Jahwes Ungeduld und Drang zu helfen nach Jes 30 18 42 14. Die Hilfe ist daher in nächster Zukunft zu erwarten. Zu der kirchlichen Beziehung von v. 2 auf die Auferstehung Jesu sagt Calvin mit Recht: *sensus ille videtur mihi nimium argutus.*

3[a], das vierte Tristichon: *So lasst uns erkennen, darnach jagen Nach der Erkenntnis Jahwes! Sobald wir suchen, finden wir ihn.* Zuerst die Aufforderung, die Bedingung zu erfüllen, die zu einem neuen Leben vor Jahwe führt, d. i. in ernstlichstem Eifer nach Jahweerkenntnis trachten; dann noch einmal die Versicherung, dass Jahwe sofort sich wird finden lassen. *Gottes-*

erkenntnis ist auch für Hosea das Fundament und die Grundforderung der wahren Religiosität vgl. 4 1 6 6; aber hier klingen die Worte so, als ob man dieselbe durch eifriges Studium von Thora und Prophetenschriften erringen sollte, wenn das נֵדְעָה durch das folgende נִרְדְּפָה לְ' erklärt und gesteigert wird. Übrigens findet sich רָדַף לְ nur hier in übertragenem Sinn; ähnlich ist רֹדְפֵי צֶדֶק Jes 51 1 und das neutestamentliche διώκειν Phl 3 12 Rm 9 30f. כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ „wie Morgenrot so sicher ist sein Aufgang" ist im Zusammenhang nicht verständlich, besonders da nachher im Bilde für Jahwe an Stelle des Morgenrotes ein erquickender Regen tritt. LXX übersetzt den Schluss εὑρήσομεν αὐτόν, also ist נִמְצָאֵהוּ oder נִמְצָאֶנּוּ zu lesen; entsprechend ist dann der Anfang mit Giesebrecht zu verbessern in כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵּן: *Wenn wir suchen* (5 15), *finden wir ihn sofort*; vgl. zum Gedanken v. 2, ferner Prv 8 17 1 28 und zu כְּ .... כֵּן = *sofort* I Sam 9 13.

3^b+5^b, das fünfte Tristichon, die Verheissung herrlichster Erquickung und schönsten Glücks: *Und er kommt uns wie der Regen, Wie der Spätregen, der die Erde erquickt, Und unser Recht geht wie das Licht hervor.* Für יוֹרֶה, das man schwerlich als Verbum (= *befeuchten*) zu מַלְקוֹשׁ nehmen darf, da יוֹרֶה das Nomen für den dem מַלְקוֹשׁ gegenüberstehenden Frühregen ist, das man aber wegen des sonst nicht mehr passenden אֶרֶץ auch wieder nicht als Nomen fassen kann, ist mit Perles (Analekten S. 90) nach Jes 55 10 יַרְוֶה, = *tränken, erquicken*, zu lesen. Wie der befruchtende Spätregen die Erde tränkt und eine reiche Ernte verschafft, so wird Jahwe kommen als eine herrliche Erquickung für das schmachtende Volk und ihm reichen Segen bringen; denn jetzt bricht die Zeit an, da der צֶמַח יְהוָה, das, was Jahwe wunderbar sprossen lässt, zum Ruhme und zur Ehre Israels gereichen wird, vgl. Jes 4 2–6, die Erntezeit, da Israel einheimst, was sein durch die Leiden des Exils verdienter Lohn ist und was ihm mit Fug und Recht gehört. Diesen letzten die Schilderung trefflich abschliessenden Gedanken drückt der Stichos 5^b aus, den wir hierherzunehmen umsomehr Grund haben, als er v. 5 dem Zusammenhang fremd ist, hier aber ausgezeichnet passt. Die Wortabteilung des MT ist nach der LXX dahin zu verbessern, dass das ךָ von מִשְׁפָּטֶיךָ als כְּ vor אוֹר zu setzen ist. Ferner aber ist anzunehmen, dass, ehe der Halbvers nach v. 5 verschlagen wurde, מִשְׁפָּטֵנוּ statt משפטי zu lesen war. *Unser Recht* sagen die bekehrten Israeliten, das ist das Recht auf Erbarmen, auf Erhöhung und Glück, von dem die Späteren gerne sprechen vgl. die späten Stellen Jes 1 27 und bes. Jes 30 18–26. Gerade was Jes 30 18–26 exponiert, ist hier kurz zusammengefasst; fast zu jedem Gedanken von Hos 5 15—6 35^b findet sich dort eine Parallele, vgl. z. B. zu חָבַשׁ und רָפָא Jes 30 26, zu Hos 6 $3^{a\beta}$ Jes 30 19 und zu Hos 6 5^b Jes 30 18^b 26^a. Jedenfalls erhellt aus diesem Vergleiche, dass die Gedanken von Hos 5 15—6 35^a der späteren Zeit geläufig waren. Dass dagegen Hosea den Israeliten ein Recht auf eine herrliche Zukunft zuerkannt hätte, ist völlig ausgeschlossen. כָּאוֹר יֵצֵא Israels Recht *geht auf wie die Sonne* in herrlichstrahlendem Glanze nach einem befruchtenden Regen.

Aus der Auslegung ergiebt sich, dass der Abschnitt 5 15—6 3 5^b nach Form und Inhalt der späten nachexilischen Zeit angehört; denn überall treten uns darin Gedanken

entgegen, die den Späteren eigentümlich sind: das Aufleben Israels aus dem Tode des Exils 6 2, die sofortige Erhörung des Jahwe suchenden Israels 6 3[a], die Aussicht und das Recht Israels auf eine Zukunft höchsten Glückes 6 3[b] 5[b], und die nächsten Parallelen für den Ausdruck bietet die spätere Litteratur vgl. ausser den angeführten Stellen bes. noch Prv 8 17. Dieses Resultat wird schliesslich noch bestätigt durch die gezwungene und künstliche Erklärung, welche die Verteidiger der hoseanischen Herkunft von diesem Stücke geben. Nach Giesebrecht soll die Aufforderung 6 1–3 „nur als ein Wunsch des Propheten aufzufassen“ sein; dieser möchte nämlich „sein Volk immer wieder auf den rechten Weg zurückführen, welcher ihm neue göttliche Huld und Heilung bringen wird.“ Dass dieser Wunsch jedoch unerfüllbar sei, werde der Prophet durch „die höhere göttliche Stimme“ belehrt, die ihm in 6 4 sage, dass „ja doch alles vergeblich ist“. Nach Wellh. dagegen, dessen Auffassung Nowack teilt, sind die Worte 6 1–3 zwar Rede des Volkes, aber vom Propheten nur „als eine Eventualität, die vermutlich eintreten wird, wenn Jahwe sich zurückzieht“, hingestellt, und ebenso „eventuell und zukünftig“ soll die Antwort Jahwes 6 4 zu fassen sein. Mit ihrer eventuellen Rede sollen ferner die Israeliten in ihrer Oberflächlichkeit „der falschen Hoffnung“ Ausdruck verleihen, „dass nun auch gleich alles wieder gut sein werde“, und darauf soll dann in 6 4 die abweisende Antwort Jahwes vorliegen. Wo aber nur mit solcher Künstlichkeit dem Text ein in den Zusammenhang zur Not einzugliedernder Sinn abgewonnen und eine notdürftige Verbindung mit 6 4 hergestellt werden kann, ist es denn doch geratener, 6 4 wenn auch nicht direkt an 5 14 anzuschliessen, so doch als Fortsetzung im weiteren Sinne d. h. als auf der gleichen Höhenlage mit 5 14 liegend zu betrachten und 5 15—6 3 + 5[b] als fremdes Gut auszuscheiden. Diese Lösung empfiehlt sich nicht nur durch ihre Einfachheit und die Analogie so mancher ähnlicher späteren Einfügungen, sondern auch dadurch, dass sie davor bewahrt, dem Abschnitt Gewalt anzuthun, und ihm seinen klaren und tiefen Inhalt belässt.

6. Die Unverbesserlichkeit der Israeliten 6 4—7 7.

Unmöglich ist die Verbindung von 6 4 mit 5 14 nicht: Was könnte ich anders mit dir anfangen als wie ein Löwe dich wegzutragen und zu verderben? Aber die Fortsetzung, die sich zu dieser Verbindung nicht gut schickt, rät, mit 6 4 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. An die bedeutungsvoll an den Anfang gesetzten zwei Tetrasticha v. 4–6 über das Fehlschlagen jedes Versuches, Israel zu der wirklichen Erfüllung der Forderungen Jahwes zu bringen, schliesst sich nicht übel die Schilderung der entsetzlichen Zustände in Israel an. Es ist nicht nötig, dieses Stück in einzelne Fragmente aufzulösen; vgl. auch zu 7 7. Die Beobachtung von Budde (ZATW 1882, 32 f.), dass 6 7—7 4 die Form des Klageliedes an sich tragen, ist dahin zu modifizieren, dass auch hier wieder von 6 4—7 7 die üblichen Tetrasticha Hoseas (und zwar im Ganzen zehn) vorliegen.

4, das erste Tetrastich, beginnt das Redestück mit der schmerzlichen Frage, welche Mittel denn noch angewendet werden könnten, um Israel auf den rechten Weg zu bringen, da bisher jede bessere Regung bei ihm sich nur als vorübergehend erwiesen habe: *Was kann ich dir denn* noch *thun, Ephraim! Was kann ich dir denn* noch *thun, Israel! Ist doch deine Liebe wie Morgengewölk Und wie der Tau, der früh verschwindet.* Zu lesen ist auch hier יִשְׂרָאֵל für יְהוּדָה, dessen Einsetzung gerade so wie 5 13 das Pluralsuffix ־כֶם nach sich gezogen hat; l. also ebenfalls חַסְדְּךָ und vgl. zu 5 10–14. חֶסֶד, *Liebe*, ist auch hier wie v. 6 nicht anders als 4 1, also von der Liebe zum Nächsten zu verstehen, vgl. Winter ZATW 1889, 215—218; diese Auffassung wird durch die nachherige Schilderung des Verhaltens der Israeliten gegen die Mitmenschen bewiesen. Dass man hier חֶסֶד als Liebe zu Gott deuten wollte, rührt davon

her, dass man eine Verbindung mit dem nicht als Einschub erkannten Abschnitt 5 15-6 3 herzustellen suchte. Zu dem schönen Bilde von den Morgenwolken, die in Palästina rasch vor der aufgehenden Sonne verschwinden, und dem Tau, der ebenso schnell vergeht, vgl. ZDPV 1891, 110—112.

5ᵃ 6, das zweite Tetrastich, schliesst gut an v. 4 an: Darum weil die bisherige Besserung je nur eine flüchtige war, habe ich bereits die schärfsten Mittel angewandt (vgl. die Perfecta); denn nicht Opfer will ich, sondern eben Liebe und Gotteserkenntnis. Das Tetrastich schaut wie v. 4 auf die Vergangenheit zurück, die Jahwe die schmerzliche Gewissheit giebt, dass von Israel nichts mehr für die Erfüllung seiner Forderungen zu hoffen ist. *Darum habe ich dich behauen durch die Propheten, Dich erschlagen durch die Worte meines Mundes; Denn Liebe begehre ich, nicht Opfer, Und Gotteserkenntnis, nicht Brandopfer.* Fälschlich macht Hitzig mit LXX בַּנְּבִיאִים zum Objekt von חָצַבְתִּי, während das parallele בְּאִמְרֵי־פִי zeigt, dass sie vielmehr das Werkzeug sind, mit dem Jahwe dreingeschlagen hat. Wie in v. 4 (s. dazu) das Pluralsuff. in חַסְדְּכֶם nicht ursprünglich ist, so hat man wohl auch הֲרַגְתִּיךָ für הֲרַגְתִּים zu lesen, vielleicht ist sogar durch Haplographie das Suff. ךָ־ bei חָצַבְתִּי verloren gegangen, vgl. das folgende בְּ und lies חֲצַבְתִּיךָ. Wie durch חָצַב in die kompakte Masse von Gestein und Fels Höhlen und Stollen gelegt werden, so hat Jahwe in dem Volke Risse und Lücken geschlagen. Immerhin entspräche dem הָרַג besser das von Oettli zur Wahl gestellte מָחַץ, *zerschmettern. Propheten* und *Wort Gottes* stehen durchaus parallel: das göttliche oder prophetische Wort ist δύναμις, eine reale Kraft, die eine zerstörende Wirkung hat; vgl. zu Jes 9 7. Da von der Vergangenheit die Rede ist, so ist an Propheten wie Elia und Elisa zu denken, durch welche in der That eine grosse Krisis eingeleitet wurde. Zu 5ᵇ vgl. oben nach v. 3. Dass hier v. 5ᵇ nicht passt, zeigt schon das Imperf. יֵצֵא. Liest man aber auch das Perfectum, so unterbricht er den Zusammenhang von v. 6 mit v. 5ᵃ, da v. 6 eben begründet, warum so scharf gegen Israel vorgegangen wurde. 6 bringt den klassischen, einfachen und durchsichtigen Ausdruck für die Stellung der alten Propheten zum Opferdienst, vgl. zu Am 5 21-27 Jes 1 10-17. Es ist daran nicht herumzudeuten; denn מִן wird durch das unzweifelhafte וְלֹא sicher als negativ = *weg von* und nicht nur komparativ = *mehr als* erwiesen. *Liebesübung* (s. zu v. 4) und *Gotteserkenntnis* fordert Jahwe, Moral und Religion innig verbunden, ja eins ohne das andere weder in rechter Weise vorhanden, noch überhaupt als vollkommen zu denken (s. auch 4 1), aber nicht Opferkultus. Vgl. Marti, Gesch. der isr. Rel.³ ⁴ § 36: Die Stellung der Propheten zum Kultus S. 160—164. „Der Spruch erinnert an I Sam 15 22, ist aber doch sehr charakteristisch verschieden. Denn Samuel predigt dem Saul nichts weniger als חסד" (Wellh.).

Mit 7 8, dem dritten Tetrastich, beginnt ein Sündenregister, das den Kontrast zwischen dem Verhalten Israels und den Forderungen Jahwes in seiner ganzen Grellheit zeigt und damit die Unverbesserlichkeit des Volkes ausser jeden Zweifel setzt. Es wird dabei auf Thatsachen angespielt, die uns nicht bekannt sind, weshalb uns auch diese Strophe nicht vollständig verständ-

lich ist. In כְּאָדָם muss wegen des folgenden שָׁם ein Ortsname stecken; es kann daher weder *wie Adam*, noch *wie Menschen*, noch *als ob sie Heiden wären* übersetzt werden, was übrigens, auch wenn kein שָׁם folgte, unhaltbar wäre. Aber welcher Name ist darin zu suchen: בֶּאֱדֹם *in Edom*, was graphisch, aber nicht geographisch naheliegt, בַּאֲרָם *in Aram*, was dem folgenden גִּלְעָד näher kommt, oder בְּאַדְמָה *in Adma*, das aber untergegangen ist (vgl. 11 8)? Bleibt man einfach bei בְּאָדָם, *in Adam*, so kann man an das heutige *Tell ed-Dāmije* am Einfluss des Jabbok in den Jordan denken, ZDPV 1893, 14; aber Sicheres gewinnt man auch so nicht für die Übersetzung und Erklärung: *Sie aber haben in . . . . . den Vertrag nicht gehalten, Haben dort mir die Treue gebrochen. Gilead ist eine Burg von Übelthätern, Voll von Blutspuren.* Mit dem unsicheren Orte, der in אדם steckt, und mit Gilead sind offenbar kultische Stätten gemeint, es handelt sich demnach um dem Jahweglauben durchaus widersprechende kultische Gebräuche, die dort geübt wurden, vielleicht selbst um Menschenopfer, vgl. 12 12 und 13 2. 8 Eine Stadt *Gilead* ist vielleicht noch Jdc 10 17 (vgl. auch 12 7 LXX Al.) erwähnt; mindestens genügt 12 12 nicht zum Beweise, um hier גִּלְגָּל dafür einzusetzen, so CHEYNE (Encycl. bibl. vgl. Gilead 2), der auch בְּבֵית־אָוֶן für כְּאָדָם gelesen haben möchte (vgl. aber zu 4 15). Hält man den Text hier fest, so hat man die Stadt vielleicht wiederzufinden in dem heutigen *Ǵalʿūd* südlich vom Jabbok (s. zu Jdc 10 17), was zu אָדָם = *Tell ed-Dāmije* nicht übel passt. Andre denken an Miṣpe Gilad (EWALD), Ramot resp. Ramat Gilad (BUHL) oder Jabesch Gilad (HITZIG). עֲקֻבָּה מִדָּם, *bespurt* (denom. von עָקֵב *Ferse, Fuss, Spur*) *von Blut*, vielleicht מִדָּמִים *von vergossenem Blut* zu lesen (vgl. auch OETTLI: עֲקֻבַּת דָּמִם), spricht wie die *Übelthäter* für blutige, in Gilead verübte kultische Greuel. Es kann leicht sein, dass solche Opfer im Zusammenhang mit Ereignissen dargebracht wurden, die dazu führten, dass nachher Gileaditen unter den Helfershelfern Pekachs bei der Ermordung Pekachjas waren (II Reg 15 25). Ist die gegebene Erklärung nicht sicher, so sind es noch weniger die Vorschläge von BACHMANN עִקְבֵיהֶם דָּם, *ihre Fussstapfen sind Blut*, von RUBEN: עֹקֶבֶת אָדָם וּמְחַכַּת אִישׁ etwa = *Menschen betrügend und* (für den Anfang von v. 9) *Männer belauernd*, und von CHEYNE: גִּבְעַת מְרֵעִים, *eine Feste von Bösewichten*.

9, das vierte Tetrastich, ist in ungutem Text überliefert: חַכֵּי = חכות ist fraglich, die Trennung des שְׁכְמָה von דֶּרֶךְ, zu dem es doch wohl gehört, ohne Beispiel und כְּחַכֵּי וגו' als Prädikat zu חֶבֶר sehr hart. LXX hat ziemlich denselben Konsonantenbestand vor sich gehabt, nur scheint sie וְכֹחֲךָ אִישׁ (καὶ ἡ ἰσχύς σου ἀνδρός), ferner חִבְּאוּ (ἔκρυψαν für חֶבֶר) und endlich im Cod. Alex. דֶּרֶךְ י' רִצְּחוּ (ὁδὸν κυρίου, י' als Abkürzung von יהוה gefasst) gelesen zu haben. Vielleicht darf man darnach etwa vermuten: כְּהֵחָבֵא אַנְשֵׁי גְדוּדִים oder) כַּגְּדוּדִים מַכֵּי אִישׁ) נֶחְבְּאוּ כֹהֲנִים וַיְרַצְּחוּ דֶּרֶךְ שְׁכְמָה כִּי זִמָּה עָשׂוּ *Und wie sich Räuber verbergen* (oder *Wie Banditen, die jeden erschlagen*), *Verbargen sich Priester Und mordeten am Wege nach Sichem, Ja verübten Frevel.* Auch hier ist dann von Hosea auf bestimmte Ereignisse angespielt; Sichem kommt aber nicht als Asylstadt in Betracht, sondern weil an ihr die Strasse vorbeiführte, die den Verkehr zwischen Norden und Süden und der Meeresküste vermittelte, oder

weil dort Priester als Parteigänger eines Königs oder Usurpators politische Gegner überfielen. Ähnlich versteht und emendiert auch Oettli den Text, nur dass er וּכְחֶבֶל für וּכְחַכֵּי, ferner חָבְרוּ für das von LXX an Stelle von חֶבֶר empfohlene חָבְאוּ und endlich וירצחו erst nach שְׁכְמָה liest, sodass bei ihm v. 9 besagt: „und wie eine Bande von Freibeutern rotteten sich Priester zusammen am Wege nach Sichem und mordeten, ja verübten Schandthat". Weiter entfernen sich vom überlieferten Texte die Vorschläge von P. Ruben: גְּדוּדִים חָבְאוּ בְּהָרֶיהָ יֹרֵד יְרֵחוֹ יְרַצְּחוּ הִשְׁכִּימוּ זִמָּה עָשׂוּ = „Räuberbanden waren versteckt in seinen (d.i. Gileads) Bergen; wer nach Jericho hinabzog, mordeten sie. Früh machten sie sich auf, verübten Frevel" (zu dem Anfang des Verses s. zu v. 8), und von Cheyne: וְחֶבֶר בֹּגְדִים כֹּהֲנֶיהָ דֶּרֶךְ י׳ נִאֲצוּ הִשְׁכִּימוּ זִמָּה עָשׂוּ = „Und eine Gesellschaft von Verrätern sind seine (d. i. Gileads) Priester, den Weg Jahwes verschmähen sie. Früh sind sie auf um Frevel zu üben".

10, das fünfte Tetrastich, spricht nun ganz deutlich ebenfalls von kultischen Greueln: *In Bethel sah ich Schauderhaftes; Dort hat Ephraim gehurt, Israel sich befleckt.* Wegen des folgenden שָׁם ist, da Hosea doch nicht ausser Landes wohnt, בְּבֵית־אֵל für בְּבֵית יִשְׂרָאֵל zu lesen; für זְנוּת לְ, das schwerlich gutes Hebräisch ist, ist einfach זָנָה herzustellen. שַׁעֲרוּרִיָּה (so mit Recht Ḳĕrē) sind *haarsträubende, horrende Dinge*, vgl. auch Jer 18 13; es sind die schauderhaften Orgien in Bethel, vgl. 4 14.

11 scheint aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt, die aber beide schwerlich dem ursprünglichen Kontexte angehören. גַּם־יְהוּדָה ist eine Glosse, gerade wie das Sätzchen 5 $5^{b\beta}$, das ebenfalls ein גַּם־יְהוּדָה enthält. Sie stammt ohne Zweifel von der Hand dessen, der überall in die Reden Hoseas die Bezugnahme auch auf Juda eintrug, bisweilen blos Israel in Juda verwandelnd wie z. B. 5 10–14, anderswo sich mit Einschüben behelfend. Hier knüpft גַּם יְהוּדָה an den Schluss von v. 10 an, um auch Juda als in gleiche Sünde wie Israel gefallen hinzustellen. Der Rest von v. 11 hat einen andern Ursprung: Juda wird angeredet und nicht seine Gegenwart, sondern seine Zukunft ins Auge gefasst. Dieses Element hält die Linie von 5 15—6 3 5^b, von jenem Ausblick in das herrliche Wiederfinden Jahwes, ein. Das ist deutlich aus בְּשׁוּבִי שְׁבוּת עַמִּי = *wenn ich im Geschick meines Volkes die Wendung eintreten lasse* (s. zu Am 9 14) zu ersehen und erhellt auch aus den beiden ersten Wörtern von **7 1**, die zu v. 11 hinübergehören als בְּרָפְאִי לְיִשְׂרָאֵל (lies nach ἐν τῷ der LXX בְּ für כְּ) = *wenn ich Israel Heilung verschaffe*, vgl. bes. 6 1. In diesem Zusammenhang wird man am ehesten שָׁת קָצִיר לָךְ als einen Hinweis darauf zu fassen haben, dass einst auch Nordisraeliten sich Juda anschliessen werden, vgl. zu 2 2 sowie Jes 9 23 49 6. Da die Glosse Jahwe sprechen lässt (vgl. בְּרָפְאִי, בְּשׁוּבִי), so kann שָׁת nicht als *er hat bestellt* gehalten werden, sondern wird שִׁית als partic. pass. oder שַׁתְּ (= שַׁתִּי) 1. pers. sing. perf. zu lesen sein: *(Auch, Juda,) bestellt ist* oder: *bestellt habe ich Ernte dir, wenn ich* etc.

7 1 (von נִגְלָה an; zu dem Anfang s. zu 6 11), das sechste Tetrastich: *Offenkundig ist die Schuld Ephraims Und (sichtbar) die Bosheit Samariens, Denn Diebe brechen ein in die Häuser, Räuberbanden plündern auf den Strassen.* Das וְ vor נִגְלָה rührt von der nachträglichen Eingliederung der Glosse (s. zu 6 11) in den Zusammenhang her, ebenso auch der Einschub פָּעֲלוּ שָׁקֶר וְ, *sie übten Trug*, um zu sagen, was einst an den Tag kommen soll, während v. 1^b deutlich schildert, was schon am Tage liegt, vgl. das Imperf. יָבוֹא mit dem Perf. פָּעֲלוּ und l. mit LXX פָּשַׁט. Das *Trug üben* schliesst ja gerade das Offenkundigsein aus. Zwischen גַּנָּב und יָבוֹא ist בַּבָּיִת oder בַּיְתָה ausgefallen (beachte die

Ähnlichkeit der Buchstaben ··· ב יב ····), das LXX noch gelesen hat, deren πρὸς αὐτόν eine Verschreibung für πρὸς οἶκον zu sein scheint, und das für den Sinn und den Parallelismus zu בַּחוּץ nicht fehlen kann, vgl. Jo 2 9, wo das notwendige בַּבָּתִּים vorangeht (so auch Oettli). Schliesslich hat man wohl dem עֲוֹן entsprechend mit der LXX den Singular רָעַת zu lesen und davor vielleicht den Ausfall von נִרְאָה, partic. fem. Niph., zu vermuten (dann ist auch נִגְלָה zu punktieren). Meinhold kommt von derselben Empfindung aus, dass ein Verbum fehle, zu der Annahme, dass וְיָדַעְתִּי רָעוֹת שׁ׳ zu lesen sei. *Samarien* wird hier genannt als die Hauptstadt Ephraims (vgl. Jes 7 9) und Hauptsitz des nachher geschilderten Treibens der Grossen, vgl. dazu auch Am 3 9f.

2, das siebente Tetrastich: *Und keiner sagt sich in seinem Herzen, Dass ich jeder ihrer Bosheiten gedenke. Sie sind schon so im Bann ihrer Thaten, Dass diese offen vor meinen Augen geschehen.* Der Sinn für Recht und Gerechtigkeit ist ihnen gänzlich abhanden gekommen, sodass sie sich aus ihren bösen Thaten gar kein Gewissen mehr machen: sie sagen sich nicht einmal mehr, Jahwe werde sie strafen. Ihr böses Treiben lässt sie nicht mehr los und sie verüben daher ohne jedes Bedenken ihre gottlosen Thaten am hellen Tage. Die ganze Strophe exponiert den Anfang von v. 1. עַתָּה bedeutet *bereits, schon,* wie 8 8 10 3, und סָבַב ist = *umringen, einen Bannkreis um jmd. ziehen, jmd. in seinem Banne haben,* dass er nicht loskommt. Zur Einleitung von כָּל־רָעָתָם זָכַרְתִּי ist das recitative כִּי gerade so unnötig, wie vor נֶגֶד פָּנַי הָיוּ das kausale oder eine sonstige Bindepartikel.

Mit **3**, der ersten Hälfte der achten Strophe, beginnt die Schilderung der politischen Leidenschaften, die zum Sturze eines Königs nach dem andern und zur völligen Anarchie führen. *In ihrer Bosheit salben sie Könige Und in ihrer Falschheit Fürsten.* Die Erklärung hierfür giebt 8 4: In böser Treulosigkeit gegen Jahwe setzen sie sich eigene Fürsten ein und stürzen die rechtmässige Obrigkeit. Die Worte sind die Einleitung zu der Darstellung eines einzelnen Beispieles davon, wie sie mit ihren Königen verfahren, s. v. 5f. Mit Wellh., Nowack, Oort ist יִמְשְׁחוּ, *sie salben,* für יְשַׂמְּחוּ, *sie erfreuen,* zu lesen, trotzdem letzteres auch schon die alten Versionen hier vorfanden; denn ohne den Worten einen Zwang anzuthun, etwa damit, dass man übersetzt: Voll Arglist halten sie den König und voll Heuchelei die Fürsten in guter Laune (so Guthe), erhält man keine Verbindung mit dem Folgenden. Auch verstände man nicht, warum dann v. 5, wenn es derselbe König wäre, מַלְכֵּנוּ gesagt würde.

4 ist zusammengesetzt aus zwei Glossen, da auch כֻּלָּם מְנָאֲפִים, *sie alle sind Ehebrecher,* nicht als ursprünglicher Text zu halten ist, weil מְנָאֲפִים nicht politische Treubrecher bedeutet und was eigentliche Ehebrecher in diesem Zusammenhang sollen, unverständlich ist. Die erste Glosse: כְּמוֹ תַנּוּר בֹּעֵר הֵם, *sie gleichen einem glühenden Ofen* (so ist mit Oort zu lesen, da תַּנּוּר überall sonst mascul. ist), gehört zu dem Anfang von v. 7. Die zweite Glosse ist zu lesen: כֻּלָּם מִן אֹפִים אֹפֶה יִשְׁבּוֹת מֵעִיר מִלּוּשׁ בָּצֵק עַד־חֻמְצָתוֹ, *sie alle gehören zu der Bäckerzunft: ein Bäcker stellt das Feueranfachen ein vom Kneten des Teiges bis zu der Durchsäuerung desselben.* Zu der Konstruktion יִשְׁבּוֹת מֵעִיר, Ergänzung des Verbums durch das Partic., vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 120b. Die Glosse gehört zu v. 6, spec. zu der falschen Lesung אֹפֵהֶם (s. zu v. 6), sie erklärt: wie der Bäcker machen es die Grossen; wie jener

erst am Morgen, wenn der Teig durchsäuert ist, das Feuer im Ofen anfacht, so wissen auch diese ihren Hass zu verheimlichen bis zum geeigneten Momente. Die zweite Glosse ist später als die erste; Inhalt und Stellung verraten den glossatorischen Charakter von v. 4.

5 setzt v. 3 fort; daran ist nicht zu zweifeln, wenn schon v. 5b ganz unverständlich ist. Denn v. 5a zeigt das Benehmen gegen *unsern König* d. h. den rechtmässigen König und seine Fürsten bei irgend einem Feste. Hält man יוֹם fest, so kann man an Krönungstag oder Geburtstag denken; doch ist vermutlich הֵם dafür zu lesen und für שָׂרִים, die Obj., nicht Subj. sind, deutlicher auch וְשָׂרֵינוּ zu setzen. Dann lauten die zwei letzten Zeilen der achten Strophe: *Sie machten unsern König krank Und unsere Fürsten an Glut von Wein.* Zu dem stat. constr. vor einer Präpos. in חֲמַת מִיַּיִן vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 130 a; Oettli liest dafür ohne Not מֵחֲמַת יַיִן. Es handelt sich also um irgend eine Festlichkeit, welche benutzt wurde, um den König zu stürzen, und der Vers versetzt uns in eine Zeit, wo an Stelle des rechtmässigen Königs (מַלְכֵּנוּ) noch kein andrer zur unbestrittenen Herrschaft gelangt war, also wahrscheinlich in die erste Zeit Menahems, der Sallum, den Mörder Sacharjas, des Sohnes Jerobeams, nach einmonatlicher Regierung besiegte, aber offenbar selbst noch nicht überall sich Anerkennung verschafft hatte (vgl. II Reg 15 13 ff.). Sacharja ist es, den Hosea מַלְכֵּנוּ nennt, und die Worte stammen etwa aus dem Jahre 742. Jedenfalls darf man שָׂרִים nicht zum Subj. nehmen und הֶחֱלוּ schwerlich innerlich kausativ = *krank werden* fassen; Subj. müssen auch v. 5a dieselben *sie* sein, wie v. 3 und v. 6. Wie gesagt, ist v. 5b nicht zu verstehen. Die gewöhnliche Fassung: *Er zieht seine Hand* = pflegt Gemeinschaft *mit Gewissenlosen* ist zu unsicher und setzt den König als Subjekt voraus; auch die Vermutung von Oort (s. Beilagen bei Kautzsch) befriedigt nicht. Eher liesse sich, wenn v. 5a die שָׂרִים Subj. wären, der Vorschlag von Oettli hören: אִמְּצוּ יְדֵי הַלֵּצִים *sie stärkten die Hände der Spötter*; aber לֵץ, *Spötter*, passt nicht gut für Attentäter und ist überhaupt nur in späteren Stücken nachweisbar, auch müsste man dann mit Oettli noch נֶחֱלוּ lesen und verlöre den Anschluss an v. 6. Es wird daher v. 5b eine verdorbene Glosse sein.

6, die neunte Strophe: *Denn es brennt wie ein Ofen ihr Herz; Die ganze Nacht schläft ihr Zorn, Am Morgen flammt er auf Wie loderndes Feuer.* Zu lesen ist für das unhaltbare קֵרְבוּ, *sie brachten nahe*, nach LXX ἀνεκαύθησαν nicht mit Nowack בֹּעֵר, obschon sie nachher בֹּעֵר mit demselben Verb wiedergiebt, sondern קָדַח, *es ist entzündet, angefacht,* vgl. Dtn 32 22; בְּאָרְבָּם, *durch ihre Arglist,* ist eine erklärende Glosse und für אֹפֵהֶם, *ihr Bäcker,* das die zweite Glosse in v. 4 verschuldet hat, ist mit Targ., Pesch. אַפָּם, *ihr Zorn,* herzustellen, denn nur dieser, nicht aber der Bäcker, kann am Morgen aufflammen wie loderndes Feuer. So gewinnt man einen trefflichen Sinn: Wie in der Nacht das Feuer im Ofen unter der Asche glimmt, am Morgen aber angefacht wird, so verstehen die Verschwörer in der Nacht beim Feste ihre Zornglut zu dämpfen, um sie am Morgen auflodern zu lassen, „wenn alles seinen Rausch ausschläft" (Wellh.). Wie sich יֶעְשַׁן, *es raucht,* (W. R. Smith) für יָשֵׁן nicht empfiehlt, wo von Nacht und Morgen die Rede ist, so befriedigen auch andere Vorschläge nicht, die für den Anfang gemacht sind, weder der von

Schorr (bei Perles Analekten 32 37) und Wellh.: כִּי קִרְבָּם כַּתַּנּוּר לִבָּם בֹּעֵר בָּם, *ihr Inneres ist wie ein Ofen, ihr Herz brennt in ihnen*, was im besten Fall eine sehr unschöne Tautologie wäre, noch der von Oettli: כִּי קִרְבָּם כַּתַּנּוּר לִבָּם כָּאֲרֻבָּה, *ihr Inneres ist wie ein Ofen, ihr Herz wie ein Rauchfang* (vgl. 13 3), was eine recht sonderbare und sehr wenig ansprechende Ausführung des sonst treffenden Bildes bedeutete.

7, die zehnte Strophe: *Sie alle glühen wie ein Ofen Und verzehren ihre Richter; All ihre Könige fielen; Keiner unter ihnen sucht Hilfe bei mir.* כֻּלָּם erweitert den Kreis derer, die von politischer Leidenschaft durchglüht sind; nicht nur die Verschwörer, die Sacharja gestürzt haben (v. 5), das ganze Volk ist in Aufregung und an den Revolutionen beteiligt, durch welche jedesmal die Obrigkeit weggefegt wird. Das Suff. in בָּהֶם bezieht sich auf כֻּלָּם; im ganzen Volk ist keiner, der sich darauf besänne, wo die wahre Heilung zu suchen wäre, sie meinen im fortwährenden Wechsel der Könige schliesslich den rechten König zu bekommen, in der Politik das Glück zu finden, statt in der Religion. So lenkt Hosea am Schlusse dieses Stückes wieder zu dem Gedanken zurück, den er am Anfang kräftig hervorgehoben hat 6 4–6, und klingt noch einmal der schmerzliche Ton von der Unverbesserlichkeit des Volkes durch.

7. Die Einfalt der Israeliten, die nicht merken, dass es mit ihnen zu Ende geht, und dem Verderben noch entgegen rennen 7 8–8 3.

8, die erste Strophe: *Ephraim, unter den Völkern Welkt es ab, Ephraim wurde ein Aschenkuchen, Ein nie umgewendeter.* Im Vergleich zu den andern Völkern, die jugendkräftig bleiben, erweist sich Ephraim als ein welkes absterbendes Volk, oder in anderm Bilde, es gleicht, da es von seiner verkehrten Richtung nicht loskam, einem *Aschenkuchen*, der, weil er nicht umgewandt und weggenommen wurde, verkohlt und unbrauchbar ist; vgl. den Kinderspielreim: your bannocks are burning and ready for turning (Singer Deutsche Kinderspiele in Z. des Vereins für Volkskunde in Berlin 1903, 57) und zum Backen der עֻגוֹת Benzinger Archäol. 85 f. יִתְבּוֹלָל versteht man gewöhnlich, wie LXX: συνεμίγνυτο, als *er vermischt sich, vermengt sich*, = Ephraim nimmt heidnisches Wesen an im Verkehr mit den Völkern; aber dazu passt das Folgende nicht. Darum ist mit Ewald an eine Ableitung von בָּל = נבל, *welk und alt*, zu denken, am Ende sogar mit Oettli יִבּוֹל, *es wird welk*, zu lesen. Zum Sinne vgl. 8 8.

9, die zweite Strophe: *Fremde haben seine Kraft verzehrt Und es weiss es nicht, Auch sein Haar ist schon grau geworden Und es weiss es nicht.* Israel merkt selber seine Schwäche nicht, hat keine Ahnung davon, dass es dem Ende nahe ist. זָרִים, *Fremde*, sind die Nichtisraeliten, Syrer und Assyrer, die durch den schweren Tribut, den sie von Israel bezogen, und durch verheerende Einfälle die Kraft Israels schwächten. Man denke an Hazael II Reg 8 12 10 32 33 und Benhadad II Reg 13 3 7, und an Phul-Tiglatpilesar II Reg 15 19 f. 29. Für זָרְקָה, das sonst nicht intransitiv vorkommt, l. Pu. זֹרְקָה *es ist gestreut, gesprengt worden* Grauheit auf Israel d. h. bereits zeigt sich das Grauwerden

seiner Haare. Zu der Anwendung der verschiedenen Altersstufen des menschlichen Lebens auf die Entwicklung eines Staates vgl. 11 1 Jes 46 4.

10 ist eine Glosse; das zeigt schon das יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם in der Rede Jahwes, dann die Entlehnung des Anfangs aus 5 5, endlich auch Inhalt und Form. Soll man nämlich übersetzen: *es wird zeugen* (וְעָנָה), so passt die Fortsetzung mit ihren Perfekten nicht dazu, für die וְלֹא יָשֻׁבוּ und וְלֹא יְבַקְשֻׁהוּ stehen müsste, und es käme in die Schilderung der Gegenwart (v. 8f.) ein unerwarteter Ausspruch über die Zukunft, unerwartet, weil bei dem Volke, das ist, wie v. 8f. gesagt wird, nichts mehr zu hoffen ist. Fasst man aber die Perfecta als Perfecta, wie sie offenbar gemeint sind (so mit Recht Guthe), so tragen sie einen Gedanken nach, der doch viel besser schon mit dem וְהוּא לֹא יָדָע (v. 9) ausgesprochen ist und darum mehr nach einem Glossator, als nach Hosea aussieht. Wie schwer sich auch unser Vers in den Kontext einreihen lässt, zeigt die gezwungene, sprachlich kaum haltbare Fassung von וְלֹא שָׁבוּ וגו' als „Erweiterung und Erklärung des Subjektes" (גְּאוֹן־יִשְׂרָאֵל) zu וְעָנָה, die Wellh. und Nowack befürworten; v. 10 sollte dann besagen: „So zeugt denn der Stolz Israels ihm ins Angesicht, dass (Nowack: und dass) sie nicht umgekehrt sind etc." Oettli, hier der dritte im Bunde, erklärt lieber v. 10[b] als „Begründung" von v. 10[a] und entfernt darum die „störende" Copula ו von וְלֹא־שָׁבוּ als dittographischen Fehler. Worauf hierbei בְּכָל־זֹאת zu beziehen wäre, wird von keinem gesagt, doch kaum darauf, dass sie grau werden und nichts davon merkten; vgl. übrigens das ebenso unbestimmte בְּכָל־זֹאת in Jer 3 10.

11, die dritte Strophe: *Und es wurde Ephraim wie eine Taube, Eine einfältige, unverständige; Den Ägyptern riefen sie, Nach Assyrien gingen sie.* Ein originelles und treffliches Bild! Wie es einer einfältigen Taube bei ihrem Besitzer nicht gefällt und sie nicht wieder in ihren Schlag will, wo sie geborgen wäre, sondern ziellos bald dahin bald dorthin fliegt und draussen herumirrt, so hat es Ephraim gemacht, bald die Hilfe Ägyptens angerufen, bald nach Assyrien sich gewendet. Jahwe verlassend schwankt es kopflos zwischen Ägypten und Assur. Es brauchen nicht zwei ausgesprochene Parteien zu sein; bald hat die Neigung nach Ägypten, bald die nach Assur die Oberhand, beidemal aber ist es die Einfalt und Thorheit, die die rechte Hilfe nicht will.

12, die vierte Strophe: *So oft sie ausfliegen, Werfe ich über sie mein Netz, Wie Vögel des Himmels ziehe ich sie nieder, Binde sie an wegen ihrer Bösartigkeit.* Das Schicksal, das die Israeliten bei diesen Versuchen trifft: sie laufen Jahwe, dem mächtigen und geschickten Vogelsteller, ins Garn; denn er wirft über sie, so oft (=כַּאֲשֶׁר) sie aus dem Schlage ausfliegen, das Netz, zieht sie wie gefangene Vögel mit dem Netze zu Boden und setzt sie gefangen, weil er ihre Bösartigkeit kennt. Statt אַיְסִירֵם, das man als Hiph. von יסר mit unkontrahiertem י erklärt (Ges.-Kautzsch[27] § 70b), gewöhnlich aber, weil sonst kein Hiph. dieses Verbums belegbar ist, in das Pi. אֲיַסְּרֵם, = *ich züchtige sie,* verbessert, ist zu lesen אֹסְרֵם = אֶאֱסְרֵם, *ich binde, ich fessle sie;* die alte Schrift kannte keine Vokalbuchstaben, die beiden י sind falsch eingesetzt, die Schreibung mit einem א statt mit zweien kommt bei Verben ל״א in der 1. pers. sing. imperf. auch sonst vor, vgl. z. B. אֹמַר, *ich sage,* und Ges.-Kautzsch[27] § 68df. כְּשֵׁמַע לַעֲדָתָם, *gemäss der Predigt an ihre Gemeinde,* wie man gewöhnlich übersetzt, ist nach Inhalt und Form unhaltbar. LXX scheint mit θλίψεως αὐτῶν nicht auf צָרָתָם, sondern auf ein ursprüngliches רָעָתָם schliessen zu lassen, s. Vollers (ZATW 1883, 250), der auf eine ähnliche Verwechslung von רעתו mit עדתו Ob 13 hinweist. Danach ist mit Oettli עַל רָעָתָם, *wegen ihrer Bös-*

artigkeit, zu lesen, was einen sehr guten Sinn giebt: die bösartigen Tiere sperrt Jahwe ein. Das übrig bleibende כְּשֵׁם möchte ich am ehesten als eine erklärende Glosse zu עַל fassen: *wegen = gemäss dem Ruf von* ihrer Bösartigkeit. Das Bild vom Netze Jahwes vgl. noch Hes 12 13 17 20 32 3 Hi 19 6; Hosea hat aber bei der Anwendung desselben kaum eine Ahnung von dem Netz, das die Götter nach dem babylonischen Schöpfungsepos Marduk schenkten, „das Ungetüm Tiâmat zu fangen".

13, die fünfte Strophe: *Weh ihnen, dass sie mir entwichen! Fluch ihnen, dass sie mir untreu wurden! Und ich, ich sollte sie freilassen, Und sie redeten über mich Lügen.* Die Strafe muss sie treffen, das Verderben über sie kommen, weil sie Jahwe die Treue gebrochen. Er hält sie in sicherm Gewahrsam, er kann sich nicht so wegwerfen, sie freizulassen (= וְאָנֹכִי אֶפְדֵּם, das als Frage der Verwunderung zu fassen ist vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 150a), *da sie Lügen über ihn redeten* d. h. da sie seine Macht und seinen Willen ihnen zu helfen in Abrede stellten, vgl. auch v. 15[b].

14, die sechste Strophe: *Und sie riefen nach mir nicht von Herzen; Denn sie heulen wegen . . . ., Wegen Getreide und Most ritzen sie sich, Ganz und gar abtrünnig sind sie von mir.* Für יְיֵלִילוּ l. יְיֵלִילוּ, s. Ges.-Kautzsch[27] § 70d und zu Jes 15 2. Der Sinn im Allgemeinen ist klar: Aufrichtig haben sie niemals mich angerufen, denn so jämmerlich sie auch thaten, nicht um mich, sondern um Getreide und Most war es ihnen zu thun, also ein Grund mehr, sie nicht zu befreien vgl. v. 13[b]. Im Einzelnen aber ist manches fraglich: עַל־מִשְׁכְּבוֹתָם, „auf ihren Lagern", ist nicht verständlich, es kann sich schwerlich um die Polster bei der Opfermahlzeit handeln, dann erwartet man für עַל vor dem folgenden עַל *wegen* dieselbe Bedeutung und für מִשְׁכְּבוֹתָם etwas, das dem folgenden *Getreide* und *Most* entspräche; aber weder מִשְׁאֲרוֹתָם *ihre Backschüsseln* (Smend), noch מִשְׁפְּתֵיהֶם *ihre Viehhürden* (Oettli) leuchtet ein. Für יִתְגּוֹרָרוּ, das man durch Zusammenstellung mit dem Verbum גָּרָה = *sich aufregen* erklären will, wird wohl mit LXX יִתְגּוֹדָדוּ zu lesen sein, das dann bedeutet: *sie machen sich Einschnitte, ritzen sich die Haut*, vgl. I Reg 18 28, nämlich um dadurch Gott sich günstig zu stimmen, dass er ihre Bitte erhöre, s. zu Dtn 14 1 und Marti Gesch. der isr. Rel.[4] 36. יָסוּרוּ בִי ist schwer zu halten, da סוּר mit מִן, nicht mit בְּ verbunden wird. LXX ἐπαιδεύθησαν ἐν ἐμοί hat יִסְּרוּ בִי gelesen, was sich ebenfalls wegen בִּי nicht empfiehlt. Man wird daher mit Nowack etwa יָסֹרוּ בִי von סָרַר *abtrünnig sein,* lesen können und vielleicht, da der Stichos sehr kurz ist, in dem von LXX nicht gebotenen, also irgendwie durch ein Versehen eingedrungenen יִסַּרְתִּי, *ich habe gezüchtigt*, von v. 15 den Rest des vierten Stichos sehen dürfen: יסרו בי יסרתי könnte auf ursprüngliches סָרוֹר יָסֹרוּ בִי zurückgehen, wie oben in der Übersetzung vermutet ist.

15 16[aα] (bis רְמִיָּה), die siebente Strophe, zeigt, dass die Güte Jahwes gerade so wenig ausrichtete, wie die Not v. 14: Jahwe anerkennen sie nie, sie sind immer gegen ihn. *Habe ich aber ihre Arme gestärkt, So sinnen sie gegen mich Böses; Sie wenden sich ab zu den Bealim, Sind geworden wie ein Bogen, der trügt.* Zu יִסַּרְתִּי, das LXX nicht liest, s. zu v. 14. Unter der *Stärkung der Arme* können politische und kriegerische Erfolge gemeint sein, wie sie

Jerobeam ben Joas davongetragen hat (vgl. II Reg 14 27), aber es kann sich auch um Gewährung grosser Fruchtbarkeit handeln im Gegensatz zu dem Mangel, auf den v. 14 hinweist. Die Hoffnung, dass solche Güte die Israeliten zur Einsicht bringe, erwies sich als unrichtig; denn diese wussten diese Förderung, die sie erfuhren, so zu deuten, dass sie nicht für Jahwe sprach, vgl. auch v. 13^b. Sie leiteten offenbar den Segen von den Bealim ab, wie **16^aα** zu verstehen sein wird. Mit לֹא עָל ist nichts anzufangen, denn es kann nicht bedeuten: *(sie machen eine Wendung, aber) nicht aufwärts.* עָל = *Höhe* ist nirgends sicher, jedenfalls auch 11 7 nicht; ebenso darf man sich nicht auf II Sam 23 1 berufen s. LXX. Zu Jes 59 18 63 7 s. in diesem Comm. und zu den übrigen Stellen beachte Ges.-Buhl 13 unter עַל A. Die Konjekturen: לֹא לְהוֹעִיל = *nicht zum Nutzen* (Oort), לֹא יוֹעִילוּ = *sie haben keinen Nutzen davon* (Valeton), יֵבוֹשׁוּ לֹא יוֹעִילוּ oder לֹא יָשׁוּבוּ לְהֹעִיל = *sie werden zu Schanden werden, keinen Nutzen haben* oder *sie kehren nicht um, um Nutzen zu haben* (Oettli), befriedigen alle mit ihrem Gedanken an den Nutzen nicht; dem Gedankenkreis Hoseas näher liegt die Vermutung, לא על sei eine absichtliche oder unabsichtliche Verderbnis für אֶל־הַבַּעַל oder אֶל־הַבְּעָלִים = sie wenden sich ab *zu Baal* (vgl. 13 1) oder *zu den Bealim* (2 15). *Sie sind geworden* כְּקֶשֶׁת רְמִיָּה *wie ein Bogen, der trügt,* vgl. auch Ps 78 57; d. h. wie ein Bogen, der dem Schützen versagt oder den Pfeil in nicht gewollter Richtung abgiebt, so dass das Ziel stets verfehlt wird, ist Israel, es macht alle Anstrengungen Jahwes, mit ihm zum Ziele zu gelangen, illusorisch und vergeblich. So bleibt für Jahwe nichts übrig, als das treulose und widerspenstige Volk der Strafe zu überliefern v. 16^aβ 8 3.

16^aβ, der Anfang der achten Strophe. Nur der erste Stichos ist sicher: *Es sollen* daher *ihre Fürsten fallen durchs Schwert* d. h. entweder im Kriege, der sich gegen Israel erhebt (8 3^b), oder durch Hinrichtung, die der siegreiche Feind an den Machthabern der Besiegten vollzieht; möglich ist es auch, dass Hosea an die inneren Wirren denkt, in denen die Obrigkeit gestürzt wird (vgl. v. 7) und die schliesslich zur Intervention des fremden Feindes führen. Die Fortsetzung מִזַּעַם לְשׁוֹנָם *infolge des Ingrimms ihrer Zunge* ist unwahrscheinlich, weil זַעַם sonst immer nur vom Zorne Gottes gebraucht wird und auch ohnehin schwer zu verstehen ist, was diese Beifügung besagen sollte. Vermutlich stand ursprünglich dafür etwa zu lesen: מִזַּעְמִי שֹׁפְטֵיהֶם *Wegen meines Zorns ihre Richter* (s. v. 7) oder מַלְכָּם וְשֹׁפְטֵיהֶם *Ihr König und ihre Vorgesetzten.*

16^b ist schwerlich mehr als eine Glosse. זוֹ לַעְגָּם, *das ist ihr Hohn*, wahrscheinlich *ihr Höhnen*, *ihr Prahlen*, soll wohl *ihre ingrimmigen Reden* v. 16^a erklären. Oder ist gemeint *der Hohn über sie?* Nach Oort sind die beiden Wörter als Dittographie der vorhergehenden einfach zu streichen. Alles ist unsicher. *Im Lande Ägypten* ist ebenso wenig zu verstehen: Im ersten Falle könnte man an die prahlerischen Reden der israelitischen Gesandten in Ägypten denken; im zweiten besagte dann v. 16^b, wie man in Ägypten über den Untergang Israels spottet. Aber warum ist hier nur von Ägypten die Rede, da sonst bei Hosea Assur auf gleicher Linie mit Ägypten steht? LXX hatte schon denselben Text vor sich. Vielleicht dachte der Glossator an die Wertlosigkeit des Bündnisses mit Ägypten gegen Assur, von der Jesaja später gesprochen hat. Zu זוֹ, verkürztes זֹאת, ausser hier nur noch Ps 132 12, vgl. Ges.-Kautzsch 27 § 34b. **8 1 2** betrachte ich ebenfalls als spätere Zusätze, die in ungutem Zustande vom Rande in den Text gekommen sind. **1^a** *An*

deinen Gaumen (!) *die Posaune! Wie ein Adler auf das Haus Jahwes!* ist schon an sich unglaublich; denn die Posaune setzt man an den Mund und steckt sie nicht in den Gaumen, und die Posaune im Gaumen schadet man schwerlich dem Hause Jahwes. Aber auch der Text ist nicht sicher, LXX übersetzt εἰς κόλπον αὐτῶν ὡς γῆ, scheint somit כֶּעָפָר gelesen zu haben. Dieser Spur folgt Oort, wenn er mit Herübernahme der zwei letzten Worte von 7 16 als ursprünglich vermutet: בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם יְלַחֲכוּ עָפָר בְּאַשּׁוּר מֵעַל־בֵּית יְהוָה = „In Ägyptenland werden sie Staub lecken (vgl. zu Jes 49 23), in Assur weg vom Hause Jahwes." Aber man erwartet doch solches nicht mehr von denen, die durch das Schwert gefallen sind. Anders und wohl besser liest Cheyne (The Expositor 1897 Nov. S. 364): הָרֵם קוֹל בְּכֹחַ כַּשֹּׁפָר עַל־בֵּית יְהוָה = „Erhebe die Stimme mit Macht, wie eine Posaune gegen das Haus Jahwes!" הָרֵם konnte nach vorangehendem מִצְרַיִם ausfallen, שפר und כנשר sind auch nach Grätz verschiedene Lesarten des ursprünglichen כַּשֹּׁפָר und אל ist = קוֹל, vgl. Jes 58 1, welche Stelle jedenfalls Anlass zu dem Einschub hier gegeben hat, wenn sie nicht einfach als Reminiscenz hierher versetzt war, also v. 1^a in ursprünglicher Gestalt wie dort lautete: אַל־תַּחְשֹׂךְ כַּשּׁוֹפָר הָרֵם קוֹלֶךָ עַל־בֵּ׳ י׳. בֵּית יְהוָה spricht nicht für ursprünglichen Text; denn einmal redet Jahwe selbst (vgl. auch v. 1^b), und andererseits kann der Glossator den Ausdruck „Haus Jahwes" für Kanaan 9 15 entlehnt haben, wo Jahwe das israelitische Land *mein Haus* nennt. Zu 9 3 אֶרֶץ יְהוָה und 9 4 בֵּית יְהוָה s. die Auslegung. **1^b** ist umsomehr Glosse, als es ohne die Interpolation v. 1^a, die es begründet, keinen Halt hat. Auch ohnehin weist Nowack mit Recht darauf hin, dass Hosea den Ausdruck בְּרִית für das religiöse Verhältnis Jahwes zu Israel nicht kennt. בְּרִית ist hier identisch mit תּוֹרָה, beide sind als termini technici im späteren Sinne gebraucht: בְּרִית ist soviel wie der Inbegriff der von Jahwe geforderten religiösen Pflichten und תּוֹרָה ist gleich dem im Buche aufgezeichneten Gesetz. **2** schildert weiter das Benehmen der Israeliten, gerade wie in Jes 58 2: *Und* (l. ו vor לִי, vgl. ו zu Ende von v. 1) *mich rufen sie an: O Gott* (l. mit LXX אֱלֹהִים, eventuell אֱלֹהֵינוּ *unser Gott*)! *wir kennen dich.* יִשְׂרָאֵל fehlt in LXX und ist deshalb wohl fälschlich aus v. 3 von einem Schreiber vorweggenommen. Der Sinn ist: Trotz allem Übertreten (v. 1^b) wollen sie doch meine Verehrer sein, als solche gelten, die mich kennen; die Interpolation denkt an 7 14: לֹא־זָעֲקוּ אֵלַי בְּלִבָּם. Das Imperfektum יִזְעָקוּ beschreibt einen immer sich wiederholenden Umstand, der zu dem im Perfektum ausgedrückten bereits vollendeten Abfall hinzukommt. Der ganze Einschub v. 1f. fordert in für Hosea ganz ungewohnter Weise den Propheten aus Nachahmung von Jes 58 1f. auf, gegen Israel laut die Stimme zu erheben, während doch sonst Jahwe es ist, der direkt durch den Propheten zum Volke spricht.

3, die zwei letzten Stichen der achten Strophe und zugleich der kräftige, Schuld und Strafe in kurzem Wort zusammenfassende Abschluss des ganzen Redestückes: *Verschmäht hat Israel, was gut ist; So soll der Feind es verfolgen.* זָנַח ist ein starker Ausdruck für *verwerfen*, *mit Indignation, Verschmähung von sich weisen*, vgl. v. 5. טוֹב = *das Gute*, das was ihm Heil brächte. Zu dem seltsamen Suff. ו am Imperf. in יִרְדְּפוֹ vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 60d, doch ist wohl יִרְדְּפֵהוּ zu lesen, wenn nicht gar יִרְדְּפֵם herzustellen ist, vgl. das folgende הֵם. Ist mit Oort und Nowack wirklich nach LXX zu Anfang des Verses ein כִּי einzusetzen, so ist es = *fürwahr*, also noch einmal auf die ganze Darlegung der einfältigen Widersetzlichkeit Israels 7 8–16 zurückweisend.

8. Die widerrechtliche Regierung und der verkehrte Gottesdienst von Samarien 8 4—14.

4, die erste Strophe: *Sie haben Könige eingesetzt, ohne meinen Auftrag, Fürsten sich erwählt, ohne mein Wissen; Aus ihrem Silber und Gold haben sie sich verfertigt Götzen — zu ihrem Verderben.* Auf dem הֵם, das bei Hosea gerne zu Anfang steht, liegt kein grosser Nachdruck, hier soll vielmehr betont werden,

dass die Israeliten sich eine Obrigkeit gegen Willen und Wissen Jahwes einsetzten, also die rechtmässige Obrigkeit eigenmächtig stürzten. Damit weist Hosea auf die inneren Wirren nach dem Tode Jerobeams II. hin, vgl. zu 7 3 7, und nicht etwa auf die Reichsspaltung nach dem Tode Salomos. *König* und *Fürsten* sind die staatliche Obrigkeit vgl. 7 3 16 8 10 13 10. Zu הֵשִׂירוּ von שָׂרַר, gebildet, wie wenn das Verbum שׂוּר lautete, vgl. GES.-KAUTZSCH 27 § 67v. Das zweite Hauptvergehen, das im Kultus besteht, konzentriert sich in den עֲצַבִּים *Götzen* = den goldenen und silbernen Jahwebildern Nordisraels, vgl. zu v. 5ª 6ᵇ. Dass es Stierbilder waren, ersieht man aus v. 5f., wo Hosea dafür die verächtliche Bezeichnung עֵגֶל *Kalb* gebraucht, vgl. „das goldene Kalb" in der Wüste Ex 32 4 8 und die beiden „Kälber" in Bethel und Dan I Reg 12 28f. Hosea ist der erste, der gegen die Bilder opponiert, und zwar wie das Gesetz Ex 20 23 34 17, gegen die goldenen und silbernen Gussbilder; aber seine Opposition geht tiefer, denn er sieht darin das ganze heidnische Wesen des israelitischen Kultus repräsentiert. Die damit angekündigte Abneigung gegen die Bilder hat nachmals im Dekalog und Dtn ihren klassischen Ausdruck und ihre offiziell-theologische Begründung gefunden vgl. Dtn 4 12 15–18 5 8 Ex 20 4. עֲצַבִּים ist das zweite Objekt zu עָשָׂה, vgl. GES.-KAUTZSCH 27 § 117 ii. Für יִכָּרֵת, das auf *Silber und Gold* zu beziehen wäre, ist mit LXX der Plural יִכָּרֵתוּ zu lesen: *Götzen* zu nichts anderm gut, zu keinem andern Zweck, als *dass sie ausgerottet werden.*

5ª 6ᵇ, die zweite Strophe: *Ich verschmähe dein Kalb, Samarien, Entbrannt ist mein Zorn über es; Ja, in Splitter soll es zerfahren, Das Kalb von Samarien.* In zorniger direkter Anrede an Samarien d. i. an Nordisrael (vgl. 7 1 8 6 10 5 7 14 1) spricht Jahwe das Urteil über *das Kalb von Samarien*, das Jahwebild in Stiergestalt im Hauptheiligtum des Reiches zu Bethel vgl. 10 5 Am 7 13. Für זָנַח, dem man nicht die Bedeutung des Hiph. הִזְנִיחַ = *es stinkt* geben darf, l. mit WELLH. u. a. אֶזְנַח oder wohl besser in gutem Kontrast zu dem זָנַח יִשְׂרָאֵל טוֹב v. 3 mit WINCKLER auch hier das Perf. זָנַחְתִּי; ebenso ist בּוֹ für בָּם zu lesen, da letzteres erst infolge des Einschubs v. 5ᵇ zur Überleitung entstanden ist. שְׁבָבִים ἅπ. λεγ., bedeutet wahrscheinlich *Splitter, Span,* nach dem talmud. שְׁבָא, *Holzsplitter,* und dem aram. שְׁבָא, *Span* (s. DALMAN Aram.-neuhebr. Wb.). Das Kalb der Samarier bestand somit nicht aus massivem Metall, sondern aus einem Holzkern mit Metallüberzug, wie das goldene Kalb, das nach Ex 32 20 verbrannt wurde. Wenn das Kalb zu Samarien zersplittert war, konnten immerhin seine Späne auch dem Feuer überliefert werden; aber direkt ist hier von einem „Zerpulvertwerden", wie LUTHER übersetzt, nichts gesagt.

5ᵇ ist eine Frage, die nicht in den Mund Jahwes passt und darum nicht in den ursprünglichen Text gehört, ob man nun נִקָּיוֹן als *Schuldlosigkeit* oder als *Freiheit von der Strafe, Ungestraftheit,* fasse, also ob man übersetze: *wann endlich* (das bedeutet עַד־מָתַי לֹא, wörtlich: *wie lange nicht* . . . .) *können sie Schuldlosigkeit erlangen, von der Schuld loskommen?* oder: *wann endlich können sie Ungestraftheit erhalten, von der Strafe loskommen?* So fragt nicht der über das Kalb von Samarien in Zorn geratene Jahwe, sondern ein Späterer, dessen Herz von Wehmut über den Götzendienst und von Schmerz über die Gedankenlosigkeit der Götzendiener, zu welchen er die Samarier von Anfang an rechnet und als welche er sie

auch in später Zeit noch sieht, erfüllt ist. Man vergleiche ganz ähnliche Einschübe in Dtjesaja Jes 44 9–20 46 6–8 und zu Samariens illegitimem Gottesdienst Jes 27 9f. Die späteren Juden betrachteten die Samaritaner als völlige Heiden. Dass v. 5^b eingeschoben ist, hat auch Nowack erkannt. Dagegen sucht Oort durch Emendation zu helfen; aber עַד־מָתַי לֹא יוּכַל נְקוֹא מִיִּשְׂרָאֵל = *wann endlich wird es* (scil. das Kalb) *ausgespieen werden können aus Israel* ist schwerlich ein annehmbarer Text, abgesehen dass נְקוֹא Inf. Niph. von קיא, *speien*, ein unerweisliches Niph. voraussetzt. 6^a gehört zu v. 5^b, ist also ebenfalls noch Einschub. Hosea hat schon v. 4 gesagt, was das Bild ist und wer es gemacht hat; hier würde er nicht noch einmal darauf zurückkommen, und solche Gründe anzugeben und solche Polemik zu treiben, ist nicht die Art Jahwes, sondern der Späteren, die sich gerne, um die Thorheit der Bilderanbetung zu beweisen, auf die Entstehung der Bilder durch Menschenhand berufen, vgl. Jes 44 9–20 46 6–8. Im Texte ist das vor הוּא stehende unverständliche וְ vor חָרָשׁ zu setzen oder besser mit Wellh. u. a. ganz zu streichen. Mit Meinhold מִיִּשְׂרָאֵל in מִיַּד אִישׁ *aus Menschenhand* zu verändern, verlohnt sich kaum. Dass v. 5^b 6^a eingeschoben sind, beweist auch der gute Zusammenhang, der zwischen v. 5^a und v. 6^b besteht, und die Schwierigkeit, die ein Übergang von v. 5^a auf v. 5^b und von v. 6^a auf v. 6^b bereitet.

$7^{ab\alpha\beta}$, die dritte Strophe: *Denn Wind säen sie, Und Sturm ernten sie, Eine Saat, der kein Fruchthalm sprosst, Die keine Halmfrucht trägt.* Gegen die Masora, welche zu übersetzen wäre: *Saat hat es nicht, Spross giebt nicht Mehl* (oder etwa nach Rückert: *Halm giebt nicht Malm*), also das Bild eigentlich verstanden haben wollte, ist mit Wellh. u. a. צֶמַח mit dem Vorhergehenden zu verbinden, so dass die Reime צֶמַח und קֶמַח am Ende der Stichen stehen. Ferner ist für das infolge der falschen Auffassung eingesetzte לוֹ das richtige לָהּ herzustellen und für בְּלִי יַעֲשֶׂה, das falsch auf צֶמַח bezogen wurde, בְּלִי תַעֲשֶׂה oder einfacher בְּלִי עֹשָׂה (vgl. zu dem Partic. mit בְּלִי 7 8) zu lesen. Zu סוּפָתָה, der verlängerten Form für סוּפָה, *Sturm*, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90f und g. Zu dem sprichwörtlich gewordenen Bilde von „Windsäen“ und „Sturmernten“ vgl. 10 13 Mch 2 11; der Sinn ist: Nichtiges und eitles Treiben führt Vernichtung und Zerstörung herbei. Damit ist die Drohung der zweiten Strophe (v. 6^b) begründet, aber zugleich auch hinübergeleitet auf das Bild von der קָמָה, *dem in Halmen stehenden Getreide* ohne צֶמַח *Spross* und ohne קֶמַח, eig. *Mehl*, ohne Fruchthalm und Halmfrucht. So steht das windige Israel da, wie eine im Wachstum stillegestellte Saat, ein durch Vergilben oder Dürre abgestandenes Getreidefeld; ein trauriger Anblick! Israel ist dem Absterben nahe vgl. 7 9.

$7^{b\gamma}$ Der Schluss von v. 7: *Würde es etwas tragen* (wörtlich: vielleicht wird es etwas tragen), *Ausländer würden es verschlingen*, erweist sich als Glosse; denn er nimmt das Bild im eigentlichen Sinne und fügt zu der bestimmten Aussage die Möglichkeit einer Ausnahme. Hoseas Anklage ist es, dass Israel infolge seines nichtigen Treibens einem abgestandenen Kornfelde gleicht; aber dass er jemals geklagt hätte, dass Ausländer Israel berauben, ist sehr die Frage, vgl. 5 7.

8 bietet drei Stichen der vierten Strophe; die Parallelzeile zum ersten Stichos ist wahrscheinlich in $9^{a\beta}$ zu finden: *Vernichtet ist Israel, Ephraim vereinsamt; Bereits ist es unter den Völkern geworden Zu einem wertlosen Geschirr.* Die Strophe zeigt, was für Folgen das Treiben Israels für seine Stellung unter den Völkern hatte. In der Politik zählt es nicht mehr mit: es ist נִבְלַע, *verschlungen*, so viel wie nicht mehr vorhanden, oder בּוֹדֵד לוֹ, *vereinsamt*, d. h. ganz auf sich gestellt, von allen verlassen. Für פֶּרֶא, *Wildesel* v. 9, wozu man

gewöhnlich בּוֹדֵד לוֹ als „eigensinnig" erklärt, lese ich, da zwar das Bild eines eigensinnig sich vom Rudel abtrennenden Wildesels für Hosea wohl annehmbar, aber im Zusammenhang sowohl hier, wie v. 9, unpassend wäre, die zu יִשְׂרָאֵל erforderliche Parallele אֶפְרַיִם. Auch LXX hat פרא nicht als Wildesel gedeutet, vgl. dazu VOLLERS, ZATW 1883, 252. Für הָיוּ ist der Singular הָיָה zu lesen; Israel und Ephraim sind ein Volk. In diese verachtete Stellung ist Israel durch die unaufhörlichen Revolutionen gekommen. Bald wird das unbrauchbare, wertlose Gefäss zerschlagen werden. Zu כְּלִי אֵין חֵפֶץ בּוֹ vgl. Jer 22 28 48 38.

9 10[b], die fünfte Strophe: Schon macht sich die Dekadenz in Israel selber recht fühlbar, sie suchen schon selber fremde Hilfe, sodass bald das Revolutionieren ein Ende haben wird. Über v. $9^{a\beta}$ s. oben zu v. 8, über v. 10^{a} unten nach v. 10^{b}. Mit diesen Ausscheidungen lautet die Strophe: *Denn sie sind nach Assur gezogen, Nach Ägypten, um Liebesgeschenke zu geben, Und sie werden bald aufhören zu salben | Könige und Fürsten.* Mit WELLH. ist für אֶפְרַיִם zu lesen מִצְרַיִם, wie das parallele אַשּׁוּר abhängig von עָלוּ, = *nach Ägypten;* dann ist ferner für הִתְנוּ, das man als „dingen" erklärt, יִתְּנוּ, *sie geben* zu setzen. Möglich ist auch zu lesen: מִצְרַיְמָה נָתְנוּ=*Nach Ägypten gaben sie* אֳהָבִים d. i. *Buhlschaften, Liebesgeschenke.* Damit wird angespielt auf die Gesandtschaften und Gaben, womit Israel ein Bündnis mit Assur oder Ägypten zu erlangen suchte vgl. 12 2. 10[b] Dem masoretischen Texte, der, auch wenn man mit GUTHE statt יָחֵלּוּ, *sie werden anfangen,* יָחִלוּ liest und übersetzt: *sie sollen gar bald sich winden unter dem Tribut an den König der Fürsten,* d. h. an den Grosskönig von Assur, sehr unwahrscheinlich klingt, ist der Text der LXX weit vorzuziehen, der hebräisch gelautet hat: וְיֶחְדְּלוּ מְעַט מִמְּשֹׁחַ מֶלֶךְ וְשָׂרִים, s. oben die Übersetzung und vgl. מֶלֶךְ וְשָׂרִים 13 10, ferner zum *Salben* auch der Fürsten 7 3. מְעַט ist temporal = *in wenig Zeit, gar bald.* Die Lust zum Revoluzionieren werden ihnen Assur und Ägypten bald austreiben.

10[a] kann man nur mit Zwang in den Kontext einordnen, das zeigt sich an der verschiedenen Auffassung, die man dem אֲקַבְּצֵם hat geben wollen. Man verstand: *ich sammle sie* scil. die Völker *gegen Israel*, aber davon fehlt das Wichtigste im Text; oder: *ich enge sie ein* sei es durch Wegführung ins Exil, sei es durch Bedrängung im eignen Lande, aber diesen Sinn hat das Verbum nicht; oder man verändert den Text in אֲפִיצֵם oder אֲנַפְּצֵם = *ich werde sie zersprengen* (so OETTLI). Bleibt man bei dem Sinne, den קִבֵּץ wirklich hat, so heisst es: *ich werde sie jetzt sammeln*, und vorausgesetzt ist, dass die zu sammelnden zerstreut sind. Dieser Voraussetzung entspricht das vorangehende Sätzchen, ob man es übersetzt: *selbst wenn sie unter den Völkern* (gemeint sind dann *alle*) Liebesgaben *geben* (l. יִתְּנוּ), oder besser nach LXX: *selbst wenn sie unter die Völker dahingegeben werden* (l. Hoph. יֻתְּנוּ). Darnach liegt hier eine Verheissung vor, die dem ursprünglichen Zusammenhang fremd ist, eine Glosse, die das *sie zogen nach Assur* vom Exil verstand und verheisst, dass Jahwe die Diaspora aus allen Völkern sammeln wird. Mit dieser Zwischenbemerkung richtet sich der Glossator an seine Zeitgenossen.

11 12, die sechste Strophe: *Denn so viel Altäre sich auch Ephraim errichtet hat, Es waren ihm Altäre zum Sündigen. Mag ich ihm noch so viel Weisungen vorschreiben, Sie sind geachtet wie die eines, der sie nichts angeht.* Der Kultus und die Missachtung der wahren göttlichen Forderungen sind der Grund des Verfalls Israels. Das erste לַחֲטֹא ist als ein Versehen

eines Schreibers, der auf das Ende des zweiten Stichos sah, zu entfernen (Wellh. u. a.); die dafür von Orelli und Oettli vorgeschlagene Lesung לְחַטֵּא, = „zur Entsündigung", setzt bei dem Volke ein Bewusstsein der Verschuldung voraus, von dem wir bei Hosea das gerade Gegenteil lesen. Nicht die Vielheit der Altäre im Gegensatz zu einem einzigen Altar wird missbilligt, sondern die durch die Vervielfältigung bewirkte Verschlimmerung der an sich üblen Sache; aller kultische Eifer ist vergeblich. 12 Für רבו = *zehntausend* im späteren Hebräisch, Ḳĕrē רֻבֵּי, plur. von רֹב *Menge*, l. mit Wellh. רֹב und für תּוֹרָתִי den plur. תּוֹרֹתַי; weniger gut Grätz: דִּבְרֵי תוֹרָתִי *die Worte meines Gesetzes*, was wie der MT die Thora als Ganzes voraussetzt, während es sich hier um das Schreiben einer *Menge von Weisungen* Jahwes handelt. Es gab also zur Zeit Hoseas bereits geschriebene Thoroth; aber wie der Zusammenhang mit v. 11 unzweifelhaft zeigt, es waren nicht Weisungen, die den Kultus betrafen, sondern die rechte Gotteserkenntnis im Sinne Hoseas, sittliche und sociale Vorschriften vermittelten. Zum Beweis für das Vorhandensein von Sammlungen kultischer Gebote zu Hoseas Zeit ist der Vers nicht zu verwenden; am ehesten ist an Aufzeichnungen zu denken, welche Bestimmungen enthielten, wie sie im sog. Bundesbuch sich finden. כְּמוֹ־זָר ist kurzer Ausdruck für כְּמוֹ תוֹרוֹת זָר und זָר ist ein *Fremder*, der einem nichts zu befehlen hat, einen nichts angeht.

13 (mit Ausnahme von v. 13aγbγ), die siebente Strophe: *Opfern ist ihnen lieb und sie opferten, Fleisch und sie assen; Jetzt werde ich an ihre Schuld denken Und sie für ihre Sünde bestrafen.* הַבְהָבַי, das man als Ableitung von יָהַב, *geben*, als *Geschenke*, *Opfergaben* oder vom späteren jüdischen הִבְהֵב, *sengen, rösten*, als *Brandopfer* erklärt hat, ohne damit einen guten oder auch nur halb wahrscheinlichen Sinn zu bekommen, ist Textverderbnis; der erste Stichos mit Hinzunahme von זִבְחֵי und יִזְבְּחוּ ist zu lesen: זֶבַח אָהֵבוּ וַיִּזְבָּחוּ, vgl. schon Duhm (Theol. der Proph. S. 132), der allerdings אֲהַבְהָבוּ als Peʿalʿal von אָהֵב lesen wollte. Opfer und Feste sind den Israeliten lieb mit allem, was damit zusammenhängt, aber nicht Jahwes Gebote (v. 12). Zum Fortfahren in der gleichen Sünde fordert Amos die Israeliten (Am 4 4) und unserer Stelle ähnlich Jeremia die Judäer auf Jer 7 21. Für solch eine verkehrte Art wird die Strafe nicht ausbleiben, Jahwe vergisst diese Sünde nicht, l. die 1. pers. אֶזְכֹּר und וְאֶפְקֹד für יִזְכֹּר und וְיִפְקֹד. Die 3. pers. ist eine Folge der Einfügung von v. 13aγ.

13aγ יְהוָה לֹא רָצָם verrät sich als Glosse nicht nur durch יְהוָה in der Rede Jahwes, sondern auch durch den Inhalt: denn dass Jahwe an den Opfern kein Gefallen hat, ist doch deutlich genug und besser schon v. 11 gesagt (vgl. לְחַטֹּא) und die Wiederholung macht sich nur matt. Mit der Ankündigung, dass Jahwe jetzt strafen werde, schliesst die Rede gut ab; wie er strafen wolle, ist hier nicht mehr nötig zu sagen. Ein Späterer hat aber mit der Beifügung von 13bγ, *sie werden nach Ägypten zurückkehren*, daran erinnert, dass darüber Hosea anderswo Auskunft giebt, vgl. 9 3. LXX hat dieses Randzitat verstanden und es aus 9 3 noch weiter vermehrt. Jedenfalls läge es Hosea, wenn ihm v. 13bγ gehören sollte, fern sagen zu wollen, dass wie einst am Anfang so jetzt wieder zur Einleitung einer neuen Phase der israelitischen Geschichte das Volk in das Land der Knechtschaft Ägypten verpflanzt werde. Hosea setzt ja neben Ägypten immer Assur (s. z. B. 9 3); Ägypten hat somit für ihn keine andere Bedeutung als Assur, beide sind in gleicher Weise die Strafwerkzeuge Jahwes.

14 ist in mehr als einer Beziehung auffallend: Einmal erscheint hier Juda wieder, das im ganzen Abschnitt 8 4–13 nie genannt war, dann werden ganz neue Sünden erwähnt, nämlich für die Israeliten die Erbauung von הֵיכָלוֹת, *heidnischen Tempeln* (s. weiter unten) und für die Judäer die Anlage von festen Plätzen, und endlich ist die Strafe der Verbrennung dieser Bauten den Worten Amos' (z. B. Am 1 4) entlehnt. Der Vers ist offenbar eine Glosse und zwar eine sehr späte; denn der Autor derselben betrachtet die Erbauung von Burgen als einen Beweis des Mangels an rechtem Glauben und sieht die Religion des Nordreichs als pures Heidentum an (vgl. auch zu v. 5^b), ganz wie die nachexilische Judenschaft urteilte. Israel hat ja *seinen Schöpfer* (auch eine spätere von Deuterojesaja an geläufige Bezeichnung für Jahwe, vgl. zu Jes 17 7f.) verlassen, wenn es also הֵיכָלוֹת errichtete, so waren es *heidnische Tempel* wie Jo 4 5. Für אַרְמְנֹתֶיהָ ist אַרְמְנֹתָיו zu lesen. Der Vers ist auch von Oort, Wellh. und Nowack als Glosse erkannt, ist aber entschieden später als die Zeit Josias, an welche Oort gedacht hat.

9. An Stelle des heidnischen Festjubels auf den Höhen tritt für Israel die Trauer im heidnischen Lande 9 1–9.

1, die erste Strophe: *Freue dich nicht, Israel, Juble nicht wie die Heiden, Dass du Buhllohn geliebt hast Auf allen Getreidetennen.* Für אֶל־גִּיל, das sich durch die unsichere Stelle Hi 3 22 (s. dort) nicht schützen lässt, ist nach μηδὲ εὐφραίνου der LXX אַל־תָּגֵל zu lesen. כָּעַמִּים, *wie die Völker*, ist hier so viel wie *heidnisch.* Der Kultus „ist durchaus dionysisch, wie die Griechen sagen würden, heidnisch, wie Hosea sagt“ (Wellh.). Die überlaute ausgelassene Freude, in welcher die Israeliten die religiösen Feste feiern, widerspricht der sittlichen Tiefe der prophetischen Auffassung der Religion. Was die Israeliten von der Religion wünschten, waren nur die materiellen Segnungen der Natur; diese nennt Hosea אֶתְנַן *Buhllohn* vgl. 2 14, d. h. Gaben, welche die Israeliten für ihren eifrigen Kultus, der Hosea als ein kanaanitischer gilt, zu empfangen meinen. Die Israeliten haben von Jahwe eine heidnische Vorstellung, ihr Kultus ist daher eine Untreue gegen ihren Gott, wie die Glosse זָנִיתָ מֵעַל אֱלֹהֶיךָ richtig erklärt. *Auf allen Getreidetennen* d. h. auf den Bamoth, da man die Getreidetennen auf den Höhen anlegte, vgl. Jdc 6 11, wo gleich auch wie hier v. 2 die Kelter neben der Tenne sich findet, und II Sam 24 18. Dort erhalten sie den Buhllohn, dort freuen sie sich über diese dionysischen Gaben. Mit כִּי וגו' ist nicht der Grund der Abmahnung, sondern der Gegenstand und die Ursache der Freude eingeleitet, vgl. Jes 14 29. Warum alle ihre Freude über ihre geliebten Baalsgaben unbegründet ist, besagt erst

2 3, die zweite Strophe: *Tenne und Kelter werden nichts von ihnen wissen Und der Most soll sie im Stiche lassen. Ephraim wird wieder nach Ägypten müssen Und in Assyrien werden sie Unreines zu essen haben.* Nach LXX οὐκ ἔγνω für יִרְעֵם, das man gleich *sättigen* zu fassen hätte, wofür aber Prv 10 21 (s. dort) nicht angeführt werden kann, ist יְדָעֵם (Wellh. u. a.) oder יְדָעָם (Oort) zu lesen, was zu dem parallelen כִּחֵשׁ *verleugnen, im Stiche lassen* vortrefflich passt. Ebenso ist nach LXX בָּם für בָּהּ herzustellen. Zum Inhalt vgl. Am 5 11. Wie es dazu kommt, dass der Segen des Landes von ihnen nichts mehr weiss, erklärt 3, und zwar zunächst mit einer Glosse v. 3^a, die sich wiederum durch den Gebrauch von יְהוָה, aber ohnedies auch durch die Vorwegnahme des in v. 3^b ausgeführten Gedankens ankündigt. *Ägypten* und *Assur* stehen auch

hier nebeneinander vgl. 7 11 8 9 13. Die Fremde ist unrein, daher auch alle Speise dort unrein ist. Der Grund liegt darin, dass im fremden Lande es ihnen unmöglich sein wird, Jahwe zu opfern, s. v. 4 und Am 7 17.

4ᵃ, die dritte Strophe: *Sie werden keinen Wein mir spenden Und kein Opfer mir aufschichten, Wie Trauerbrot ist ihr Brot, Alle, die davon essen, werden unrein.* L. mit Kuenen (Volks- und Weltrelig. 310—312), Wellh. u. a. יַעַרְכוּ für יֶעֶרְבוּ und ebenso לַחְמָם für לָהֶם. Die Berechtigung zur Änderung von לַיהוָה und לוֹ in לִי aber ergiebt sich aus der Erkenntnis, dass v. 3ᵃ Glosse ist; denn das dortige יְהוָה hat die Einsetzung desselben auch hier zur Folge gehabt. Zu יְהוָה in v. 4ᵇ u. v. 5 vgl. unten. Für זִבְחֵיהֶם l. זֶבַח, das Suffix ist eine Folge der Verderbnis von יֶעֶרְבוּ *sie werden angenehm sein, gefallen,* das ein Subjekt nötig hatte und zwar ein solches im Plural und mit Suffix, weil es den Späteren bedenklich erschienen wäre zu sagen, dass alle Opfer Jahwe nicht gefallen. Zu dem mildernden Suffix vgl. zu Jes 1 14 und überhaupt die Schlussbem. zu Jes 1 10–17. Der Sinn der Strophe ist: Aller Kultus, der jetzt unter heidnischem Jubel mit fröhlichen Festschmausereien gefeiert wird, hat bald ein Ende; denn es folgt eine Zeit, da ihre Speise der Trauerspeise gleicht, die unrein macht, und alle Jahwefeste ihnen unmöglich sind. *Trauerbrot* ist die Speise, die während der Trauer um einen Toten genossen wird, von der ursprünglich zur Zeit der Totenverehrung wohl auch dem Toten gespendet wurde. Der Protest des Jahweglaubens gegen die Totenverehrung drückt sich darin aus, dass das Trauerbrot für unrein gilt vgl. Dtn 26 14. Zu עָרַךְ = *geordnet hinlegen, aufschichten* nämlich Opferstücke, vgl. Lev 1 8 12.

4ᵇ scheint mir eine Glosse zu sein, die die beiden letzten Stichen der dritten Strophe noch besonders begründen soll mit dem Hinweis darauf, dass im Exil die Nahrung nicht durch Darbringung der Erstlinge und Zehnten etc. im Tempel geweiht werden kann. Ihre Speise dient לְנַפְשָׁם *für ihre Gier* d. h. zur Stillung ihres Hungers, nur für dies, und nichts kommt in das Haus Jahwes, was doch nicht „in irgend ein beliebiges Gotteshaus", sondern nur „in den Tempel zu Jerusalem" heissen kann. Der Glossator kennt also die Centralisation des Kultus in Jerusalem, denkt an das Exil der Judäer, und klagt wie Joel hauptsächlich darüber, dass der Kultus unmöglich ist, vgl. Jo 1 13. **5** ist gleichfalls schwerlich alt. Die direkte Anrede unterbricht ungut die Schilderung von dem Ergehen der Israeliten v. 4ᵃ und v. 6. Der Unterschied von מוֹעֵד und חַג ist auch nicht deutlich: מוֹעֵד ist eigentlich die bestimmte Festzeit, sodass statt יוֹם man lieber mit LXX den Plural davor sähe, und חַג bezeichnet das Wallfahrtsfest, die drei jährlichen Hauptfeste, gerne auch das Hauptfest κατ' ἐξοχήν: das Laubhüttenfest. Zu מוֹעֵד 2 13 12 10 s. den Comm. Gerade, wenn v. 4ᵇ die Klage über die Unmöglichkeit des Kultus das Hauptanliegen des Glossators ist, wird auch die weitere Beifügung desselben oder eines andern verständlich: was wollt ihr erst an den Festtagen Jahwes anfangen?

6, die vierte Strophe: *Denn siehe bald ziehen sie nach Assur, Wird Memphis sie begraben, Ihre Kostbarkeiten — Disteln treten an ihre Stelle, Dornen wachsen in ihren Hütten.* Noch einmal wird mit diesem Verse, deutlicher als es v. 3 schon geschah, auf die bevorstehende Exilierung der Israeliten und Verödung ihres Landes hingewiesen. Ägypten hat für Hosea nicht nur typische Bedeutung, er erwartet bei dem Zerfall Israels ein Eingreifen der Grossmächte Assyrien und Ägypten, die beide ihren Vorteil aus der Vernich-

tung des israelitischen Reiches zu ziehen suchen werden. Auch hier ist אַשּׁוּר neben מִצְרַיִם, event. der Name einer assyrischen Stadt neben מֹף, im Texte zu erwarten; dies für מִשֹּׁד einzusetzen hat man um so mehr das Recht, als הָלְכוּ מִשֹּׁד unverständlich bleibt, ob man *sie zogen in Folge der Katastrophe* oder *sie sind der Katastrophe entgangen* übersetzt. Am besten liest man daher nach הִנֵּה auch hier ein Partic., also entw. הֹלְכֵי אַשֻּׁר oder הֹלְכִים = *siehe bald ziehen sie nach Assur,* WELLH. u. a. ziehen das Imperf. יֵלְכוּ vor. מִצְרַיִם תְּקַבְּצֵם und מֹף תְּקַבְּרֵם sind nur zwei verschiedene Lesarten; מִצְרַיִם ist die Auflösung des als Städtename unverstandenen und als Verderbnis aus der Abkürzung מצ' betrachteten מֹף. Der Städtename מֹף konnte um so eher verkannt werden, als sonst überall im AT (vgl. z. B. Jes 19 13 Jer 2 16) diese Stadt נֹף zu heissen scheint; aber gerade, dass hier der richtige Name erhalten ist, spricht für die Originalität des Stichos mit מֹף. Nach dem Urteil der Ägyptologen W. M. MÜLLER (Encycl. Bibl. Art. NOPH) und J. HESS (brieflich) kann nämlich nur die Form מֹף erklärt werden; sie allein entspricht dem ägypt. *Mn-nfr,* sprich: *Men-nûfer,* resp. mit später verschliffenem *r Mén-nŭfe,* wie denn auch die Assyrer *Me-im-pi* d. i. *Mempi,* die Griechen Μέμφις, die Kopten *Menbe, Mempe,* die Araber *Manp* und später *Māphe* sagen. Danach ist es fraglich, ob die Form נֹף, wo sie vorkommt, wirklich richtige Überlieferung sei und ob nicht vielleicht doch eine andre Stadt gemeint sei oder eine Verwechslung vorliege. Zu *Mén-nŭfe,* wenn der Prophet dessen Bedeutung „Gute Ruh" kannte, passt vortrefflich die Lesart תְּקַבְּרֵם, das auch sonst dem farblosen, wohl blos bei der Übernahme in den Text zur Differenzierung entstandenen תְּקַבְּצֵם vorzuziehen ist. Ebenso passt die Fortsetzung, wo von den Erben der Israeliten die Rede ist, aufs beste zu der Aussage: *Memphis wird sie begraben, ihr Grab sein.* מַחְמַד לְכַסְפָּם, wofür seltsamer Weise LXX Μαχμάς· τὸ ἀργύριον αὐτῶν, also einen zweiten Eigennamen, und zwar den der palästinensischen Stadt מִכְמָס z. B. Jes 10 28, und „ihr Silber" ohne לְ bietet, ist unhaltbar, weil ein Plural erforderlich ist, vgl. das Suff. in יִירָשֵׁם, und weil לְ sehr eigentümlich prosaisch klingt. WELLH., NOWACK, OORT, OETTLI lesen מַחֲמַדֵּי כַסְפָּם, *ihre silbernen Kostbarkeiten* oder *Lieblinge* 9 16, und verstehen darunter die silbernen Hausgötter; aber man sieht nicht ein, warum sie nur „silbern" sind. Eher möchte לְכַסְפָּם eine nach Jo 4 5 zu dem ursprünglichen מַחֲמַדֵּיהֶם, *ihre Kleinodien,* eingesetzte Glosse sein. Der Sinn wäre nicht schlecht: da, wo sie jetzt ihre Kleinodien haben, werden bald Disteln gewachsen sein, Disteln statt Kleinodien werden ihre Häuser zieren. Zu lesen ist קִמּוֹשׂ, nicht קִימוֹשׂ s. BAER-DELITZSCH; קִמּוֹשׂ und חוֹחַ stehen auch Jes 34 13 nebeneinander. Unter ihren אֹהָלִים sind nicht heilige Zelte auf den Höhen, sondern einfach ihre eigenen Hütten und Wohnungen (vgl. II Sam 20 1) zu verstehen. Es handelt sich um gründlichste Verwüstung und Verödung des Landes, vgl. auch Jes 34 13.

In **7—9** ist der Text in solcher Unordnung, dass zu einer einigermassen sicheren Auffassung schwerlich zu gelangen ist. Übersetzt man den vorliegenden Text, so kommt man mit Grammatik und Sinn in böses Gedränge; von Israel ist bald in der 3. pers. plur. יֵדְעוּ v. 7, bald in der 3. sing. צֹפֶה v. 8, oder auch in der 2. pers. sing. עֲוֹנְךָ v. 7 die Rede, und der Prophet selber erscheint

bald in der 3. pers., bald in der 1. pers. sing. אֱלֹהָי v. 8. Was den Sinn betrifft, so weiss man nicht, ob von falschen Propheten d. h. von Gegnern Hoseas oder von Hosea selber gesprochen ist und ob man יָדַע vom Erfahren der Strafe oder vom Gelangen zu richtiger Einsicht verstehen soll. Man kommt über Vermutungen nicht hinaus. Da אֱלֹהָי נָבִיא v. 8 nur als die graphische Wiederholung von אֱוִיל הַנָּבִיא v. 7 erscheint, also auch anzunehmen ist, dass in dem vorausgehenden צוֹפֶה אֶפְרַיִם עִם v. 8 mit dem zu יִשְׂרָאֵל v. 7 parallelen אֶפְרַיִם die Fortsetzung von v. 7[a] steckt, wage ich als fünfte Strophe zu vermuten 7[a] 8[aα]: *Die Zeit der Heimsuchung ist da, Die Zeit der Vergeltung ist da, Es erfährt Israel meinen Zorn, Es erfährt Ephraim meinen Groll.* Man lese also: יֵדַע יִשְׂרָאֵל [ק]צְפִּי [יָדַע] אֶפְרַיִם [ז]עְמִ[י]; יֵדַע (vor אֶפְרַיִם in Analogie zu dem doppelten בָּאוּ wiederholt) für יֵדְעוּ wird in v. 7 von LXX bezeugt, die ein ירע mit ihrem κακωθήσεται wiedergiebt. Eventuell ist für קִצְפִּי auch אַפִּי herzustellen, wobei keine Verwischung von ק anzunehmen wäre. Diese Vermutung hat den grossen Vorteil, dass sie einen guten Zusammenhang für sich und mit v. 6 bietet und dass sie von der unmöglichen Verbindung צֹפֶה עִם in v. 8 befreit, wo man schwerlich übersetzen kann: *Ephraim liegt auf der Lauer gegenüber meinem Gott.* Mit Cheyne aber zu lesen: צוֹפֵה אֶפְרַיִם מֵעִם־אֱלֹהָי = *der Wächter Ephraims, der von meinem Gott bestellt ist*, empfiehlt sich doch auch nicht; מֵעִם kann nicht „von jmd. bestellt" heissen. In שִׁלֻּם, *Vergeltung*, kann eine Anspielung an den Usurpator Schallum, den Mörder Sacharjas, liegen (Wellh.). Es ist unverkennbar, dass das v. 1 beginnende Stück mit dieser fünften Strophe gut abschliessen könnte; wahrscheinlich hat man aber doch v. 7[b] 8[b] 9 hinzuzunehmen, wenn man nicht lieber darin ein besonderes kleines Fragment sehen will, das die Entrüstung Hoseas über das entsetzliche Verderben des Volkes darstellt. Ziehen wir die Verse zu v. 1ff., so erhalten wir etwa folgendes nach 7[b] als

sechste Strophe: *Von Sinnen ist der Prophet, Rasend der Inspirierte Wegen der Grösse ihrer Verschuldung Und weil gross ist ihre Sünde.* Da מַשְׂטֵמָה, auch wenn man es als *Anfeindung* fasst, keine gute Parallele zu עָוֹן bildet und es sehr leicht aus v. 8 an Stelle eines ähnlichen Wortes eingedrungen sein kann, ist חַטָּאתָם dafür zu vermuten; davor ist רַבָּה als 3. pers. fem. sing. perf. mit dem Ton auf der vorletzten Silbe zu lesen und für die Konstruktion ist darauf zu verweisen, dass öfters ein Infinitiv in einem Perfectum sich fortsetzt, das unter der Rection der Einleitung des Infin., also hier des עַל=עַל־אֲשֶׁר, steht, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 114r. Hält man die Anrede an Israel fest, wie sie in עֲוֹנְךָ vorliegt, so ist auch חַטָּאתְךָ zu lesen; besser wird aber die 3. pers. plur. hergestellt, vgl. den Plural v. 9[a]. Durch אִישׁ הָרוּחַ, *Mann des Geistes*, wird es ausser Frage gestellt, dass nicht von den „falschen" Propheten die Rede ist; *der Mann des Geistes* ist der Inspirierte, LXX ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος, wohl vor allem in dem Sinne, wie Jes 31 3 רוּחַ dem בָּשָׂר gegenüberstellt, = *der Mann*, der höhere, geistige, göttliche Einsicht hat und der durch die höhere göttliche Macht in seinem Urteil sich erleuchten und leiten lässt. Gemeint ist Hosea selber; aber es kann dabei auch an Amos gedacht sein. Aus den Prädikaten der Propheten: מְשֻׁגָּע, das man als *verrückt* wie II Reg 9 11

verstehen wollte, und אֱוִיל, *thöricht*, hat man geschlossen, dass in diesen beiden Stichen das Urteil des Volkes über Hosea zitiert werde und dass er selber dann mit על רב וגו' fortfahre: Ja wohl verrückt! aber — wegen der Menge u. s. w. (so Wellh., Nowack). Doch hat die Annahme einer solchen Rede und Gegenrede etwas sehr Gezwungenes, sie geht auch davon aus, dass von Anfeindungen, die der Prophet erfahren habe, die Rede sei; aber dies ist nicht mit Sicherheit v. 8 (s. dort) zu entnehmen. Darum liegt es doch näher, מְשֻׁגָּע als *rasend, entsetzt* über das, was der Prophet zu sehen bekommt, über das schreckliche Verderben des Volkes, vgl. Dtn 28 34, und dem entsprechend auch אֱוִיל als *von Sinnen* zu fassen. Die Raserei des Propheten ist nicht Zeichen der Verrücktheit, sondern seiner sittlichen Entrüstung; das entsetzliche Treiben bringt den „Mann des Geistes" zum Rasendwerden, kann ihm fast den Verstand benehmen, soweit ist es mit dem Volke gekommen. Zu 8ª mit נָבִיא von v. 8ᵇ s. oben zu v. 7–9 und bei v. 7ª.

8ᵇ (ausser נָבִיא) enthält zwei Stichen einer siebenten Strophe: *Fallen des Vogelstellers* sind gelegt *auf allen Wegen, Und Schlingen im Gotteshause.* Zu lesen ist דֶּרֶךְ ו und אֱלֹהִים; erst das durch Verderbnis an die Spitze dieser beiden Stichen verschlagene נָבִיא (s. zu v. 8ª) hat die Einführung der Suffixe in דְּרָכָיו und אֱלֹהָיו nach sich gezogen, ist auch der Anlass geworden zu der Meinung, dass es sich um Nachstellungen gegen den Propheten handle, während in guter Fortsetzung von v. 7ᵇ vielmehr Exempel der Sündhaftigkeit des Volkes hier beigebracht werden. Nicht über persönliche Anfeindung, sondern über die entsetzlichen Verhältnisse im Volke ist der Prophet rasend. Zu den Nachstellungen auf allen Strassen vgl. 6 9. Dass auch in einem Gotteshause Fallen gelegt werden konnten, beweist II Reg 10 18–28, und dass Ähnliches in den Wirren des Nordreichs zur Zeit Hoseas vorgekommen sei, ist doch leicht zu glauben. Zu פַּח vgl. Am 3 5; מַשְׂטֵמָה, das in Parallele dazu steht, ist am wahrscheinlichsten ebenfalls irgend ein Fanginstrument, nach dem Syrischen am ehesten *Fessel, Strick, Schlinge,* vielleicht *Fusseisen*, vgl. syr. סוּטְמָא, *Fessel,* סְטַם Ethpe. *gefesselt sein.* Möglicherweise ist es aber auch verdorben aus מֹשְׁכוֹת Hi 38 31 = *Seile* oder einem ihm ähnlichen Worte, weil man wegen des נָבִיא eine Beziehung auf den Propheten darin finden und ein Nomen מַשְׂטֵמָה von שָׂטַם, *befeinden*, darin sehen wollte. 9ª ist kein übler Abschluss der Strophe: *Schwere Schandthaten haben sie verübt, Wie einst zu Gibea geschahen.* Zu der Verbindung von הֶעְמִיקוּ mit einem anderen Verbum, dem es dann adverbiell untergeordnet ist, vgl. Ges.-Kautzsch²⁷ § 120h; mit שִׁחֵתוּ zusammen bedeutet es demnach: sie haben tief gemacht, schlecht gehandelt d. h. *aufs gründlichste schlecht gehandelt*; zu שִׁחֵת vgl. Ex 32 7. Da der adverbielle und übertragene Gebrauch von הֶעֱמִיק nicht selten (vgl. Jes 29 15 31 6) und ein kräftig abschliessendes Wort nach v. 8ᵇ am Platze ist, braucht man nicht, um die Bilder von v. 8ᵇ fortzusetzen, mit Wellh., Nowack שַׁחְתּוֹ, *seine Grube* (haben sie tief gemacht), zu lesen (gegen das Suff. ו s. zu v. 8ᵇ), noch hat man הֶעְמִיקוּ wegen 5 2 zu verdächtigen. Über die Anspielung, die in *wie in den Tagen Gibeas* liegt, vgl. Vorbemerkung zu 10 9–15. Der Schluss ist etwas abrupt; doch wenn die beiden letzten Strophen zu v. 1–7ª genommen werden,

so zeichnen sie die Stimmung des Propheten dem Treiben des Volkes gegenüber und bilden eine treffliche Ergänzung und Begründung zu der düsteren Ankündigung von v. 7[a], die nicht noch einmal wiederholt zu werden braucht. Nimmt man aber die beiden Strophen als besonderes Stück, so wird man am Ende in der That die Drohung der Strafe erwarten. Aber **9**[b] kann dafür nicht aufkommen, da er offenbar aus 8 13 hierher versetzt ist und zwar schon in der auch hier nicht in den Zusammenhang passenden 3. pers.; v. 9[b] ist Glosse, eingesetzt um den abrupten Schluss v. 9[a] durch eine beigefügte Drohung zu mildern.

Durch die Worte: *Die Zeit der Heimsuchung ist da, Israel soll meinen Zorn zu spüren bekommen,* v. 7, und die Darstellung der Stimmung des Propheten inmitten des gründlich verdorbenen Volkes ist ein Einschnitt im Buche Hosea markiert. Es folgt nun eine Reihe von Stücken, die darin einander ähnlich sind, dass sie von einem historischen Thema ausgehen, wenn sie sich auch meist von der Vergangenheit bald wieder der Gegenwart zuwenden.

10. Der heidnische Kultus bringt Israel das Verderben 9 10—17.

10[a], die erste Strophe: *Wie Trauben in der Wüste Fand ich einst Israel, Wie eine Frühfeige am Feigenbaum Sah ich eure Väter.* בְּרֵאשִׁיתָהּ, dessen Suff. nur auf תְּאֵנָה zu beziehen ist, müsste also besagen entw. *in seinem ersten Triebe,* was aber eine Tautologie zu בִּכּוּרָה einschlösse, oder *in seinem Anfang* d. h. da er noch jung war, wobei sich aber die Frage erhöbe, ob denn die Feigen eines ganz jungen Baumes wirklich besser seien, als die eines ausgewachsenen; da auch die beiden בְּ sich unangenehm stossen, sehe ich in בְּרֵאשִׁיתָהּ eine dem Zusammenhang leidlich adaptierte Glosse, die erklären wollte, dass Jahwe die Ahnen Israels so am Anfang gefunden habe. בַּמִּדְבָּר ist nicht zu מָצָאתִי, sondern zu עֲנָבִים zu ziehen, vgl. das parall. בִּתְאֵנָה; wie erquickende Trauben in der Wüste, wie eine wohlschmeckende Frühfeige als Leckerbissen geschätzt Jes 28 4 Mch 7 1 und darum ein Gegenstand des Wohlgefallens sind für den Wanderer, der sie unvermutet trifft, so war auch Israel in der ersten Zeit angenehm und wert, vgl. auch Am 5 25. Wie diese glückliche Zeit ein rasches Ende gefunden, zeigt

10[b], die zweite Strophe: *Sie kamen nach Baal Peor, Da weihten sie sich Baal, Und wurden so abscheulich Wie ihr Liebling.* בַּעַל פְּעוֹר ist hier (s. auch Dtn 4 3) Ortsname = בֵּית־פְּעוֹר resp. בֵּית בַּעַל פְּעוֹר d. h. Haus des auf dem Berge Peor (Peor ist nicht Eigenname eines Gottes) verehrten Baal; die genaue Lage ist unbekannt, aber sicher ist, dass sie im Osten des Jordan gegenüber von Jericho zu suchen ist. Die Geschichte, an welche erinnert wird, findet sich Num 25 1-4 vgl. auch Dtn 4 3. Dort zeigen sich die ersten Anfänge der Folge, die der Übertritt Israels aus der Wüste in das Kulturland mit sich brachte; dort beginnt der Baal-Kult, den Israel von Kanaan übernahm. Zu dem Verbum וַיִּנָּזְרוּ, *sie weihten sich,* vgl. נָזִיר, *der Naziräer.* בֹּשֶׁת, *Schande,* scheint zu dem später üblichen Ersatz von בַּעַל durch בֹּשֶׁת (vgl. אִישׁ־בֹּשֶׁת für אֶשְׁבַּעַל, s. zu II Sam 2 8 u. meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 80) den Anlass gegeben zu haben, wenn nicht auch hier vielmehr, was wegen des Verbums וַיִּנָּזְרוּ wahrscheinlich ist, erst eine spätere Hand לַבֹּשֶׁת für לַבַּעַל eingesetzt hat. שִׁקּוּצִים, *Gegenstände des Abscheus,* adjektivisch: *abscheulich,* muss deshalb aber nicht

auch Ersatz eines andern Wortes sein, wie Wellh. vermutet. כְּאָהֳבָם setzt ein Nomen אֹהַב voraus, das sonst *Buhlschaft* bedeutet Prv 7 18, wahrscheinlich ist anders zu vokalisieren (s. Ges.-Buhl Lex. und W. M. Müller Asien u. Europa S. 300f.); der Sinn jedoch kann nicht fraglich sein: *wie ihr Liebling* d. i. Baal, vgl. auch מְאַהֵב 2 7.

11, die dritte Strophe: *Ephraim gleicht den Vögeln, Es verfliegt seine Menge; Aus ist's mit Gebären und Schwangersein Und aus mit Empfängnis.* Dieses neue Bild, das Ephraim mit einem nach und nach verfliegenden Vogelschwarm vergleicht, ist vielleicht Hosea durch den Anklang von אֶפְרַיִם an אברים, *Schwingen* eines Vogels, nahegelegt worden (Wellh.); es kündigt die Strafe an, das allmählige Verschwinden Ephraims, dessen Anzeichen bereits in der Unfruchtbarkeit ersichtlich sind. Zu dem prägnanten Gebrauch von מִן = *weg von, sodass nicht mehr ist,* vgl. Ges.-Kautzsch 27 § 119y; hier beginnt damit sozusagen ein neuer Satz: *aus ist's mit, nicht mehr giebt's.* Für בֶּטֶן ist vielleicht mit Ges.-Buhl der Infin. בְּטֹן zu lesen, was לֵדָה besser entspricht.

16ᵇ **12**ᵃ, die vierte Strophe: *Auch wenn sie noch Kinder bekommen, So werde ich die Lieblinge von ihrem Fleisch und Blut töten; Ja wenn sie ihre Kinder grossziehen, Ich werde sie kinderlos, menschenarm machen.* Der Übergang von v. 11 zu v. 12 wird aufs beste vermittelt, wenn v. 16ᵇ (nicht auch v. 16ᵃ, den Wellh. und Nowack mit heraufnehmen, trotzdem er ein andres Bild, nämlich das von einem Baume enthält,) vor v. 12 eingereiht wird; dann ist zwischen der Drohung der Kinderlosigkeit v. 11 und dem Auferziehen von Kindern noch die Möglichkeit des Kinderbekommens für die Gegenwart offen gelassen. Aber Kindersterben wird die Neugeborenen dahinraffen und wenn sie auch welche durchbringen, so werden dieselben dennoch nicht das Mannesalter erreichen.

Das כִּי zu Anfang von v. 12ᵃ ist steigernd = *ja, selbst;* dagegen leitet das כִּי **12**ᵇ eine Glosse ein, die deutlich hervorheben will, dass wirklich auch über die Kinder das Unheil kommt, eine Betonung, die einem Späteren wichtig war, weil ihm sonst feststand, dass die Kinder nicht für die Eltern zu büssen haben. Das Suffix in לָהֶם ist auf בְּנֵיהֶם zu beziehen und גַּם gehört dem Sinne nach zu לָהֶם: *denn wehe auch ihnen!* In בְּשׂוּרִי מֵהֶם, *wenn ich von ihnen* d. h. hier den Ephraimiten *weiche*, fasst man wohl besser שׂוּר = סוּר, als dass man שׁוּרִי liest und entw. *wenn ich von ihnen ausziehe* oder *von ihnen wegblicke* übersetzt. Zu dem Gedanken, dass Jahwe von Ephraim weicht, vgl. ebenfalls in einer Glosse 5 15.

In **13** steckt die fünfte Strophe. Was der MT bietet, ist aber in der ersten Hälfte nicht zu übersetzen, ob man צוֹר als *Tyrus* (zwar sonst immer צֹר ohne ו geschrieben) fasst und es zu כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי oder zu dem Hauptsatz zieht (s. Guthe bei Kautzsch in der Anmerk. und in den Beilagen) oder ob man ihm mit Hitzig nach dem arabischen *ṣawr* die Bedeutung *Palme* giebt. Anders hat LXX gelesen, nämlich sicher צוּד oder צַיִד für צוֹר und בָּנָיו für בְּנָוֶה, und wohl auch לַהֲרֵגָה oder אֶל־ה' für אֶל־הוֹרֵג. Da danach die Vergleichung mit einem Baume, „gepflanzt in einer Aue", im ursprünglichen Texte keinen Halt hat, also auch Vermutungen wie כְּאָשֵׁר, „wie Lusthaine von Tyriern" (Ewald) oder כְּאֶשֶׁל, „wie eine Tamariske", ausser Betracht fallen, schlage ich vor zu lesen:

אֶפְרַיִם כְּאִישׁ רָאִיתִי לַצַּיִד שָׁת לֹה בָנָיו
וְהוּא יִשְׂרָאֵל הוֹצִיא לַהֲרֵגָה בָנָיו

d. h. *Ephraim sehe ich gleich einem Mann, Der sich zum Jagdwild gesetzt hat seine Kinder; Denn Israel selber führt hinaus Zur Schlachtung seine Kinder.* Mit der leichten Konjektur כְּאִשׁ für כַּאֲשֶׁר (ר ist falsche Dittographie) sind wir nicht nur das unerträgliche, prosaische „wie ich gesehen habe" los, sondern gewinnen auch einen ganz vortrefflichen Sinn: Ephraim gleicht einem Jägersmann, der auf seine eigenen Kinder Jagd macht, sie selber der Schlachtbank überliefert. Das ist ein Bild in der Art Hoseas, das aufs beste das wüste Treiben (vgl. zu v. 15) und die inneren Wirren charakterisiert und beurteilt, in denen die Ephraimiten sich selber dezimieren und ausrotten.

14 wird auf einmal Jahwe angeredet: *Gieb ihnen, Jahwe, was du geben willst! Gieb ihnen unfruchtbaren Mutterschoss und trockene Brüste!* Diese Aufforderung verstehen die einen (Simson, Keil u. a.) als eine Steigerung der Drohung und als eine Äusserung der „heiligen Entrüstung" des Propheten, während andere (Ewald, Nowack, Cheyne u. a.) darin eine Bitte um Milderung der Strafe sehen wollen, eine Bitte, die der Prophet „in einem Anfalle von Verzweiflung und mit widerstrebender fast krampfhafter Sprache dennoch zu äussern nicht umhin könne" und die seiner „tief gemütvollen Weise" entspreche. Die letztere Auffassung ist offenbar die richtigere, nur ist es nicht Hosea selber, der um die Milderung fleht, doch lieber durch Unfruchtbarkeit das Volk untergehen zu lassen, als dadurch, dass es sich selber hinschlachtet, sondern ein späterer Glossator, dem vor der grässlichen Schilderung des sich selbst verzehrenden Volkes schaudert. Hosea kann nicht so bitten, er hat Unfruchtbarkeit bereits v. 11 in Aussicht gestellt und v. 13 spricht er von denen, die schon leben. So ergreifend die Bitte wirkt, die verdiente Strafe zu vollziehen, aber doch nicht in der grässlichsten Form, sie ist ein Fremdkörper im Text und unterbricht den Zusammenhang. Vgl. zu dem Inhalt Hi 3 11 f. 16.

15[a], die sechste Strophe: *All ihre Bosheit ist in Gilgal beisammen, Ja dort habe ich sie hassen gelernt! Wegen ihrer schändlichen Thaten Werde ich sie aus meinem Hause vertreiben.* Warum Gilgal hier als das Zentrum und der Kulminationspunkt der Sünde Ephraims genannt ist, lässt sich nicht sagen. An ein politisches Ereignis könnte man im Zusammenhang mit v. 13 denken, aber es liegt doch näher, an den Kultus in Gilgal zu denken vgl. 4 15 12 12. Dabei ist es aber nicht ausgeschlossen, dass dort gerade entsetzliche Szenen von Menschenopfer vorgekommen wären, auf welche auch v. 13 angespielt sein könnte, vgl. noch 13 2. Solche Vorkommnisse würden aufs beste erklären, dass dort Jahwe seinen Hass auf Ephraim geworfen hat. *Aus meinem Hause* d. h. aus dem Lande Kanaan, das sein Haus ist, in dem er solche Greuel nicht dulden kann.

15[b] **16**[aα], die siebente Strophe: *Ich werde nicht ferner sie lieben, All ihre Führer sind Aufrührer. Getroffen ist Ephraim, Ihre Wurzel verdorrt.* Für אוֹסֵף l. אוֹסִף vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 109d; zu der Konstruktion des Hiph. הוֹסִיף mit folgendem Inf. (das ist אַהֲבָתָם) ohne לְ vgl. Gen 4 12. Die Paronomasie *sārīm-sōrĕrīm* ist auch Jes 1 23 verwendet. **16**[aα] הֻכָּה *geschlagen, getroffen* ist Ephraim, wie ein vom Blitz oder von der Sonnenglut (Ps 121 6) zerschlagener Baum oder eine von einem Wurm (Jon 4 7) zum Dorren gebrachte Pflanze. Das Bild erinnert an das von der abgestandenen Saat 8 7. So sehr ist Ephraim getroffen, dass es bis in die Wurzel dürr, wir sagen faul ist, also sicher absterben wird, wie v. 11–13 verkündigt hat; ein kurzer kräftiger Abschluss des Abschnittes v. 10 ff.

16[aβ] *Frucht tragen sie keine* halte ich für eine unüberlegte Beigabe, in Nachahmung von 8 7; denn wo die Wurzel dürr, ist es selbstverständlich, dass keine Frucht zu finden

ist. Zu **16**ᵇ s. oben nach v. 11. **17** Wahrscheinlich ist v. 16$^{a\beta}$ mit v. 17 zusammenzunehmen d. h. stammt v. 17 von derselben Hand wie v. 16$^{a\beta}$. Glosse ist aber v. 17, weil hier Jahwe nicht mehr redet, sondern ein anderer von ihm spricht, vgl. אֱלֹהַי, wofür nach LXX אֱלֹהִים zu lesen sein wird, und לוֹ, und weil hier nicht mehr von der Ausrottung als der Strafe Ephraims, sondern von seiner Zerstreuung unter die Völker die Rede ist. Auch ist das Nichthören auf Jahwe als Grund der Verwerfung zu milde und zu blass nach allem, was vorhergeht (vgl. bes. v. 15); fast scheint es, als sollte mit v. 17 die Antwort auf die Bitte v. 14 gegeben werden: Jahwe wird die Ausrottung in Zerstreuung unter die Völker ermässigen.

II. Die Vernichtung des Kultus mit seinem ganzen Apparate 10 1—8.

1$^{ab\alpha}$, die erste Strophe: *Ein üppiger Weinstock war Israel, Schöne Frucht trug er; Je mehr Früchte er trug, Desto mehr Altäre errichtete es.* Das sonst feminine גֶּפֶן ist hier entschieden als mascul. gebraucht, „wohl nur in Analogie an die sonstige Behandlung der Bäume und grösseren Gewächse" (Albrecht ZATW, 1896, 106f.). Zu בֹּקֵק *weithin sich ausbreitend,* vgl. arabische Parallelen bei J. Barth Wurzeluntersuchungen 1902, 7. Für יְשַׁוֶּה, das wohl „hinstellen", aber nicht „ansetzen" bedeutet, l. נָאוֶה, *lieblich, schön,* vgl. die ähnliche Verderbnis שִׁוִּיתִי für אִוִּיתִי Ps 119 30 (LXX εὐθηνῶν). לְ vor פִּרְיוֹ kann nicht gut nur als Auflösung der Status-constructus-Verbindung רֹב־פִּרְיוֹ betrachtet werden; am besten liest man לוֹ, *ihm,* dafür; dagegen ist לְ vor מִזְבְּחוֹת als Fehler zu entfernen. Wiederum ist der Übergang in das fruchtbare Kanaan mit dem dort angenommenen Kultus gerade wie 9 10 der Punkt, an dem der Niedergang Israels beginnt; die Kultur und der Kultus Kanaans haben Israel verdorben, Glück und Reichtum, Übermut und Abfall gebracht.

1$^{b\beta}$ 2ᵇ, die zweite Strophe: *Je besser es seinem Lande erging, Desto schönere Malsteine stellte es her. Es selber soll seinen Altären den Hals brechen, Seine Malsteine zertrümmern.* Die beiden ersten Stichen führen noch den Gedanken der ersten Strophe weiter; man ersieht aus denselben, dass die Masseben, *Malsteine,* neben Aschere und Altar die Wahrzeichen der heiligen Stätte, nicht mehr die alten unbehauenen Steine waren, sondern künstlerisch bearbeitet wurden; vgl. Marti, Gesch. der isr. Rel.[4] 27f. 100. Mit den zwei letzten Stichen geht Hosea über zur Ankündigung der Strafe. הוּא kann nicht Jahwe, der auch hier spricht, noch ein ungenannter Feind, sondern nur Israel sein, das selber noch zu der Einsicht von der Nutzlosigkeit seines Kultus kommen soll, wenn die Strafe hereinbricht und es über seine Götzen zu Schanden wird vgl. v. 6 8. Dass הוּא wirklich Israel ist, wird nur verdunkelt durch den Wechsel des Numerus, der aber erst infolge der eingedrungenen Glosse v. 2ᵃ sich eingestellt hat; man lese daher מִזְבְּחוֹתָיו ,הֵטִיב und מַצֵּבוֹתָיו. עָרַף, eigentlich: *das Genick brechen,* ist hier auf das Zertrümmern der Altäre übertragen, vielleicht durch die gehörnten Stierköpfe an den Ecken der Altäre veranlasst (Wellh.), vgl. auch die Hörner des Altars Am 3 14.

2ᵃ *Ihr Herz war falsch, nun büssen sie;* übrigens liest LXX auch hier wie 5 15 יְשַׁמּוּ für יֶאְשָׁמוּ, also: *nun werden sie vernichtet.* Diese Aussage unterbricht den Zusammenhang, denn die Altäre und Masseben v. 2 können nicht durch den ganz andersartigen Einschub v. 2ᵃ von denen in v. 1 getrennt sein; sie spricht aber auch ein Urteil aus, das nicht

Hoseas Meinung wiedergiebt, denn Hosea hat nie daran gedacht, den Israeliten ein Schwanken zwischen Jahwe und Baal oder Heuchelei gegen Jahwe vorzuwerfen, für ihn liefen sie Baal nach und sie thaten dies mit aller Offenheit, ohne sich einen andern Anschein geben zu wollen, wenn sie schon selber der Überzeugung waren, Jahwe zu verehren. Das Urteil ist das eines Späteren, der in dem Höhendienst Nordisraels eine Heuchelei sieht, da für ihn mit dem Abfall von Jerusalem aufrichtige Jahweverehrung unvereinbar erscheint.

3, die dritte Strophe: *Bereits sprechen sie ja schon: Wir haben keinen König; Denn der König, den wir haben, Was thut er für uns?* Damit nennt Hosea ein deutliches Symptom des Zerfalls und der Wertlosigkeit des von den Israeliten geübten Kultus. Einen rechtmässigen König haben sie nicht mehr, der ist gestürzt, und der Usurpator, הַמֶּלֶךְ (beachte den Artikel!, es scheint aber allerdings etwas ausgefallen zu sein, etwa ein אֲשֶׁר לָנוּ oder eine andere Näherbestimmung oder gar der Name), thut nichts für sie, kann vielleicht nichts für sie thun, sei es, dass er noch um seine Herrschaft kämpfen muss, sei es, dass er durch seine Abhängigkeit vom Ausland noch geradezu zu Erpressungen und Erhebung von Steuern im eigenen Volke gezwungen ist, vgl. v. 5.

$3^{b\alpha}$ *Denn wir haben Jahwe nicht gefürchtet* ist eine spätere Glosse; so sprachen Hoseas Zeitgenossen nicht, die ja meinten, in eifrigster Weise Jahwe zu dienen (vgl. v. 1f. 5 6), so erklärten sich die Juden nach dem Exil die königslose Zeit der jüdischen Gemeinde, vgl. Esr 9 6f. 4 scheint ebenfalls Glosse zu sein (so Nowack); denn die selbstverständliche, darum nicht eigens zu gebende Antwort auf die rhetorische Frage v. $3^{b\beta}$ ist: „Nichts!“, nicht aber eine Ausführung der Thätigkeit des Königs. Zudem ist v. 5 die richtige Fortführung von v. 3, s. dort. Ein Glossator aber wollte auch die rhetorische Frage nicht unbeantwortet lassen, sagt uns daher, was die israelitischen Könige thaten: Nur *Worte machen*, denen keine Thaten folgen, l. דַּבֵּר für דִּבְּרוּ (s. LXX, die דבר liest) und vgl. Jes 58 13; *falsche Eide schwören* vgl. 4 2, אָלוֹת statt אָלֹה, inf. constr. statt absol., steht wegen des Gleichklangs mit כָּרֹת wie שָׁתוֹת Jes 22 13, s. Ges.-Kautzsch^{27} § 75n; *Verträge abschliessen* vgl. 5 13 7 11 8 9. Und die Folge von all ihrem Thun ist (vgl. וּפָרַח perf. consec.): *es blüht wie Giftblumen das Recht;* wenn der Text richtig ist, so muss eine prägnante Ausdrucksweise angenommen werden, die die Verwandlung des Rechtes in Gift einschliesst. Möglich ist, dass aber doch, da diese Konstruktion des כְּ sehr seltsam ist, ein anderes Wort für מִשְׁפָּט zu lesen ist, vielleicht מִשְׂפָּח, *Blutvergiessen* (so eventuell Oettli), das der Glossator sich aus Jes 5 7 angeeignet haben kann und mit dem er auf das dortige Wortspiel מִשְׂפָּח statt מִשְׁפָּט hinweisen will. Oder man hat einfach als Fortsetzung in der Schilderung des Thuns der Könige mit Nowack nach Am 5 7 6 12 וְהָפַךְ לְרֹאשׁ מ׳, *und in Gift das Recht verkehren*, als ursprünglichen Text zu vermuten. עַל תַּלְמֵי שָׂדָי ist 12 12 entnommen, es gehört zu רֹאשׁ und kann schon vom Glossator herrühren, wenn er wirklich וּפָרַח כְּ׳ geschrieben hat; andernfalls ist es erst eingesetzt, als die jetzige Lesart aus dem ursprünglichen Texte entstanden war.

$5^{ab\alpha}$ (bis וּכְמָרָיו), die vierte Strophe, zeigt, wie die Fortsetzung bis v. 6^{a}, wieviel der König für sein Volk thut, soviel — dass es bereits in Ängsten um sein kostbarstes Heiligtum ist: *Um das Kalb von Bethel sind in Angst Die Einwohner von Samarien, Ja es sind darum in Trauer Seine Anhänger und seine Pfaffen.* Die masoret. Abteilung der Verse ist hier nicht gut; nach וּכְמָרָיו (s. zu diesem Worte zu 4 4) sollte ein Einschnitt gemacht werden. Ferner ist statt לְעֶגְלוֹת der Singular לְעֵגֶל zu lesen, wie die darauf bezüglichen Pronomina im Folgenden beweisen und auch LXX zeigt; für בֵּית־אֵל ist auch hier wie 4 15 5 8 der verächtliche Name בֵּית אָוֶן eingedrungen und שְׁכַן ist nach LXX aus dem Plural שְׁכֵנֵי verdorben. Endlich ist auch wohl יֶאֱבַל für אָבַל zu lesen, vgl. das vorausgehende י in כִּי. Vgl. zu diesen Verbesserungen auch Wellh., Nowack,

Oort, Oettli. Die ganze Aussage aber steht noch unter der Direktion von עַתָּה v. 3: Bereits schon sind sie in Angst etc.; warum sie trauern, erklärt das Folgende, das nach v. 6 sich noch lange nicht als den Höhepunkt des Unglücks darstellt.

5bβ 6a, die fünfte Strophe: *Sie wehklagen um seinen Schatz, Dass er ihm weggenommen ist. Aber auch es selber werden sie nach Assyrien bringen Als Geschenk für den Grosskönig.* Für יָגִילוּ, das nur *vor Freude jubeln* bedeutet, ist mit Wellh., Oort u. a. יְלִילוּ, *wehklagen* vgl. 7 14, zu lesen; das עָלָיו davor ist zu entfernen, weil erst eingesetzt, als man das die neue Strophe beginnende Verb als Prädikat zu וּכְמָרָיו nahm und folgendermassen verband: es ist darum in Trauer sein Volk, während seine Pfaffen darüber jubeln. Warum sich mit einem Mal das Suffix in כְּבוֹדוֹ und מִמֶּנּוּ auf עַמּוֹ beziehen und daher עַל־כְּבוֹדוֹ וגו׳ ein Zusatz sein soll, wie Wellh., Nowack und Oettli behaupten, ist nicht einzusehen; die Ähnlichkeit von I Sam 4 22 kann das doch nicht beweisen. כְּבוֹדוֹ, *seine Herrlichkeit, sein Reichtum,* bezeichnet hier am besten den Tempelschatz zu Bethel, der zum Teil ja auch in allerlei Kostbarkeiten etc. bestehen mochte, die dem Bilde umgehängt waren. Diese Herrlichkeit ist dem Bilde entzogen worden, als Menahem mit 1000 Talenten Silbers den Abzug des Assyrerkönigs und das Bündnis mit ihm erkaufte vgl. II Reg 15 19. 6a Aber, sagt der Prophet, es kommt noch besser: schliesslich werden sie das Kalb selbst als Geschenk nach Assyrien bringen, es ist ja von Gold, wenigstens vergoldet, und bald wird es an anderen Wertgegenständen fehlen. Für אוֹתוֹ יוּבָל, was eine mögliche Konstruktion immerhin wäre (das Verb im Passiv mit dem Obj. der aktivischen Konstruktion, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 121 a), liest man besser יוֹבִל = יוֹבִלוּ, vgl. LXX, Wellh. u. a. Zu מֶלֶךְ יָרֵב vgl. 5 13.

6b 7, die sechste Strophe. 6b *Schmach trägt Ephraim davon Und zu Schanden wird Israel an seinem Götzen.* Für בָּשְׁנָה wird man בֹּשֶׁת zu lesen haben, aber darf dann nicht mit Guthe bei Kautzsch אֶפְרַיִם davon abhängig denken, die „Schande Ephraims“ als Bezeichnung des goldenen Stierbildes nehmen und zu יִקָּח den Grosskönig als Subjekt setzen. Der König braucht das Bild gar nicht zu holen, die Israeliten bringen es ihm selber v. 6a. מֵעֲצָתוֹ, *an seinem Plan,* ist mit Wellh. und Nowack in מֵעֲצַבּוֹ oder מֵעֲצַבָּיו *an seinem Götzen* oder *an seinen Götzen* zu verbessern vgl. 4 17; nicht von der falschen Politik, sondern von dem bösen Kultus ist hier das Verderben hergeleitet. 7 Bei der gegenwärtigen Wortfolge wäre der Einschnitt mit Athnach bei שֹׁמְרוֹן zu machen; dann würden aber die Stichen ganz ungleich. Da aber שֹׁמְרוֹן מַלְכָּהּ nicht der König von Samarien heissen kann, stellt man am besten um נִדְמֶה מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן; das vergessene מֶלֶךְ wurde von dem Abschreiber nachgebracht und mit Suffix versehen. Also: *Vernichtet ist der König von Samarien, Er gleicht einem Splitter, der auf der Wasserfläche dahintreibt.* קֶצֶף, das man mit LXX (φρύγανον) als *Reisig, Reisholz,* fasst, ist nicht sicher; Wellh. denkt an ein Derivat von קצב, *abschneiden,* Grätz an ein solches von קטף, *abreissen, abpflücken;* s. noch zu Jo 1 7. Immer bliebe der Sinn, dass der König von der Flut des Verderbens, die ihn zu Grunde richtet, willenlos fortgetrieben wird. Anders denkt sich Cheyne (Encycl. Bibl. II, 2125 Anm.) den ursprünglichen

Text; nach ihm sind שמרון und כקצף beides Verderbnisse für מִקְדַּשׁ und על פני מים für גאון אפרים, also: *Zerstört ist das Heiligtum seines Königs* (vgl. Am 7 13), *Der Stolz von Ephraim.* Aber mit solcher Konjektur weicht man doch wohl nicht nur zu weit von dem schon von LXX bezeugten Texte ab, sondern gewinnt auch blos einen Gedanken, der in v. 8ª schon eingeschlossen ist.

8, die siebente Strophe: *Und verwüstet werden die Heiligtümer Israels, Dornen und Disteln wuchern auf ihren Altären, Und zu den Bergen wird man sagen: Bedeckt uns! Und zu den Hügeln: Fallet über uns!* אָוֶן חַטַּאת ist ein späterer Zusatz, der die Höhen kennzeichnen soll: sie sind *Frevelhöhen* und *die Sünde Israels.* Dieser Zusatz liegt auf der gleichen Höhe, wie die ständige Umänderung von Beth-el in Beth-awen vgl. 4 15 5 8 10 5. Die Späteren, welche nur das eine Heiligtum in Jerusalem anerkannten, sahen die nordisraelitischen Höhen für nichts als Frevel und Sünde an. Nicht die modernen Kritiker, sondern diese alten Glossatoren und Redaktoren und ihre Gesinnungsgenossen behandeln die vorexilische Geschichte nach einer „feststehenden Theorie". Ebenso ist יַעֲלֶה zugesetzt, um den zweiten Stichos dem vermehrten ersten an Länge gleichmässiger zu machen; vgl. zur Sache 9 6. Ergreifend und grossartig wird in den letzten zwei Stichen die Verzweiflung der Israeliten geschildert. Im Schrecken vor dem furchtbaren Gericht, das sie trifft, sehen sie zu spät ein, dass ihre Altäre und Heiligtümer nicht helfen, und in der Verzweiflung rufen sie die Hügel und Berge, gerade die Stätten, die ihre Heiligtümer tragen, nun auf, über ihnen zusammenzufallen und sie zu bedecken. Das ist das Ende ihres Kultus, unter den Trümmern der Heiligtümer die, die ihn übten, zu begraben. Vgl. die Anwendung dieser Worte Lk 23 30 Apk Joh 6 18.

12. Das Unheil, das Israel säte, wird es ernten 10 9—15.

Der Text des Abschnittes gehört zu den am schlimmsten erhaltenen des Buches Hosea. Überall hat die spätere Zeit eingegriffen und mit ermahnenden und erklärenden Worten dem Verständnis nachhelfen wollen. Aus diesen Zufügungen gilt es den alten Bestand herauszulösen; wenn dies nicht mit voller Sicherheit gelingt, so liegt das mit daran, dass das später hinzugefügte Material den alten Bestand beschädigt hat. Die erste Strophe, die in v. 9f. steckt, vergleicht die Gegenwart Israels mit der Situation von Gibea, und die folgenden Verse zeigen, wie Israel sich selbst in diese schlimme Lage gebracht hat.

In v. 9 ist wieder wie 9 9 die Rede von den *Tagen Gibeas*, Wellh., Smend und Nowack sehen darin die Tage Sauls, der in Gibea wohnte, also des ersten Königs in Israel, und nehmen an, dass Hosea die Stiftung des Königtums als Sünde betrachte und das Königtum als solches verwerfe. Dem gegenüber ist aber hervorzuheben, dass gerade in unserem Abschnitt nicht mehr vom Königtum gesprochen wird, als z. B. im vorausgehenden 10 1–8, wo der Kultus das Hauptthema ist, vgl. v. 3 7. Dann aber ist aus anderen Stellen Hoseas nicht zu entnehmen, dass er das Königtum als solches verwirft, auch aus 13 10 nicht (s. dort); im Gegenteil ergiebt sich, dass er nur die Revolutionen und Usurpationen mit dem Sturz des legitimen Königs verwirft, vgl. 7 3 5 8 4 10 10 3. Auch datiert Hosea den Anfang der Sünde Israels nicht erst von dem Beginn der Königszeit, sondern bereits von dem Eintritt in das Kulturland vgl. 9 10 10 1. Es wird also doch dabei bleiben müssen, dass Hosea mit den Tagen Gibeas an das Ereignis anspielt, von dem uns in Jdc 19—21, wenn auch zum grossen Teil in späterer Aufzeichnung (vgl. hierüber in diesem Kommentar Budde zu Jdc 19—21 S. 125—127), erzählt ist, an die Tage, da Benjamin wegen einer in Gibea vorgefallenen Schandthat beinahe ausgerottet wurde. Wenn in 9 9 כִּימֵי הַגִּבְעָה in den Zusammenhang

gehört, so ist auch dort viel eher auf eine schwere Schandthat als auf die blosse Stiftung des Königtums hingewiesen. Der Sinn kann daher kaum ein andrer sein, als der, dass jetzt die Tage Gibeas sich an Israel wiederholen, d. h. dass, wie dort einst die von allen Seiten befehdeten Benjaminiten dem Untergang nahe waren, so jetzt die Israeliten. Über die dadurch notwendig gewordenen Textänderungen s. Erklärung zu v. 9 f.

9 10 enthalten die erste Strophe, dazu aber manche Beigaben, s. die Erklärung. **9** Als die beiden ersten Stichen sah ich früher (s. meine Gesch. der isr. Rel.[3 4] S. 168) an: *Wie einst Gibea ergeht es jetzt Israel: Krieg ist gegen die Frevler*; ich las also כִּימֵי הַגִּבְעָה יִשְׂרָאֵל מִלְחָמָה וגו'. Da die Ergänzung von יָמֵי vor יִשְׂרָאֵל für den Sinn gewagt erscheint, so ist einfacher blos zu lesen כִּימֵי הַגִּבְעָה מִלְחָמָה עַל־בְּנֵי עֹוְלָה = *Wie in den Tagen Gibeas ist Krieg Gegen die Frevler*. Alles Übrige im Verse ist fremde Beigabe: חטאת, das statt חַטַּאת falsch als 2. pers. perf. gelesen wurde, samt dem folgenden יִשְׂרָאֵל, ist aus v. 8 auch hier eingedrungen und hat zu der Änderung von כִּימֵי (s. 9 9) in מִימֵי geführt. Mit den Worten עָמְדוּ bis בַּגִּבְעָה weiss niemand was Rechtes anzufangen, vgl. die Anmerkung bei Guthe-Kautzsch. Auch die Vermutung von Ruben und Nowack, dass לֹא־תַשִּׂיגֵם בַּגִּבְעָה מִלְחָמָה fragend zu nehmen und ans Ende zu setzen sei, sodass dastünde: „Dort traten wider mich (l. עָלַי) die Söhne des Frevels auf, wird sie nicht in Gibea Krieg erreichen?“ d. h. wird nicht bis so weit in den Süden der Feind vordringen?, befriedigt keineswegs und geht wieder von der unerweislichen, ja unrichtigen (s. Vorbemerkung zu v. 9–15) Voraussetzung aus, dass schon Hosea das Königtum als solches verworfen habe. Wenn dieser Gedanke irgend hier hereinspielen sollte, etwa auch מִימֵי für כִּימֵי demselben seinen Ursprung verdankte, so ist dies eine Folge der Überarbeitung und ein Zeichen, dass die mit dem Kontext nicht in Verbindung zu bringenden Worte eben als fremder Bestandteil auszuscheiden sind, vgl. auch zu 13 10. Über die *Tage Gibeas* s. die Vorbemerkung zu v. 9–15. Für עַלְוָה l. עֹוְלָה, wie auch einige Codd. bieten; s. auch v. 13. **10**$^{ab\alpha}$, der Schluss der Strophe, setzt gut den vermuteten Anfang fort, indem er zeigt, wie der angekündigte Krieg gegen die Frevler vorbereitet ist: *Schon bin ich gekommen, um sie zu strafen, Und sammle gegen sie Völker*, d. h. schon ziehe ich Völker zusammen gegen Israel, wie einst die Israeliten zur Bestrafung der Benjaminiten sich vereinigten. Zu lesen ist mit Oort: בָּאתִי וַאֲיַסְּרֵם וְאֶאֱסֹף עֲלֵיהֶם עַמִּים, vgl. LXX cod. Alex. ἦλθεν = ἦλθον. Dass Hosea nicht von einer Sammlung *der Völker* sprechen könne (Wellh., Nowack), ist angesichts der Vergleichung der Israeliten seiner Zeit mit den Benjaminiten in den Tagen Gibeas nicht abzusehen; auch redet Hosea nicht von den Völkern, noch weniger von allen Völkern, und welche Völker er im Auge hat, ist doch auch keine Frage. Vgl. auch כָּעַמִּים 9 1.

10$^{b\beta}$, *durch ihre Exilierung wegen ihrer zwei Sünden*, ist eine erklärende Glosse zu v. 10^{a}, wo der Glossator וְאֶיסְרֵם, = *und ich setze sie gefangen* (von אָסַר, vgl. zu 7 12^{b}), las. Er sah darin eine Ankündigung der Exilierung, vgl. אָסוּר = *exiliert* Jes 49 9, und bezeichnet als den Grund derselben *ihre zwei Sünden* (l. עֲוֹנֹתָם mit LXX, Pesch., Vulg. für עינתם, das als sonst nicht gebräuchlicher Plural von עַיִן, *Auge*, gefasst oder mit Ḳerē עוֹנֹתָם, *ihre Furchen* [?], gelesen keinen Sinn giebt). Unter den beiden Sünden sind nicht Kultus und Königtum, sondern die beiden Kälber von Dan und Bethel gemeint, vgl. I Reg 12 28–30,

bes. v. 30ª, und Am 8 14. Was Hosea als Sünde Israels bezeichnet, ist etwas ganz andres, s. z. B. 4 1f.; der Autor von v. $10^{b\beta}$ ist ein Schüler der Deuteronomisten, so verrät auch der Inhalt die späte Herkunft der Glosse. Daran wird nichts geändert, wenn man lieber, da אָסְרָם in der vermuteten Bedeutung unsicher ist, nach LXX בְּהִוָּסְרָם, *als sie gestraft wurden*, liest; nur las dann auch der Glossator dieses Verbum in v. 10ª.

11ª, die zweite Strophe, beginnt die bis v. 13 reichende Rechtfertigung der Bezeichnung der Israeliten als בְּנֵי עַוְלָה, worauf dann v. 14f. die Schilderung des v. 9f. in Aussicht gestellten Gerichtes folgt. *Ephraim war ein wohlgezähmtes Rind, Das zu dreschen liebte, Und ich legte ein Joch Auf seinen schönen Nacken.* Für עָבַרְתִּי עַל, das schwerlich heissen kann: „ich ging als Führer an seinem schönen Hals einher", aber auch keinen guten Sinn giebt, wenn man versteht: „ich bin bisher an seinem schönen Hals vorübergegangen, habe ihn verschont" (GUTHE), oder mit WELLH. u. a. übersetzt: „ich komme ihm über seinen schönen Nacken", wobei HITZIG sogar den Gedanken: „ich will es besteigen" nicht ausschliesst, ist zu vermuten: הֶעֱבַרְתִּי עֹל עַל = *ich habe ein Joch geführt d. h. gelegt auf seinen sch. N.;* עֹל ist vor עַל verloren und infolge davon Kal statt Hiph. gelesen. Wem dabei die Hervorhebung des טוּב des Nackens, das man zwar nicht nur im Sinne von ästhetisch schön, sondern auch von gutgebaut, fest, verstehen darf, Schwierigkeiten bereitet, kann sich mit der Annahme helfen, dass טוּב Verderbnis aus מוֹט, *Jochhaken* (vgl. zu Jes 9 3 und ZDPV 1889, 160), sei und vor עַל gehöre: *ich legte den Jochhaken Auf seinen Nacken.* Der Sinn der Strophe ist: Israel glich einem wohlgezähmten Rinde, das zu dreschen wünschte; nun sollte ihm auch die dem Dreschen vorangehende schwerere Arbeit des Pflügens und Ackerns auferlegt werden. Offenbar ist hier wieder an den Eintritt in das Ackerland gedacht, Israel trug Verlangen nach einem festen Wohnsitz im Kulturlande und Jahwe erfüllte ihm den Wunsch. Zu dem sog. י compaginis in אֹהַבְתִּי s. GES.-KAUTZSCH[27] § 90l.

11ᵇ 13$^{a\alpha}$, die dritte Strophe: *Ich spanne Ephraim ein, dass es pflüge, Jakob soll sich eggen; Sie aber haben Bosheit gepflügt, Frevel geerntet.* אַרְכִּיב nimmt הֶעֱבַרְתִּי עֹל von v. 11ª auf: *ich spanne ein* natürlich in den Pflug oder die Egge; das Imperfektum erklärt sich als die sich wiederholende Ausführung des Perf. in v. 11ª. Jedenfalls kann אַרְכִּיב hier nicht *reiten* bedeuten, sondern nur *als Zugtier benutzen, einspannen* (so GES.-BUHL Lex. unter רכב Hiph. 3). Im folgenden ist יְהוּדָה wie überall in Hosea nachträglich erst eingesetzt, hier muss es noch besonders zwischen Ephraim und Jakob auffallen; denn dass ohne יְהוּדָה Ephraim gleichzeitig pflügen und eggen müsste (OETTLI), ist nicht richtig. Zu יְשַׂדֶּד־לוֹ s. Jes 28 24; לוֹ ist = *für sich*, d. h. zu seinem Nutzen, um nachher etwas zu dreschen zu haben, also um in Glück und Wohlbefinden zu leben. 13ª lese ich die 3. pers. plur.; die 2. pers. ist die Folge des Einschubs v. 12. Ebenso wird an den Anfang vor חָרְשׁוּ ein וְהֵמָּה, *sie aber*, zu setzen sein; vgl. LXX ἵνα τί = לָמָּה, das nicht notwendig Dublette von לָכֶם v. 12 (am Ende) zu sein braucht, sondern die unrichtige Lesung eines verblassten Wortes sein kann. Der Sinn ist: Der Aufenthalt im Kulturland hatte die schlimmsten Folgen; denn Bosheit war es, die sie säten, und Frevel, was sie davon zu ernten hatten, also Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit war ihr Thun und Treiben. Das wohlgezähmte Rind (v. 11) entartete ganz und gar; es zeigte sich die

ganze Falschheit Israels gegen Jahwe, den sie verliessen, um Baal anzuhangen, vgl. כַּחַשׁ v. $13^{a\beta}$. Von der Strafe ist hier noch nicht die Rede. Zu dem Bilde vgl. 8 7 Hi 4 8 15 35 Prv 22 8. Zu עַוְלָתָה = עַוְלָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90g.

12 stammt nicht von Hosea, sondern von einem nachexilischen Redaktor, resp. Interpolator, der Jer 4 3 gelesen hatte und hier meinte, den Lesern und Hörern die aus dem Zusammenhang resultierende Mahnung ausdrücklich darlegen zu müssen; aber eine ausgeführte Mahnung hat hier mitten in der Schilderung keinen Platz. Vgl. dazu auch wieder יְהוָה in der Rede Jahwes! לְ in לִצְדָקָה könnte bei einem Späteren leichter als bei Hosea das direkte Objekt einleiten; aber besser fasst man es dem parallelen לְפִי entsprechend als *nach, gemäss*, also: *Lasst eure Aussaat der Gerechtigkeit gemäss sein*, d. h. lebt, wie ihr sein sollt, gerecht und fromm. Der zweite Imperativ קִצְרוּ giebt die Folge an: *so werdet ihr eine der Frömmigkeit entsprechende Ernte bekommen*, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 110f. נִירוּ לָכֶם נִיר ist Reminiscenz aus Jer 4 3; wahrscheinlich ist aber kein Einschnitt nach נִיר zu machen u. nach LXX דַּעַת für וְעֵת, das man etwas gezwungen als „da es Zeit ist" erklärt, zu lesen, also: *brecht euch einen Neubruch der Erkenntnis* (so auch Oettli), *indem ihr Jahwe sucht, auf dass er komme und euch Heil regnen lasse.* עַד, = *bis dass*, hat öfters wie hier den Sinn: *dann endlich;* für וְיֹרֶה liest LXX פְּרִי, was möglich, aber nicht sicher ist, da יוֹרֶה ..... יָבוֹא ganz ähnlich in dem Einschub 6 3 sich wiederfindet und v. 12 von derselben Hand wie 6 3 herstammen oder in Erinnerung an 6 3 hinzugefügt sein kann. Vgl. auch Volz a. a. O. S. 33f., der aber mit Unrecht auch v. 13^{a} verdächtigt.

In **13** (von אֲכַלְתֶּם an) **14** steckt die vierte Strophe; als fremde Bestandteile sind leicht zu erkennen v. 13^{b} (s. unten) und die Vergleichung mit der Zerstörung von Bet-Arbel in v. 14, nur bleibt es fraglich, ob der ganze Rest von v. 14 hinzugesetzt ist. Hält man v. 14^{b} als alten Text fest, so bekommt man den Vierzeiler: *Nun sollen sie die Frucht der Falschheit essen, Und Kriegslärm erhebt sich in ihren Städten, Alle ihre Festungen werden zerstört, Die Mutter über den Kindern zerschmettert.* Der Parallelismus ist allerdings nicht ganz gut; daher kann v. 14^{b} ebenfalls eingefügt sein, dann ist der Parallelstichos zur 1. Zeile, v. $13^{a\beta}$, ausgefallen. Zu Anfang ist, wie in v. $13^{a\alpha}$ (s. dort), die 3. pers. plur. zu lesen; vielleicht ist sogar das vorangehende תֶּם nicht nur eine Folge des Einschubs von v. 12, sondern darf man als ursprünglich vermuten עַתָּה יֹאכְלוּ, *nun sollen sie essen* d. h. zu kosten bekommen die Folgen ihrer Falschheit, ihrer trügerischen Treulosigkeit gegen Jahwe, ihres Baaldienstes, vgl. 12 1. **$14^{a\alpha}$** Für וְקָאם, das einem späten Abschreiber als aramäisches Partizip in die Feder kam, ist וְקָם herzustellen, s. Ges.-Kautzsch[27] § 9b 23g 72p. Zu שָׁאוֹן vgl. Am 2 2. Für עַם in בְּעַמֶּךָ, das zu den folgenden Festungen nicht gut passt, ist mit Wellh. u. a. עִיר für erforderlich zu halten, aber nicht mit Suffix der nach v. 13^{b} eingesetzten 2. pers. sing., sondern mit Suffix der 3. pers. plur., also l. עִירָם, *ihre Stadt*, oder עָרֵיהֶם, *ihre Städte*, und dem entsprechend auch מִבְצְרֵיהֶם, sowie natürlich יוּשַּׁדּוּ für יוּשַּׁד. **14^{b}** schildert, wie die fremden Krieger gegen die wehrlosen Frauen und Kinder handeln: die Mutter, die sich schützend über ihre Kinder beugt, wird samt diesen zerschmettert; vgl. zu אֵם עַל־בָּנִים Gen 32 12, zu dem *Zerschmettern* 14 1 Jes 13 16 Na 3 10.

Der Einschub **13^{b}** verrät sich sowohl dadurch, dass er mitten in die Schilderung der Strafe noch einmal eine recht überflüssige Begründung bringt, als auch dadurch, dass hier ein Grund genannt wird, der wohl in den Mund Jesajas Jes 2 7 22 8 9^{a} 11^{b} 30 15 16 passt, aber nicht in den Hoseas, der nicht vom Vertrauen Israels auf die eigenen Mittel, sondern auf die Hilfsgenossen Assur und Ägypten spricht. Übrigens ist nach LXX בְּרִכְבְּךָ,

auf deine Wagen, statt בְּדַרְכְּךָ, *auf deinen Weg*, zu lesen. **14**$^{a\beta}$, die geschichtliche Anspielung auf eine Zerstörung Beth-Arbels durch Schalman, ist schwerlich als ursprünglich zu halten. Sie ist viel zu lang für die in äusserst knappen und prägnanten Sätzen gegebene Darstellung Hoseas. Auch trägt sie zur Veranschaulichung im Grunde nicht viel bei, v. 14$^{a\alpha}$ ist schon deutlich genug. Auf welches Ereignis angespielt wird, ist unsicher. Bei *Schalman* können in Frage kommen die assyrischen Könige Salmanassar III. 782—773 und Salmanassar IV. 726—722, sowie der moabitische König Salamanu, der als Zeitgenosse Tiglat-Pilesers und somit auch Hoseas bekannt ist (s. KAT^{2} 441); bei *Beth-Arbel* wird man schwerlich an das viel zu weit abgelegene Arbela am Tigris denken dürfen, sondern nur entweder an das heutige Irbid im Ostjordanlande oder an Irbid in Galiläa an der Westseite des Sees Genezareth (vgl. Buhl Geogr. 219 256). Aber jede Kombination eines Salman mit einem dieser beiden Beth-Arbel ist schwierig; selbst wenn man mit Schrader KAT^{2} 440—442 nach II Reg 13 20 annehmen wollte, dass auch später, als in den Tagen Joaz', worauf II Reg 13 20 geht, die Moabiter Raubzüge nach Israel unternommen haben, bliebe die Zerstörung von Beth-Arbel in Galiläa durch den Moabiter Salamanu ein zu geringfügiges Ereignis, um mit dem Untergang Israels verglichen zu werden. Aus der Unsicherheit hilft auch nicht die Vermutung von Hitzig und Steiner, dass Schalman-beth-Arbel zusammen als Ortsname zu fassen sei; denn ein Ort dieses Namens ist nicht nachgewiesen. An bekannte Ereignisse denkt Cheyne (Encycl. Bibl. I 549f.), wenn er nach LXX (cod. Vatic.) בֵּית יָרָבְעָם für בֵּית אַרְבֵּאל liest und für שַׁלְמַן vielmehr שַׁלּוּם vermutet; er sieht also eine Anspielung an die Ermordung Sacharjas, des Sohnes Jerobeams II., durch Schallum (für שֹׁד vgl. שָׁדוּד Jdc 5 27) und hält dafür, dass der Interpolator damit nach v. 14^{b} die grausame Behandlung der Frauen von Tappuah durch Menahem kombiniert habe, s. II Reg 15 16 (vgl. dort). Jedenfalls entspricht auch so die historische Anspielung nicht ganz v. 14$^{a\alpha}$ und bleibt daher Interpolation.

15, die fünfte Strophe, verbindet sich gut unter Ausschluss der Glossen mit der vierten Strophe und giebt den kräftigen Abschluss, in dem sich nun Jahwe direkt an die Israeliten wendet: *So werde ich mit euch verfahren, Ihr Israeliten, Im Sturm ist verschwunden Der König von Israel.* Zu lesen ist nach LXX אֶעֱשֶׂה und בֵּית יִשְׂרָאֵל für עָשָׂה und בֵּית־אֵל, ebenso mit Wellh. wahrscheinlich בְּסַעַר, *im Sturm* (vgl. שַׂעַר Jes 28 2), für בַּשַּׁחַר, *in der Morgenröte*, das schwerlich bedeuten kann: im Anfang des neu aufdämmernden Glückes, da Hosea seine Zeit nicht als die Zeit des Morgenrotes, sondern des Abends und Greisenalters Israels betrachtet, das aber auch mit der Verbesserung Oort's כַּשַּׁחַר, *wie das Morgenrot*, nicht zu halten ist, da der Vergleich des Königs mit dem Morgenrot doch, wo es sich um seinen Untergang handelt, wenig am Platze ist. Auch hier hat ein Glossator eingegriffen; er musste zu dem strengen Urteil über Israel, damit niemand zu sehr erschreckt werde, gleich wieder wie v. 13^{b} den Grund beifügen: מִפְּנֵי רָעַת רָעַתְכֶם, worin man gewöhnlich einen superlativischen Ausdruck erblickt, vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 133i, während wohl nur eine Dittographie vorliegt.

13. Israels Undank gegen alle Liebe und Wohlthaten Jahwes zwingt Jahwe zur Vernichtung seines Volkes 11 1—11.

1 2$^{1b\alpha}$, die erste Strophe: *Als Israel jung war, gewann ich es lieb Und seit Ägypten rief ich seinen Kindern; Aber je mehr ich ihnen rief, Desto mehr wandten sie sich von mir ab.* Damit ist die ganze Geschichte Israels vom Auszug aus Ägypten bis auf die Gegenwart Hoseas gekennzeichnet: einerseits die von Ägypten an bewiesene Liebe Jahwes, andrerseits die immer grössere

Entfremdung Israels von Jahwe. Die Ausführung von beidem geben die folgenden Strophen, zuletzt aber verkündet Jahwe das Gericht der Vernichtung. Für לִבְנִי, *meinem Sohn*, das unhaltbar ist, weil Israel erst durch die Befreiung aus Ägypten Jahwes Sohn wurde, also vorher es noch nicht war, setzen LXX und Targum לְבָנָיו, *seinen* (Israels) *Kindern*, den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Israeliten, voraus, das mit Guthe und Nowack als ursprünglich anzusehen ist; jedoch ist dabei מִמִּצְרָיִם nicht lokal sondern temporal zu fassen: seit der Befreiung aus Ägypten rief ich den Israeliten d. h. ich suchte sie mir nahe zu bringen und anhänglich zu machen. Die Lesart לִבְנִי, die sich von Ex 4 22 leiten lässt, ist schon Mt 2 15 vorausgesetzt; aber den Singular zu lesen verbietet schon der folgende Plural, darum ist weder mit Winckler (Alttest. Untersuch. 182) in לוֹ בְּנִי, (rief ich) *ihm „mein Sohn"*, noch mit Wellh. in לוֹ כְּדֵי (= *ihm. So oft* etc.) zu verbessern. 2 Nach LXX ist כְּקָרְאִי für קָרְאוּ zu lesen; vielleicht ist auch durch Haplographie ו davor verloren, also ursprünglich וּכְקָרְאִי da gewesen. Für מִפְּנֵיהֶם bietet wiederum LXX richtig מִפְּנֵי הֵם, also zwei Wörter, wovon הֵם zum folgenden Satze gehört.

$2^{b\beta}$ 3^{a}, die zweite Strophe: *Sie opfern den Baalen Und räuchern den Bildern Und ich gängelte doch Ephraim Und nahm sie auf meine Arme.* הֵם und אָנֹכִי entsprechen einander; הֵם leitet die Aussage ein über die Entfremdung von Jahwe, die so gross geworden ist, dass die Israeliten Baalsopfer bringen und Bilderdienst üben, und mit וְאָנֹכִי 3 beginnt der Satz, der dem Thun der Israeliten gegenüberstellt, was Jahwe gethan hat: er hat sie doch *gehen gelehrt, gegängelt,* zu dem Tiphʿel תִּרְגַּלְתִּי vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 55h, doch liest man vielleicht besser das Hiph. הִרְגַּלְתִּי, als denominativ von רֶגֶל; er hat sie *in seine Arme genommen,* l. mit LXX אֶקָּחֵם (zu dem Wegfall des א vgl. 10 15 und zu dem Imperf., wenn nicht וָאֶקָּחֵם vorzuziehen ist, nach Perf. vgl. אַרְכִּיב 10 11) und זְרוֹעֹתָי (ו ist aus Dittographie des folg. entstanden). Also: alle Sorgfalt und Mühe hat Jahwe in seiner Liebe den Israeliten zu teil werden lassen, vgl. Dtn 1 31 (32 11) Jes 63 9; ihr Dank ist Baalsdienst. Bemerkenswert ist, dass Hosea die Baale den Bildern gleichsetzt, die doch Jahwebilder sein sollten (Wellh.).

3^{b} $4^{a\alpha}$, die im Anfang offenbar verstümmelte dritte Strophe, die vermutungsweise etwa so ergänzt werden kann, dass vor כִּי רְפָאתִים der Ausfall von כִּי נְשָׂאתִים und dahinter der von מֵחֳלִי oder dem folgenden בְּחַבְלֵי noch entsprechender בָּחֳלִי (vielleicht in (לחי(הם am Ende von v. 4^{b} erhalten) angenommen wird: *Und nicht anerkannten sie, dass ich sie trug, Dass ich sie heilte von Krankheit* (oder *in Krankheit*), *Mit menschlichen Banden sie zog, Mit Seilen der Liebe.* Die Strophe schildert den Undank der Israeliten gegen alle Fürsorge und Humanität, die sie von Jahwe zu erfahren hatten. Jahwe war ihr Arzt (vgl. Ex 15 26), der sie vor Schaden bewahrte; zugleich aber hielt er sie dabei nicht streng, er hat sie nicht als harter Herr mit Gewalt in seinen Dienst gezwungen, sondern durch humane und liebevolle Behandlung sich zugethan machen wollen. Das Bild 4 von den *Menschenseilen* und *Liebesbanden* ist doch, ohne dass man an 10 11 denken müsste, verständlich, besonders da der zweite Ausdruck: *Bande, welche die Liebe knüpft,* den ersten: *Bande, die Menschen zusammenhalten,*

erklärt; immerhin wäre der Parallelismus besser, wenn man für אָדָם mit Grätz, Cheyne חֶסֶד *Huld, Freundlichkeit* lesen dürfte. Mit Winckler (Altor. Forsch. III, 230 f.) an „Leder“seile zu denken, weil אָדָם *Leder* bedeute, und אַהֲבָה in אֶסְבֵם, = „ich will sie herumschleppen“, zu verwandeln, so dass hier bereits von der Strafe die Rede wäre, ist doch schwerlich eine Verbesserung. Von der Anwendung anderer Mittel als Liebe redet erst das Folgende.

$4^{a\beta b}$ 5^{a}, die vierte Strophe: *Da wurde ich ihm zum Menschentöter Und wandte mich gegen ihn und überwältigte ihn. Er soll nach Ägyptenland zurück Und Assur ist sein König.* וָאֶהְיֶה setzt das וְלֹא יָדְעוּ v. 3^{b} fort; im übrigen ist der masoretische Text unhaltbar, auch wenn man מֵרִים für מְרִימֵי liest; denn das Joch sitzt doch nicht auf den Kinnbacken, sondern auf dem Nacken. In der Übersetzung ist teilweise nach LXX als Text vermutet: וָאֶהְיֶה לֹה כְּמַכֵּה אָדָם וָאֵט אֵלָיו וָאוּכַל לוֹ, vgl. LXX: ὡς ῥαπίζων ἄνθρωπος = כְּמַכֵּה אָדָם und δυνήσομαι αὐτῷ = אוּכַל לוֹ. Das bildet einen guten Gegensatz zu v. 3^{b}: An Stelle der Bewahrung vor Krankheit treten Massregeln, durch die die undankbaren Israeliten dezimiert und gestraft werden, aus dem Vater, der die Seinen beschützt, ist ein Raufbold geworden, der unter den eigenen Leuten aufräumt; vgl. einen ähnlichen Gedanken 9 11 f. 13 16. Schwierigkeiten bereitet bei dieser Vermutung die Erklärung von עַל לְחֵיהֶם; es muss als fremder Bestandteil ausgeschaltet werden: vielleicht ist es das zu v. 3^{b} vermutete, hierher verschlagene מַחֲלִי oder die verdorbene Korrektur עֲלֵיהֶם zu אֵלָיו im folgenden Stichos, oder dachte am Ende ein Interpolator bei dem מַכֵּה אָדָם, dass es sich nur um *Backenstreiche* handle? עַל, das LXX nicht kennt, ist falsche Dittographie des folgenden עַ‍ל, wie es umgekehrt 10 11 vor עַל ausgefallen ist (s. dort); übrigens erwartet man die Punktation לְחִיהֶם oder לְחָיֵהֶם (Oettli). Auch das vermutete וָאֵט אֵלָיו ist in dem angenommenen bösen Sinne: *ich wandte mich gegen ihn* (vielleicht עָלָיו zu lesen) nicht sicher, während die Herübernahme von לֹא als לוֹ, sowie die Lesung וָאוּכַל (vgl. vorangehendes ו) sich leicht erklärt. Dürfte man וְאִישׁ אָחִיו יֹאכֵלוּ, *Und einer verzehrte den andern,* lesen, so hätte man eine gute Fortführung und Erklärung von כְּמַכֵּה אָדָם: Jahwe räumte unter ihnen auf, indem er bewirkte, dass sie einander selber aufrieben; vgl. die Parallele Jes 9 19. Winckler (s. zu v. $4^{a\alpha}$) sieht ebenfalls in unserem Verse eine Darlegung der Strafe, gewinnt aber, indem er auch den Text der LXX noch erheblich ändert, folgende Aussage: ואהיה להם כמכ[ס]ה על לחיהם ואבט (אליו) אפילם und übersetzt: „und ich werde sein wie ein Maulkorb für ihre Kinnbacken und in Fesseln will ich sie werfen (oder Fesseln will ich über sie — אליהם — werfen).“ Man sieht: Das aus מַכֵּה der LXX erschlossene מְכַסֶּה, *Bedeckung,* soll *Netzwerk,* also *Maulkorb*, bedeuten und das aus καὶ ἐπιβλέψομαι der LXX (für ואט) aufgenommene וָאַבֵּט soll dem assyrischen *abuttu, Fessel,* von einem Stamme *abâtu* (primae א) entsprechen. Auch diese Zurechtlegung des Textes klingt mir nicht wahrscheinlich; zudem kommen die Fesseln zu spät, wenn Winckler bereits v. $4^{a\alpha}$ von „in Fesseln heranschleppen“ gesprochen sein lässt. Die gewöhnliche Auffassung nimmt dagegen an, dass hier die Schilderung der Gütigkeit Jahwes sich fortsetze: zuerst soll von einer Erleichterung des Joches die Rede sein, doch s. dagegen schon oben; dann versteht man das Folgende

von der Darbietung reichlicher Nahrung durch Jahwe, indem אַט als adverbiell gebrauchtes Substantiv gefasst wird = „und still zu ihm hingewandt gab ich zu essen“, oder indem man וָאֵט (resp. וָאַט) liest und לֹא als לוֹ zu אוֹכִיל herübernimmt, also übersetzt: „ich neigte mich zu ihm“, (resp. „ich reichte ihm dar,) gab ihm zu essen.“ Aber אוֹכִיל (Hiph. von אָכַל s. Ges.-Kautzsch[27] § 68i) ist jedenfalls mit לוֹ statt mit direktem Objekt sehr zweifelhaft; viel einfacher läse man doch dafür וָאַט אֵלָיו אָכְלוֹ, = „und ich reichte ihm hin seine Nahrung.“ 5ª schliesst sich auf alle Fälle besser an, wenn in v. 4 nicht mehr nur von der Güte Jahwes die Rede war. Jahwe fällt über das unfolgsame Volk her, das er aus Ägypten befreit hat, das aber nichts von ihm wissen will, und wird es nun den Völkern preisgeben: Es soll wieder nach Ägypten zurück und Assur soll sein König sein; das sind die beiden Mächte, die überall bei Hosea nebeneinander stehen als diejenigen, denen Israel anheimfällt. לֹא könnte daher nicht nur bei dem einen von beiden stehen; es gehört als לוֹ zu v. 4. Hat LXX mit אֶפְרַיִם für אֶל־אֶרֶץ recht, so würde das neue Subj. den Singular יָשׁוּב rechtfertigen und man hätte dann vorher לָהֶם zu belassen und für אֵלָיו und לוֹ vielmehr עֲלֵיהֶם und לָהֶם zu vermuten. 5ᵇ ist nach dem Vorhergehenden eine so matte und unnötige Begründung, dass sie nur von einem Glossator herrühren kann; vgl. das מִפְּנֵי רָעַת רָעַתְכֶם 10 15.

6 7, die fünfte Strophe: *Es soll wüten das Schwert in seinen Städten Und morden in seinen Festungen, Da sich mein Volk an die Götzen gehängt hat Und sie bei Baal alle eintreffen.* בַּדָּיו ist keine gute Parellele zu בְּעָרָיו und giebt keinen guten Sinn, ob man darunter „Glieder des menschlichen Körpers“, „Äste eines Baumes“, „Riegel“ im eigentlichen Sinn oder im übertragenen = „Fürsten“ verstehe. Die Korrekturen von Oettli: בְּרִיחָיו, „seine Riegel“, oder בַּחֻרָיו, „seine junge Mannschaft“, befriedigen auch nicht. Der Schaden im Texte sitzt tiefer. Die Ähnlichkeit der drei Verba וְחָלָה, וְכִלְּתָה und וְאָכָלָה, sowie der beiden Wörter בְּעָרָיו und בַּדָּיו legt die Annahme nahe, dass וְכִלְּתָה בַדָּיו dem וְחָלָה בְּעָרָיו entspricht und wir also zwischen beiden zu wählen haben. בַּדָּיו ist offenbar nichts als verdorbenes בְּעָרָיו, also letzteres alter Text; dagegen ist וְכִלְּתָה dem וְחָלָה vorzuziehen, da וְחָלָה (Perf. consec. von חוּל), *losstürzen,* in die Konstruktion und den Zusammenhang nicht passt und daher als alte, schon von der LXX ἠσθένησεν bezeugte, aber durch die Beifügung von וְכִלְּתָה verbesserte Verderbnis anzusehen ist; vgl. auch Wellh. und Nowack. Zu וְכִלְּתָה, *aufreiben, vertilgen,* ist dann וְאָכְלָה eine treffliche Parallele. Für מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם, *wegen ihrer Anschläge,* das wieder den Grund der Vernichtung hineinbringen sollte (vgl. zu v. 5ᵇ), ist dem בְּעָרָיו parallel בְּמִבְצָרָיו, *in seinen Festungen,* und zwar nicht durch Atnach von וְאָכְלָה getrennt, zu lesen, vgl. 10 14; das von Oort vorgeschlagene בִּמְצֻדוֹתָיו liegt graphisch nicht näher. 7 תְּלוּאִים לִמְשׁוּבָתִי, fasst man gewöhnlich = *aufgehängt an den Abfall von mir* d. h. es hat den Hang von mir abzufallen; diese Übersetzung unterliegt aber schweren Bedenken, weil die Orthographie von תְּלוּאִים mit א sehr auffallend, seine Bedeutung sehr fraglich, die Fassung des Suff. in מְשׁוּבָתִי als sog. genitivus object. = „Abfall von mir“ sehr zweifelhaft und überhaupt die Verwendung von מְשׁוּבָה (sonst erst bei Jeremia, zu Hos 14 5 s. den Komm.) hier kaum glaubhaft ist. Ich schlage daher

vor: נִלְוִים אֶל־עֲצַבִּים, *angeschlossene an die Götzen, Götzenanhänger* (sind mein Volk); für den Sinn vgl. 4 17: חֲבוּר עֲצַבִּים. Die Verderbnis von נִלְוִים אֶל־ in תלואים ל erklärt sich von selbst; dagegen ist מְשׁוּבָתִי, vielleicht ursprünglich מְשׁוּבָתוֹ (s. LXX), nicht Textverderbnis, sondern absichtlicher Ersatz für עֲצַבִּים, durch den gleich das Urteil über den Götzendienst ausgesprochen werden sollte, vgl. zu 10 10bβ. Dieses Verständnis des Textes stimmt jedenfalls besser zum Gedankenkreis Hoseas als die Vermutungen Oettli's: עַמִּי נִלְאָה מִמְּשׁוּבֹתָיו „mein Volk ist ermattet von wegen seiner Abtrünnigkeiten", oder עַמִּי הֶלְאַנִי בִּמ׳ „hat mich ermüdet mit s. A." Wie man v. 7b übersetzen kann: „und mag man ihnen ein aufwärts! zurufen, es strebt keiner empor", ist schwer verständlich; aber ebensowenig ist es hebräisch, wenn man mit Oettli עֹל für עַל und אַחַר für יַחַד liest und dann übersetzt: „zu einem Joch wird man es rufen, das niemand nachher abhebt." LXX hat יקרו für יקראהו und יחר für יחד gelesen; ersteres wird anzunehmen und הַבְּעָלִים für עַל (s. zu 7 16 11 2) zu lesen sein, sodass der letzte Stichos etwa lautete וְאֶל־הַבְּעָלִים יִקְרוּ יַחַד = *und bei den Baalim treffen sie alle ein*, d. h. bei Baal und seinen Festen fehlen sie nicht, den wissen sie immer und regelmässig zu treffen; vgl. zu נִקְרָה II Sam 1 6, für die Konstruktion mit אֶל־ Num 23 4 16. Etwas Ähnliches muss hier gestanden haben, auch wenn die Vermutung unsicher bleibt; es könnte z. B. in יַחַד auch das zu נִלְוִים parallele Verb יָחַד, *sich vereinen*, zu sehen sein. Am wenigsten weiss ich mit לֹא יְרוֹמֵם anzufangen; das erforderliche Objekt fehlt und die absolute Fassung = *emporstreben* hilft auch nicht. Es ist erst eine Folge der Textverderbnis אֶל־עַל und kaum wird etwas anderes als eine Randbemerkung, vielleicht auf das עֹל, *Joch*, gelesene עַל bezüglich und in Erinnerung an v. 4 (vgl. oben Oettli), darinstecken.

8a, die sechste Strophe: *Wie werde ich dich dahingeben, Ephraim, Dich ins Verderben stürzen, Israel! Wie werde ich dich Adma gleichsetzen, Ein Zeboim aus dir machen!* Diese Worte als Verheissung zu fassen („Wie könnte ich dich dahingeben" etc.) widerspricht dem Zusammenhang, der nach den scharfen Drohungen (vgl. nur v. 6) unmöglich die Zusicherung der Straflosigkeit zulässt, steht aber auch im Gegensatz zu Hos 13 12—14 1, wo mitleidslose Bestrafung in Aussicht gestellt ist. Zu אֵיךְ, *wie sehr!*, ist Jer 3 19 9 6, nicht Gen 39 9 44 8 zu vergleichen. מִגֵּן ist = *preisgeben* durch die parallelen Verba נָתַן und שִׂים gesichert, vgl. auch Gen 14 20 und zu Jes 64 6. *Adma* und *Zeboim* sind das Paradigma gründlicher Zerstörung bei Hosea, wie Sodom und Gomorrha bei Amos und Jesaja, vgl. Am 4 11 Jes 1 7-10. Hosea hat die Kenntnis von dem Untergang dieser Städte durch eine von Gen 19 unabhängige Tradition erlangt; ja es muss unsicher bleiben, ob diese Städte wirklich auch als mit Sodom und Gomorrha untergegangen hier erwähnt sind. Sie sind wohl erst aus unserer Stelle in deren Gesellschaft versetzt worden, vgl. Gen 10 19 14 2 8 Dtn 29 22.

8b 9a, die siebente Strophe: *Mein Herz drückt es mir fast ab, Zugleich ist mein Mitgefühl entbrannt. Sollte ich nun meinen heissen Zorn nicht in That umsetzen, Nicht den Schritt wagen, Ephraim zu vernichten?* Die Strophe zeigt den tiefen Schmerz, der Jahwe erfüllt, dass er Israel, das ihm lieb war

(v. 1 4), jetzt vernichten muss. Auch hier gilt das zu v. 8ª Bemerkte: Es kann hier nicht auf einmal Hosea die Nichtausführung des Gerichtes in Aussicht stellen. WELLH. hat darum v. 8ᵇ 9 als fremde Zuthat entfernen wollen, weil er eben diesen Sinn darin fand; aber dieser Auffassung ist v. 9ᵇ, der ebenfalls als sekundär behandelt wird, nicht günstig, vgl. dort. נֶהְפַּךְ עָלַי לִבִּי bedeutet wörtlich: *Mein Herz hat sich in mir umgedreht*, wir sagen dafür: *mir hat es das Herz fast abgedrückt*; zu עַל vgl. I Sam 25 36 Jer 8 18. Zu נִכְמְרוּ vgl. Gen 43 30 I Reg 3 26; nach diesen beiden Stellen ist für נִחוּמָי, *Tröstungen*, mit WELLH. u. a. רַחֲמַי, *mein Mitgefühl*, zu lesen, was auch dem לִבִּי besser parallel ist, vgl. auch Lk 24 32. Aber dieses Mitgefühl kann Jahwe nicht Herr über sich werden lassen; das besagt 9ª. לֹא אֶעֱשֶׂה ist eine Frage, gerade wie 13 14ª, = *sollte ich nicht* u. s. w., und אָשׁוּב steht hier, wie 2 11, zur Einleitung einer dem früheren Verfahren entgegengesetzten Handlung an dem nämlichen Objekte; sollte ich Ephraim nicht vernichten, wie ich es früher ins Leben rief (v. 1)? Doch ist zuzugeben, dass אָשׁוּב לְ möglicherweise eingesetzt ist, also ursprünglich nur אֲשַׁחֵת zu lesen war; die Zufügung geschah, weil man den ganzen Passus, wie noch jetzt manche, im Widerspruch mit Hosea und insbes. mit v. 9ᵇ als Verheissung fasste unter Verkennung der mit לֹא eingeleiteten Fragen. Allerdings wäre man aber bei solcher Fassung, wenn eine abermalige Vertilgung ausgeschlossen würde, gezwungen, überhaupt v. 8ᵇ und v. 9 mit WELLH. Hosea abzusprechen.

9ᵇ, die achte Strophe, bringt in kurzen Stichen, in denen jedes Wort wichtig und betont ist, den Grund, warum Jahwe nicht vom Mitgefühl sich beherrschen lassen kann und die Vernichtung Ephraims vollstrecken muss: *Denn Gott bin ich Und nicht Mensch, Heilig in deiner Mitte, Und sollte nicht vertilgen?* Da וְלֹא אָבוֹא בְּעִיר schwerlich „und ich komme nicht in eine Stadt" übersetzt werden kann und בְּעִיר, = *(und ich sollte nicht kommen) in Glut (Zornglut)* trotz Jer 15 8 doch sehr fraglich bleibt, hängt die Emendation dieses Schlusses, so wie die ganze Auffassung der Strophe von dem Sinn, den קָדוֹשׁ hat, ab. Heisst Jahwe *heilig inmitten Ephraims*, weil er darüber erhaben wäre, dass er seinen Zorn in That umsetzte und an Ephraim die verdiente Strafe vollziehen müsste? Ist es ein Zug der Heiligkeit Jahwes in Israel, dass er nicht vertilgt? Das wäre eine durchaus eigenartige Auffassung von *heilig* und ohne ethische Färbung; denn die Propheten haben Jahwes Zorn nie als etwas Unethisches betrachtet. Das Ethische im prophetischen Begriff der Heiligkeit liegt vielmehr darin, dass der Heilige nicht nur kultische Verstösse bestraft und durch Kultus geehrt sein will, sondern dass er gegen die Sünde reagiert und die Sünde wegschafft; vgl. zum Beweise Jes 6. Seine Verschiedenheit von den Menschen beruht also darauf, dass er nicht, wie diese, der Sünde gegenüber gleichgiltig ist und nicht etwa, wie ein schwacher Vater seinem unverbesserlichen Sohne gegenüber, von der Liebe übermannt wird, so dass er seinen Ernst nie zeigen kann. Dieses menschliche Pathos, diese menschliche Schwäche, ist dem Heiligen fern, so sehr es schmerzt, dass er strafen muss. Vgl. ferner MARTI Gesch. der isr. Rel.[4] S. 133. Nur so bekommt auch das בְּקִרְבְּךָ einen besondern kräftigen Sinn = *gerade in deiner Mitte bin ich heilig,*

was kurz ausgedrückt dasselbe besagt, wie Am 3 2: Das Vorrecht, den Heiligen in seiner Mitte zu haben, verleiht keinen Freibrief gegen die Sünde, sondern involviert gerade die schärfste Bestrafung derselben. Darnach lässt sich nun auch mit grosser Wahrscheinlichkeit der Schluss emendieren: es ist entweder mit Steiner und Oettli לְבָעֵר für בְּעִיר oder besser mit Wellh. unter Annahme fehlerhafter Dittographie einfach אֲבָעֵר für אבואבעיר zu lesen. בִּעֵר ist der wohlbekannte und später im Dtn häufig gebrauchte Ausdruck für *wegschaffen, vertilgen*. Das וְלֹא אֲבָעֵר ist als Frage zu fassen wie v. 9a: *Und sollte nicht vertilgen?* Die Herübernahme von אַחֲרֵי (v. 10) als אַחֲרֶיךָ zu v. 9 (Oort, Wellh.) ist verfehlt, gerade der absolute Gebrauch von בִּעֵר giebt einen wirksamen Schluss.

10 11 sind auf alle Fälle eine späte Beifügung; sie schildert den Heimzug aus dem Exil unter Anführung Jahwes, der laut zum Aufbruch und zur Sammlung aufruft, nach Stellen wie Jes 60 8ff. 49 17f. Es soll mit dieser Beifügung auch hier gesagt sein, dass die von Hosea gedrohte Vertilgung nicht das Ende sei, sondern dass einst eine Wiederherstellung erfolgen werde. Das musste nach der Meinung der Späteren der Prophet eigentlich schon wissen, und es war nötig, dies hier anzumerken, damit bei der Vorlesung die jüdische Gemeinde nicht nur die Hälfte der prophetischen Verkündigung vernehme. Man hat auch hier grössere Emendationen vornehmen wollen, weil die Wiederholung derselben Ausdrücke störend erschien. So will z. B. Oettli כִּי הוּא יִשְׁאַג als reine Wiederholung und וְיֶחֶרְדוּ בָנִים מִיָּם als Zusammensetzung aus Trümmern der ersten drei Worte von v. 11 ausscheiden; aber mit Unrecht, da an einen Interpolator nicht so strenge Anforderungen zu stellen sind. **10** אַחֲרֵי יְהוָה יֵלְכוּ, *hinter Jahwe werden sie einherziehen*, scil. bei der Heimkehr aus dem Exil (der spätere Glossator kann sich die von Hosea angedrohte Vertilgung nur als Exilierung vorstellen); denn Jahwe ist an ihrer Spitze. Wellh., der אַחֲרֵי zu v. 9 zieht (s. dort), liest יֵלֵךְ für יֵלְכוּ, oder noch lieber יָקוּם; Volz dagegen zieht בְּעִיר zu אַחֲרֵי und liest יִנְעַר כַּאֲרִי = *Jahwe wird wie ein Löwe schreien* (vgl. zu נָעַר Jer 51 38); beides ist unnötig und entfernt den wichtigen einleitenden Gedanken, der Jahwe als den Führer der Heimkehr nennt, dessen Ruf sie von allen Seiten folgen, das letztere vermehrt überdies noch die Wiederholung des Schreiens. *Wie ein Löwe wird er brüllen* (nicht: *wie hinter einem Löwen, der brüllt*) wird nicht sagen wollen: wie die jungen Löwen dem alten, der sie durch sein Gebrüll ruft, folgen, so folgen die Israeliten Jahwe, sondern nur, dass Jahwe laut das Zeichen giebt, worauf die Israeliten sich sammeln, vgl. Jes 27 13, wo mit der grossen Posaune zur Sammlung geblasen wird, und zu dem Brüllen Jahwes s. Am 1 2 3 8 Jer 25 30 Jo 4 16. *Denn er brüllt, so* etc. erklärt v. 10a: Giebt Jahwe das Zeichen, so gerät alles in Bewegung und Erregung *sie zittern, eilen herbei*. בָּנִים מִיָּם ist schwerlich = *Söhne vom Meere* d. i. Westen, aber noch weniger mit LXX = בְּנֵי מַיִם τέκνα ὑδάτων, sondern wohl am ehesten = בֹּנִים מִיָּם, *Bauleute von Westen*, zu fassen, vgl. Jes 60 10. Jahwe giebt das Zeichen; da eilen sie herbei nach Palästina, auch an solchen fehlt es nicht, die die in Trümmer gefallenen Bauten wieder aufrichten. **11** In hellen Scharen und in grösster Eile kommen sie daher aus Ägypten und Assur (Syrien), wie Vögel und Tauben in ihre Schläge, vgl. Jes 60 8. Für הוֹשַׁבְתִּים עַל, *ich bereite ihnen Wohnung in* (= עַל?), liest man besser הֲשִׁיבֹתִים אֶל *ich bringe sie wieder in ihre Heimat*, so auch Nowack und Oettli. Auch נְאֻם יְהוָה, das wir bei Hosea im echten Text nicht finden (s. zu 2 15b), spricht für den Zusatz von v. 10f., gerade wie das יהוה in der dritten Person im Gegensatz zu dem redenden Jahwe v. 1–9.

14. Israels Charakter ist von Anfang an nur List und Treulosigkeit 12 1–15.

Cap. 12 gehört zu den schwierigsten Abschnitten des Buches Hosea. Dasselbe enthält nämlich eine Reihe von Anspielungen auf die Patriarchenzeit, die uns zwar wohl

aus den Erzählungen der Genesis verständlich sind, aber doch im Zusammenhang recht eigentümlich lauten. Man hat daher an eine selbständige, von der in der Genesis verzeichneten Relation verschiedene Tradition gedacht, die nicht nur in Einzelheiten, sondern auch in der Reihenfolge der Ereignisse ganz von der Genesis abweiche. Aber ehe man zu diesem Auskunftsmittel greift, hat man doch darauf zu achten, ob sich auch wirklich der ganze Abschnitt als einheitlich fassen lasse. Dies wird von E. Beer (Zu Hosea XII in ZATW 1893, 281—293) angenommen, der am Schluss seiner Untersuchung erklärt, „das 12. Capitel enthalte eine wohlgegliederte Rede des Propheten“. Es soll nämlich in dem Capitel gezeigt sein, wie verschieden die Israeliten von ihrem Vater Jakob seien; dieser habe nämlich um Verzeihung für seinen Betrug gefleht (v. 5), während jene sich ganz anders benehmen, und darum werde es auch den Israeliten ganz anders ergehen, als ihrem Vater Jakob, nämlich letzterer sei in seinen Nachkommen aus dem Exil befreit worden (vgl. v. 7 13 14, welche Verse so kombiniert werden, dass die Befreiung der Nachkommen aus Ägypten als die Rettung Jakobs aus Aram erscheinen soll), die Israeliten dagegen müssen in das Exil zurück. Man wird mit Recht gegen diese Auffassung einwenden, dass Hosea, wenn er diese Gegenüberstellung des Vaters Jakob und der Israeliten seiner Zeit beabsichtigt hätte, dies schärfer und klarer hervorgehoben hätte, und die Annahme, die Erfüllung der Zusage an Jakob in v. 5, dass er heimkehren werde, sei in der Befreiung seiner Nachkommen aus Ägypten zu sehen, ist doch so gesucht, dass man zu Bedenken gegen die ursprüngliche Einheitlichkeit von Cap. 12 sehr berechtigt ist. Diese Bedenken sind auch von Procksch (Geschichtsbetrachtung u. geschichtl. Überlieferung bei den vorexil. Proph. 1902, 19—23) nicht beseitigt, der die beiden Episoden aus dem Leben Jakobs nicht so straff zusammenfasst, sondern als einzelne geschichtliche Beispiele für sich ansieht. Die erste Episode 12 4 5 soll zeigen, wie „mit dem äusseren Sieg Jakobs eine innere Niederlage verbunden sei, der Kampf mit der Gottheit bedeute nach der klaren Meinung Hoseas die sittliche Umwandlung Jakobs“. In der zweiten Episode 12 13 f. soll der Gedanke ausgedrückt sein, „dass der tiefste Sinn der Heilsgeschichte nicht bei dem natürlichen Menschen Jakob, wo ihn das Volk suche, sondern bei Gott liege, der die Geschichte Israels seit Ägypten im Geiste der Prophetie geleitet habe.“ Auch so einzeln genommen passen die Gedanken nicht in den ursprünglichen Gedankengang, vgl. das Folgende und die Erklärung. Wellh. hegt Verdacht gegen v. 5–7 und Nowack erklärt als fremde Bestandteile v. 1^b 4^b–7 13 14; vgl. auch Winckler (Gesch. Isr. I, 59), der v. 4–6 von „einem frommen Bearbeiter“ herleitet, Stärk (Studien II, 8), der v. 4^b–7, und Luther (ZATW 1901, 67), der v. 5–7 für eingeschoben erklärt. Die Abgrenzung dieser Zuthaten wird noch genauer geschehen müssen, so ist wohl v. 4^b als hoseanisch festzuhalten, aber es werden noch andere auch von Nowack nicht beanstandete Teile auszuscheiden sein. Als wichtiges formales Indicium sekundären Ursprungs erweist sich auch hier wieder die Rede von Jahwe in der 3. Pers., vgl. v. 3^a 5 6 14. Im Übrigen erklärt sich die Vermehrung sehr leicht: Die Anspielung auf den Vater Jakob gab einem Späteren Anlass, diese Anspielung weiter zu führen und dabei einerseits das Urteil über Jakob zu mildern und andrerseits die Hoffnung auf eine Restitution in der Zukunft zu erwecken.

1, der Anfang der ersten Strophe v. 1^a und ein Zusatz über Juda. 1^a *Mit Lug hat mich Ephraim umgeben Und mit Trug das Haus Israel.* Man hat כַּחַשׁ und מִרְמָה nicht auf ein spezielles Gebiet zu beziehen; die Treulosigkeit der Israeliten gegen Jahwe äussert sich in Verlogenheit in Handel und Wandel v. 2^a 9, in der Politik v. 2^b und im Kultus v. 12. Israels Charakterzug, so stellt Hosea fest, ist Treulosigkeit. Vgl. zu כַּחַשׁ auch 10 13.

1^b verrät sich als Zusatz sowohl dadurch, dass von Juda gehandelt wird, als auch durch die Nennung Gottes in der 3. Person; in ursprünglichem Zusammenhang mit v. 1^a müsste man auch v. 1^b die erste Person erwarten, z. B. עִמִּי für עִם־אֵל. Wie man sieht, ist es weder „pures Vorurteil“ noch blosse Theorie, wenn auch hier der Satz über יְהוּדָה ausgeschieden wird. Der Satz ist im ersten Teile schwerlich intakt erhalten; רָד, von רוד =

frei umherschweifen Jer 2 31, giebt keinen Sinn, insbes. auch fiele die Präposition עִם auf, ob man übersetze: „Juda ist zügellos gegen Gott" oder „sperrt sich gegen die Gemeinschaft mit Gott" (so Cornill ZATW 1887, 288). LXX setzt voraus עַתָּ יְדָעָם אֵל; darnach vermute ich unter Annahme unrichtiger Haplographie von ע als ursprünglichen Text: עֹד יָדֻעַ עִם־אֵל = *noch ein Bekannter bei Gott*, ihm noch nicht fremd, noch vertraut mit ihm. Nowack stimmt bei; Oettli dagegen erklärt יָדֻעַ עִם = *vertraut mit* für „nicht hebräisch", aber schwerlich mit Recht, vgl. den Gebrauch von עִם mit נֶאֱמָן v. 1^b^, mit רָצָה = auf freundschaftlichem Fusse stehen mit jmd. Ps 50 18 Hi 34 9, und vermutet מֹרֵד עִם־אֵל, „ist widerspenstig im Verkehr mit Gott", was jedoch auf der Voraussetzung beruht, dass auch der Schluss von v. 1 zu ändern sei. Dort soll nämlich mit Cornill (ZATW 1887, 285—289) gelesen werden: וְעִם קְדֵשִׁים נִצְמָד *und mit Hurern zusammengejocht*, oder nach Oettli vielleicht eher: נִטְמָא *befleckt sich in Gesellschaft von H.*, „da bei צמד Ni. לְ erwartet wird." Aber der ganze Anstoss an dem Gebrauche von קְדוֹשִׁים als Gottesname verschwindet, wenn wir eine späte Stelle vor uns haben, vgl. Prv 9 10 30 3; der gute Parallelismus von נֶאֱמָן zu יָדֻעַ und von קְדוֹשִׁים zu אֵל spricht für die Richtigkeit des Textes: *Juda noch vertraut mit Gott und dem Heiligen treu*, und das günstige Urteil über Juda für die Zeit, da Israel Jahwe schon untreu war, stimmt zu der Einfügung 1 7. Der Halbvers 1^b^ ist also der Einschub eines späteren, der durch eine historische Notiz das scharfe Urteil v. 1^a^ auf Nordisrael limitierte. Auch die neueste Zurechtlegung des Textes von J. A. Bewer kann v. 1^b^ nicht als ursprünglichen Bestandteil retten, weil sie אֵל und קְדֹשִׁים in der Rede Jahwes festzuhalten zwingt. Bewer giebt nämlich וִיהוּדָה preis, liest dann עֹד יְדָעָם אֵל und am Schlusse נֶאֱמַר nach LXX und punktiert עַם־ק׳, = „Aber Gott kennt sie (die Israeliten) noch Und Volk des Heiligen ist es genannt". Auch inhaltlich passt so v. 1^b^ nicht zwischen v. 1^a^ und v. 2.

2^aα^, der Schluss der ersten Strophe: *Ephraim liebt Wind Und läuft dem Sturme nach,* d. h. die Ephraimiten trachten dem nach, was nichtig, unfassbar und unerreichbar ist; ihr Treiben ist ein nichtiges und eitles. רֹעֶה רוּחַ ist schwerlich = *den Wind weiden* zu fassen, aber es wird auch nicht in רֵעַ zu verbessern sein: *Genosse, Freund des Windes* (so Oort), sondern am ehesten ist darin wohl die dem späteren Kopisten vertrautere aramäische Schreibweise für althebräisches רֹצֶה, *Gefallen habend*, zu sehen, vgl. zu Jes 44 20; möglich ist immerhin, dass beide Formen רָעָה und רָצָה schon zur Zeit Hoseas neben einander lebten, vgl. רֵעַ *Genosse* und Schulthess Gött. gel. Anz. 1902, 672. Dagegen wollen J. Barth (Wurzeluntersuch. 46 48) und Kautzsch (Die Aramaismen 1902, I, 81—83) für רָעָה, *gern haben*, und רָעָה, *weiden*, eine gemeinsame Grundbedeutung *beobachten, sich kümmern um* annehmen. קָדִים, *Ostwind*, vgl. 13 15 Hi 15 2 27 21; Hosea denkt bei רוּחַ an Ägypten, bei קָדִים, Ostwind, an Assur, also an die nichtsnützige Allianzpolitik, von der er v. 2^b^ deutlich spricht.

2^aβb^, die zweite Strophe, ist vorn versehrt, das zu כָּל־הַיּוֹם gehörende Verb fehlt: *Die ganze Zeit ...., Lüge und Trug mehren sie, Mit Assur schliessen sie einen Vertrag Und nach Ägypten führen sie Öl.* Für כָּזָב וָשֹׁד, *Lüge und Gewalt*, l. nach LXX mit Oort, Wellh. u. a. כָּזָב וָשָׁוְא, *Lüge und Nichtigkeit*, was dem Zusammenhang besser entspricht. Ebenso liest man wohl besser יַרְבּוּ בְּרִית für יַרְבֶּה וּבְרִית, da v. 2^b^ die Erklärung von v. 2^a^ ist, und endlich יוֹבִלוּ רִיב für יוּבָל וְרִיב (Wellh., Nowack). Zu der Allianzpolitik s. 5 13 7 11. שֶׁמֶן, *Öl,* war eines der wertvollsten Produkte des Landes, vgl. Dtn 8 8 Hes 16 19 27 17, und eignete sich daher sehr wohl zur Verwendung als Geschenk, vgl. dazu Jes 30 6.

3^a ist eine Glosse. Die Änderung von יְהוּדָה in יִשְׂרָאֵל genügt nicht, um die Worte für Hosea, der sonst nur von Nordisrael spricht, zu retten; denn לַיהוָה ist in der Rede Jahwes unmöglich. Die Glosse stammt von andrer Hand als v. 1^b, von einem Interpolator, der nicht nur eine historische Notiz Hosea in den Mund legen, sondern beifügen wollte, dass Juda nicht vollkommen war, sondern auch ihm der Prozess gemacht wurde. Die Glosse hat im Folgenden einige Textänderungen nach sich gezogen. Ursprünglich lautete

3^b 4, die dritte Strophe, am Anfang וְאֶפְקֹד für וְלִפְקֹד und am Ende von v. 3 עַל־יִשְׂרָאֵל für יָשִׁיב לוֹ: *So werde ich bestrafen Jakob für seine Handlungsweise, Für seine Thaten Israel. Im Mutterschoss überlistete er seinen Bruder Und in seiner Manneskraft stritt er mit Gott.* עַל־יִשְׂרָאֵל ist hier notwendig für יָשִׁיב לוֹ wegen der deutlichen Anspielung auf die Namen Jakob und Israel, die in den Verben עָקַב und שָׂרָה von v. 4 vorliegt; die Verderbnis lag nach 4 9 nahe. 4 fasst nochmals die Art und Weise des Treibens der Israeliten zusammen, indem gezeigt wird, wie bereits die Natur ihres Stammvaters, dem sie getreu geblieben sind und der als ihr Typus gelten kann, Lug und Trug war. Diese Natur war ihm schon eigen von Geburt an; denn *im Mutterschoss überlistete er seinen Bruder.* עָקַב kann man nicht mit *die Ferse halten* übersetzen, da diese Bedeutung dem Verbum nirgends zukommt und auch das blosse Halten der Ferse seines Bruders Esau in Gen 25 26 nicht ein Betrügen desselben, sondern nur den Neid über dessen Erstgeburt ausdrückt. Wie in Jer 9 3, wo ebenfalls auf die Erzählungen über Jakob angespielt wird, hat עָקַב den Sinn von *betrügen, überlisten.* Zu der Aussage, dass Jakob seinen Bruder Esau schon im Mutterschosse betrogen habe, findet sich aber in der schriftlich erhaltenen Überlieferung kein Anlass. Denn das Fersenhalten bei der Geburt Gen 25 26 ist, wie gesagt, kein Betrug und die beiden Anlässe, bei denen von Betrug Esaus durch Jakob gesprochen wird (vgl. Gen 27 36), fallen nicht in die Zeit der Geburt, nicht einmal in die der frühesten Jugend. Um nun aber zwischen den Erzählungen der Genesis und der Anspielung in v. 4^a Einklang herzustellen, darf man nicht wohl in בַּבֶּטֶן, das zu בְּאוֹנוֹ eine gute Parallele bildet, eine Textverderbnis vermuten, sondern man wird eher anzunehmen haben, dass Hosea eine Tradition kannte und an dieselbe anspielt, welche in gröberer Weise die Geburt der Zwillinge erzählte, vielleicht eine Tradition, die Gen 25 26 mit Gen 38 27–30 kombinierte (so auch Gunkel Genesis² 262, vgl. ferner Stärk Studien II, 7—13 und Luther ZATW 1901, 67). Nur als ein zweites Beispiel für die Natur Jakobs kann v. 4^b: *in seiner Manneskraft stritt er mit Gott* im Zusammenhang gefasst werden; wer darin ein Lob Jakobs sieht, muss mit Nowack und Stärk v. 4^b als Zuthat abtrennen. Jedoch ist diese Abscheidung resp. ursprüngliche Verbindung mit dem Folgenden, wo dasselbe noch einmal zu lesen ist, sehr unwahrscheinlich und der genaue Parallelismus zu v. 4^a fordert gebieterisch, dass v. 4^b als ursprünglicher Text gefasst wird; אֱלֹהִים ist hier auch im Munde Jahwes als Parallele zu אָחִיו durchaus am Platze: noch nicht geboren betrog er seinen Bruder, als erwachsener kräftiger Mann nahm er den Kampf sogar auf mit Gott. Es kann bei diesem Kampf mit Gott nur auf eine Tradition angespielt sein, von der auch Gen 32 23–33 Kunde giebt; aber die Version der Tradition, die Hosea im Sinne hat, liess offenbar Jakob

auch im Kampfe mit Gott ein Mittel der List anwenden, vgl. Holzinger zu Gen 32 26 und Luther ZATW 1901, 66. Hosea hat wahrscheinlich den Kampf Jakobs mit Gott wie Gen 32 23–33 nach Penu'el verlegt, v. 5 kann dagegen nicht angerufen werden, vgl. die Erklärung. Aus v. 4 ergiebt sich, dass Hosea die alten Jakoberzählungen kennt, aber in anderer Version als wie sie vom Jahwisten, resp. Elohisten in der Genesis überliefert sind.

$5^{a\alpha}$ ist, wie auch Luther a. a. O. S. 67 vermutet (vgl. schon Winckler Gesch. Isr. I, 59, der allerdings die Glosse unrichtig auf v. 4^b–6 begrenzt), eine mildernde Glosse, nicht Fortführung, zu v. 4^b, vgl. das abschwächende מַלְאָךְ für אֱלֹהִים und die Wiederaufnahme des Verbums שָׂרָה in וַיָּשַׂר Imperf. Kal von der Nebenform שׂוּר, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 72t. Die Glosse lehnt sich ziemlich genau an den Wortlaut von Gen 32 29 (= J) an; übrigens ist dem עִם von Gen 32 29 und dem אֶת־ v. 4^b entsprechend mit Wellh. אֶת־, *mit*, für אֶל־ zu lesen. $5^{a\beta}$ bis v. 7 hängt zusammen und wird durch v. 6, wo יְהוָה in der 3. Person erscheint, als nicht zur Rede Jahwes v. 1 ff. gehörend erwiesen. Es ist demnach eine Interpolation, die an ein anderes Ereignis aus dem Leben Jakobs erinnert, an die Theophanie in Bethel, welche ein besseres Licht auf den Stammvater wirft. Grammatisch hängt dieselbe nicht mit der Glosse v. $5^{a\alpha}$ zusammen, wird daher auch schwerlich von derselben Hand wie v. $5^{a\alpha}$ herstammen, obschon beide Stellen das harte Urteil v. 4 über Jakob mildern wollen; jedenfalls darf sie aber in keiner Weise dahin gedeutet werden, als ob der Interpolator für die Reihenfolge: Ringkampf (in Penu'el) und Theophanie in Bethel eintrete. Letzteres hat von Gall (Altisrael. Kultstätten S. 97) unter der unhaltbaren Voraussetzung, dass in v. 4f. eine intakte Einheit vorliege, angenommen und in Gen 35 14 auch bei E dieselbe Anschauung einer Gotteserscheinung zu Bethel nach dem Ringkampf in Penu'el sehen wollen; vgl. jedoch die Commentare zu Gen 35 14 von Holzinger und Gunkel. Letzterer hat wohl ebenfalls Recht, wenn er vermutet, dass selbst auch bei P die Betheloffenbarung ursprünglich beim Zuge Jakobs nach Aram, nicht bei der Rückkehr geschehen ist (Gen.[2] 342 f.). Über die Betheloffenbarung besagt nun die Interpolation, dass Jakob *weinte und Gott um Erbarmen flehte*; denn nur Jakob-Israel kann Subjekt sein und das לוֹ geht auf אֱלֹהִים v. 4, nicht auf מַלְאָךְ, da die Interpolation v. $5^{a\beta}$–7 den Gotteskampf v. 4^b auf den Gebetskampf in Bethel deutet. *Und in Bethel* (LXX hat auch hier aus Bethel wieder Bethawen gemacht: ἐν τῷ οἴκῳ Ων) *traf er ihn*; Subjekt ist hier noch Jakob. Zur Sache vgl. Gen 28 16. *Dort redete mit ihm*, l. עִמּוֹ für עִמָּנוּ, das aus falscher Auffassung des Suffixes in יִמְצָאֶנּוּ als Suff. der 1. pers. plur. = נוּ— entstanden sein wird; ferner lasse man mit Oort das dittographische וְ vor שָׁם weg und verbinde die drei Worte mit v. 6! Dadurch erhält man als Subj. zu יְדַבֵּר das in v. 6 explizierte יְהוָה (s. dort). Die Imperfekta fallen zwar auf, müssen jedoch von der Vergangenheit verstanden werden. **6** wird selbst auch von Procksch als Einschub erklärt. Lies יְהוָה ohne וְ, das Dittographie des vorangehenden ו ist. שֵׁם = זֵכֶר s. Ex 3 15; besonders in späteren Stücken und in Psalmen ist זֵכֶר beliebt vgl. Jes 26 8. Mit Nachdruck ist hier gegenüber אֱלֹהִים v. 4 (resp. מַלְאָךְ v. 5) der Gottesname: *Jahwe der Gott der Heere, Jahwe ist sein Name* gebraucht. **7** Wahrscheinlich ist auch hier noch einmal das וְ vor אַתָּה aus Dittographie entstanden. Endlich giebt v. 7 die Rede Jahwes, die Jakob die Rückkehr verheisst. Die Verbindung בֵּאלֹהֶיךָ תָשׁוּב = *durch deinen Gott* d. h. mit Hilfe deines Gottes *wirst du zurückkehren* ist sehr fraglich. Wahrscheinlich ist בְּאֹהָלֶיךָ = *in deine Zelte wirst du zurückkehren* zu lesen, vgl. zu v. 10. Auf אַתָּה liegt ein Nachdruck: *du* wirst heimkehren, während andre im Exil sich verlieren; der Interpolator denkt nicht sowohl an den Erzvater Jakob, als an seine seit 586 im Exil lebenden Nachkommen: die sollen noch einmal alle in ihr Land zurückkehren und daselbst wohnen. Die Bedingung dafür ist, dass sie חֶסֶד d. h. *Frömmigkeit* (vgl. אַנְשֵׁי חֶסֶד Jes 57 1 und den Plural חֲסָדִים Neh 13 14) und מִשְׁפָּט d. h. *göttliches Recht*, die religiösen Ordnungen und Forderungen (vgl. Jes 42 1 3 4 51 4), *bewahren*, also der jüdischen Religion treu bleiben, und *beständig auf ihren Gott hoffen*, d. h. den Glauben an die Verheissungen einer herrlichen Zeit im heiligen Lande nicht aufgeben.

8 9ª, die vierte Strophe: *Kenaan: in seiner Hand ist falsche Wage, Er liebt zu betrügen. Da spricht Ephraim: Ich bin doch reich geworden, Habe mir ein Vermögen gemacht.* Die Strophe führt die Schilderung Ephraims fort, fügt an v. 4ᵇ ein neues Beispiel für seine trügerische Art an. Die Israeliten sind im Grunde Kanaanäer, die sich kein Gewissen daraus machten, beim Handel, den sie wohl lange als die Bewohner der Städte, wie auch später noch die Phönizier, in Händen hatten, den Käufer zu übervorteilen und sich auf ungerechte Weise zu bereichern. Die Art Kanaans spricht die Israeliten ausserordentlich an; sie finden in den Kanaanäern ihr Ebenbild und beglückwünschen sich noch, dass sie sich auf kanaanitische Art Reichtum erworben haben, vgl. Sach 11 5. Für den bösen Ruf, den die phönizischen Händler in der alten Welt genossen, vgl. Homer Odyssee XIV, 288f. מֹאזְנֵי מִרְמָה vgl. auch Am 8 5. Da לַעֲשֹׁק *bedrücken* bedeutet und dieser Sinn auch vorliegt, wo es mit *übervorteilen, betrügen*, nämlich durch Bedrückung, durch gewaltthätige Abdrückung des Lohnes, übersetzt werden kann, so ist vielleicht mit Buhl לְעַקֵּשׁ = *verdreht, verkehrt handeln* oder am besten mit Wellh. לַעֲקֹב = *zu betrügen* zu lesen.

9ᵇ fasst man als weitere Rede der Ephraimiten, in der sie nun im Gegensatz zu v. 9ª, wo ihnen die kanaanitischen Mittel des Betruges ganz recht erscheinen, behaupten, dass man ihnen in ihrem Handel kein strafwürdiges Vergehen nachweisen könne, und in der sie eine Distinktion zwischen עָוֹן, *Verschuldung*, und חֵטְא, *Sünde, strafwürdiges Vergehen*, machen sollen. Diese überfeine Distinktion klingt doch im Munde der Israeliten, denen es nur um das Reichwerden zu thun ist und die sich in den Mitteln durchaus nicht wählerisch zeigen (v. 9ª), höchst auffallend. Darum wird der Text der LXX ursprünglich sein, der יְגִיעָיו für יְגִיעַי, לוֹ לְעָוֹן oder vielleicht nur לְעָוֹן für לִי עָוֹן, חָטָא für חֵטְא voraussetzt: *all sein Erwerb reicht für die Sünde nicht aus, die er begangen*, nämlich für die Sühnung derselben. Zu מָצָא mit לְ vgl. Num 11 22. Dieser Sinn, dass all ihr Besitz nicht ausreicht ihre Seele zu lösen, erinnert an den ähnlichen Gedanken Henoch 63 10 Mk 8 36f.; zugleich liegt aber auf der Hand, dass v. 9ᵇ nicht die Rede der Ephraimiten fortsetzt, sondern eine Zwischenbemerkung ist, die nicht Hosea selber, sondern ein frommer Leser gemacht hat, Hosea nicht, weil er den ungerechten Mammon schon aus ganz andern Gründen als nur wegen seiner Nutzlosigkeit verurteilt. **10** ist ebenfalls Einschub: v. 10ª ist aus 13 4 entlehnt, wo er seine feste Stelle hat, und v. 10ᵇ soll zwar nach den meisten Auslegern von der Strafe sprechen, kann aber so unmittelbar nach der feierlichen Konstatierung, dass Jahwe seit Ägyptenland Israels Gott sei, nur eine abermalige Rettung verheissen. Ich sehe daher in v. 10 eine Ausführung und Erklärung von v. 6 7: Jahwe giebt den Israeliten einst wieder Wohnung in ihrer Heimat, wohin sie aus dem Exil geführt werden sollen. בָּאֳהָלִים bedeutet also hier so wenig, wie v. 7: *in Nomadenzelten*, sondern: *in Wohnungen*, vgl. „Israel zu deinen Zelten!" II Sam 20 1 I Reg 12 16, s. auch Hos 9 6. Notwendig ist bei dieser Auffassung die leichte Änderung von בָּאֳהָלִים in בָּאֳהָלֶיךָ = *in deinen Zelten.* כִּימֵי מוֹעֵד bietet für jede Fassung Schwierigkeiten, wenn man es versteht als *wie in den Tagen eines Festes*. Sieht man nämlich darin einen Hinweis auf die Wüstenzeit, so kann das Fest nicht das Laubhüttenfest sein, denn dies ist das erst im Kulturland mögliche Fest der Weinlese, bei dem man im Weinberg sich wohnlich einrichtete; aber es kann auch das Passah nicht sein, denn, trotzdem die Israeliten in Ägypten Urlaub verlangten, um in der Wüste Jahwe ein Fest zu feiern, weiss man nichts davon, dass sie das Passah erst in der Wüste begingen, und von besondern Hütten ist dabei erst gar keine Rede. Wenn endlich an die Festversammlung am Horeb gedacht werden sollte (so Guthe und Procksch), so müsste das durch irgend eine Näherbestimmung angedeutet sein. Man hat sich darum auch bei dem vorliegenden Texte nicht beruhigt: Perles schlägt

dafür כִּימֵי עַד vor, indem er מוֹ als falsche Dittographie von מִי betrachtet, und übersetzt: *wie in den Tagen der Vorzeit*; aber עַד steht niemals von der Vergangenheit, sondern nur von der Zukunft. BUDDE (New World 1895 December) und jetzt auch WELLH. lesen כִּימֵי נְעוּרֶיךָ, *wie in den Tagen deiner Jugend*, vgl. 2 17, und NOWACK zieht כִּימֵי עוֹלָם vor. Dieser letzte Vorschlag passt auch zu unserer Auffassung der Stelle, doch dürfte nach Targum und einer pseudosaadjanischen Übersetzung (s. bei PERLES) vielmehr כִּימֵי קֶדֶם zu lesen sein = *wie in den Tagen der Vorzeit*, vgl. Jes 51 9 Jer 46 26 d. h. in den Tagen der Königszeit und vorher s. Mch 5 1. Allenfalls kommt man aber bei unserem Verständnis der Stelle von der Rückführung in die Heimat selbst ohne Textänderung aus, wenn man *in den festgesetzten Tagen, zu der* von Gott für die Wiederherstellung *bestimmten Zeit* übersetzt. Zu dem Sinn von v. 10 vgl. 2 16f., wo auch die Heimkehr aus dem Exil in dem Zusatz verheissen ist. **11** begründet v. 10 mit dem Hinweis, dass Jahwe oft und viel durch Propheten die Rettung aus dem Exil vorausverkündet habe; durch diesen Zusammenhang mit v. 10 ist auch v. 11 als spätere Zufügung erwiesen, vgl. übrigens auch den schwerlich alten Ausdruck חָזוֹן הִרְבֵּיתִי für prophetische Inspirierung (s. zu Jes 1 1 und Jo 3 1) und das späte בְּיַד für אֶל־ (s. Hag 1 1 3 und zu Jes 20 2). Bei den Weissagungen von der Heimkehr aus dem Exil denkt der Interpolator wohl an Hesekiel und Deuterojesaja. עַל ist = אֶל־, wie öfters in späteren Stücken, wenn man nicht geradezu אֶל־ lesen will, s. LXX. אֲדַמֶּה bedeutet schwerlich: *in Gleichnissen reden* oder *in Gl. reden lassen*, was doch nicht = *vergleichen* (Jes 40 18 25) ist. Eine andre Lesung z. B. אֶדַּמֶּה = ὡμοιώθην (LXX, vgl. Jes 14 14) oder unter Hinzunahme von אם in v. 12 אֲדַמֶּה אִמְּךָ = „vernichte ich deine Mutter" (OETTLI) giebt keinen annehmbaren Sinn. Vermutlich liegt ein alter Fehler vor, vielleicht ist אִמְרָה als neues Obj. zu הִרְבֵּיתִי möglich: *ich gab viele Gesichte und durch Propheten viele Sprüche.* Dem Sinne nach würde dies oder ähnliches passen.

12, die fünfte Strophe, erinnert an neue Vergehen Israels in Gilead und Gilgal und verbindet damit die Ankündigung der Strafe. *In Gilead haben sie Greuel, ja Schande verübt, In Gilgal den Dämonen geopfert; So sollen auch ihre Altäre zu Steinhaufen werden An den Grenzen der Felder.* Das אִם, *wenn*, ist nicht zu halten, es ist nachträglich in den Text gekommen entweder als Dittographie von אָוֶן (GRÄTZ) oder um die Aussage zu mildern d. h. sie nur hypothetisch zu geben und zugleich eine Satzverbindung mit dem durch גַּם eingeleiteten Nachsatz herzustellen. Wahrscheinlich hat seine Einfügung ursprüngliches בְּ vor גִּלְעָד verdrängt und ferner die Änderung הָיוּ für עָשׂוּ nach sich gezogen (vgl. auch WELLH.). Hosea spielt hier auf dasselbe Vergehen an, wie 6 8; die Verbindung mit גִּלְגָּל macht es wahrscheinlich, dass es sich doch um kultische Greuel handelt. Zu גִּלְעָד vgl. 6 8; auch hier hat man גִּלְעָד zu behalten und nicht mit CHEYNE גִּלְעָד אָוֶן in גִּלְגָּל וּבֵית אָוֶן zu ändern. Da das Opfern von Stieren keine abscheuliche Sünde ist und die LXX-Übersetzung von שְׁוָרִים mit ἄρχοντες (= שָׂרִים) in dem Worte kein ו voraussetzt, so darf man nicht, was am nächsten läge, לַשְּׁוָרִים, = *den Stieren*, vermuten, sondern hat mit HITZIG u. a. לַשֵּׁדִים, *den Dämonen*, zu lesen. Zu שֵׁדִים vgl. Dtn 32 17 Ps 106 37. Zu גִּלְגָּל müssen scheussliche Opfer geübt worden sein, vgl. auch 9 15. Die Korrektur לַשֵּׁדִים empfiehlt sich auch durch v. 12[b]: wie dort גַּלִּים ein Wortspiel zu גִּלְגָּל bildet, so שָׂדָי zu שֵׁדִים, also: wie sie *in Gilgal den Sedim* opfern, so sollen ihre Altäre auch *Gallim ʿal sadaj* werden. גַּם leitet die Strafankündigung ein, es hat den Sinn von: *zur Strafe*; vielleicht ist dahinter יִהְיוּ ausgefallen. עַל תַּלְמֵי שָׂדָי bedeutet *an den Grenzen der Felder*, da offenbar durch Einschnitte in das Terrain, durch Furchen = תְּלָמִים, die Grenze eines Ackers bezeichnet

wurde und dort auch der sorgfältige Bauer die im Grundstück gefundenen Steine aufhäufte, vgl. Jes 5 2 Mch 1 6 und die „Steimerten" d. h. Steinhaufen, die in einigen Gegenden der Schweiz die Grenzen zwischen zwei Weinbergen bilden.

13 und **14** gehören zusammen, da v. 14 das Gegenstück zu v. 13 ist. Erscheint nun in v. 14 Jahwe in 3. Person, so sind beide Verse als Einschub erwiesen. Auch der Inhalt stempelt die Verse zur Glosse; denn in Zusammenhang mit v. 12 ist die Nachricht von der Flucht Jakobs und der Rettung Israels aus Ägypten nicht zu bringen. Auch die von Oettli vorgeschlagene Verpflanzung der beiden Verse hinter v. 5, worauf dann v. 7 6 zu folgen hätten, kann die Verse nicht für Hosea retten, umsoweniger als auch v. 5–7 nicht Hosea gehören. Diese Verbindung mit v. 5–7 beruht aber auf der richtigen Empfindung, dass v. 13f. mit jenen Glossen in eine Kategorie gehöre. Es ist in der That möglich, dass der Glossator „dem Volk zur Beschämung das Verhalten und Schicksal von Stammvater und Volk in Kontrast zu einander stellen" wollte. Glücklich kann man aber die Form nicht nennen, denn „Weib" und „Prophet" bilden einen „höchst eigentümlichen" Gegensatz; es scheint fast, als ob dem bösen Prinzip das gute gegenübergestellt werden sollte (Wellh., Nowack): Um ein Weib diente der Stammvater, durch einen Propheten rettete Jahwe sein Volk. Noch unglücklicher erscheint die Form, wenn nach Procksch Jakob und Prophet kontrastieren sollen: Jakob, der natürliche Mensch, führt zur Knechtschaft, der Prophet zur Rettung und Freiheit. Diesen Gedanken könnte so gewunden nur ein Späterer, nicht Hosea selbst ausdrücken. שְׂדֵה אֲרָם, *das Gefilde von Aram*, findet sich in den alten Quellen nicht; welchen geographischen Begriff der Glossator damit verband, lässt sich nicht sagen. שָׁמַר für *hüten*, scheint um des נִשְׁמָר v. 14 willen gewählt zu sein und nicht an Nachtwachen erinnern zu wollen. Zu v. 13[b] vgl. Gen 29 15–30. **14** Der *Prophet* ist natürlich Mose, diese Bezeichnung Moses spricht für junge Herkunft der Stelle, vgl. Dtn 18 15 34 10. יִשְׂרָאֵל ist v. 14 = die Israeliten, v. 13 = der Patriarch Israel-Jakob; es ist auch sehr die Frage, ob Hosea Israel als Namen des Stammvaters gebraucht hätte. נִשְׁמָר, *behütet wurde es*, scil. auf der Wanderung von Ägypten nach Kenaan.

15 setzt v. 12 fort und giebt in scharfer Zusammenfassung der Schuld und der Strafe die abschliessende sechste Strophe. Der Text ist offenbar verderbt; denn die Fassung von תַּמְרוּרִים als adverbielles Obj. ist nicht einleuchtend, vgl. auch LXX: καὶ παρώργισεν, das nachhinkende אֲדֹנָיו, wie die auf Jahwe bezogene 3. Pers. von יִטּשׁ und יָשִׁיב fällt auf und die Verbindung von נָטַשׁ mit דָּמָיו als Obj. ist unwahrscheinlich. Die Strophe ist verstümmelt und infolge der Verbindung mit v. 14 die 1. Pers. der beiden letzten Verba in die 3. verwandelt, das Subj. אֲדֹנָיו am Ende hinzugesetzt und vielleicht das Suff. der 1. Pers. in v. 15[a] verloren. Vermutungsweise möchte ich vorschlagen: הִכְעִיסַנִי אֶפְרַיִם וּמַרְרַנִי יִשְׂרָאֵל וְדָמָיו עָלָיו אֶשְׁפֹּךְ וְחֶרְפָּתוֹ אָשִׁיב לוֹ (zu וּמַרְרַנִי vgl. LXX καὶ παρώργισεν und Oettli, ebenso zu אֶשְׁפֹּךְ statt des unverständlichen יִטּוֹשׁ, *er schleudert*, s. LXX ἐκχυθήσεται) = *In Widerwillen hat mich Ephraim versetzt, Erbitterung mir Israel erregt, So schütte ich seine Blutschuld über es aus Und zahle seine Schmach ihm heim.* Die Zurückbeziehung von דָּמָיו und חֶרְפָּתוֹ auf v. 12[a] liegt auf der Hand. Der Unmut Jahwes über das schmähliche Treiben und Verhalten Israels lässt nichts andres übrig als die schärfste Bestrafung.

15. Israel und Jahwe einst, jetzt und in Zukunft 13 1—14 1.

1—3 Die Änderung, die sich mit Ephraim vollzogen hat, führt zum Untergang. 1, die erste Strophe. Der Text ist nicht völlig sicher,

LXX scheint für רְתֵת vielmehr דָּת resp. דָּתִים δικαιώματα und וַיֶּאְשַׁם ohne א (וַיְשִׂמֵם = καὶ ἔθετο αὐτά) gelesen zu haben; doch hilft beides nicht weiter und die Übersetzungen von AQUILA: φρίκη und SYMMACHUS: τρόμος sprechen für רְתֵת, das allerdings ἅπ. λεγ. ist, aber nach dem Aramäischen nur *Schrecken* bedeuten kann, vgl. auch רֶטֶט Jer 49 24. Fraglich bleibt es, ob man רְתֵת als Objekt zu דַּבֵּר (= *als Ephraim Schrecken redete*) oder als Prädikat zu fassen habe. Letzteres ist mit HITZIG, REUSS u. a. vorzuziehen, und wir erhalten dadurch folgende Übersetzung: *Wenn Ephraim redete, war es* d. h. verbreitete sich *Schrecken, Es ragte hervor in Israel; Da verschuldete es sich durch Baal Und starb ab.* Dabei ist angenommen, dass für נָשָׂא mit OORT, WELLH. u. a. נָשִׂיא, *ein Fürst*, oder das Partic. Niph. נִשָּׂא, *hervorragend*, zu lesen sei. Der Sinn der zweiten Hälfte scheint auch hier, wie so oft bei Hosea: der Baalskult hat die Kraft Israels gebrochen, so dass es jetzt eigentlich tot ist und nur noch dahinsiecht vgl. 7 9 9 10 11. Worauf aber v. 1a anspielt, was mit der Führerstellung Ephraims in Israel gemeint ist, bleibt fraglich; WELLH. und NOWACK denken daran, Hosea könnte der Meinung gewesen sein, dass der Baalsdienst die Ursache von dem Untergang der Macht und Herrlichkeit Ephraims durch die Philister in den Tagen Elis war. Bei der Unsicherheit des Textes von v. 1a lässt sich Gewissheit nicht erreichen, fällt doch auch die Unterscheidung von אֶפְרַיִם und יִשְׂרָאֵל, die Hosea sonst als gleichbedeutend gebraucht, sehr auf; auch ist וַיָּמֹת als vierter Stichos sehr kurz.

2a, die zweite Strophe: Das gegenwärtige Geschlecht ist nicht besser; es setzt die alte Sünde immer noch fort. Der Bilderdienst gilt Hosea für nichts andres als Baalsdienst vgl. 11 2. Die beiden ersten Zeilen erwecken keine Bedenken: *Und jetzt noch sündigen sie in einem fort: Sie verfertigten sich gegossene Bilder*; vgl. das Verbot der Gussbilder, die als eine sträfliche Neuerung der von den Kanaanäern übernommenen Kultur verpönt sind, Ex 34 17 20 23. Dagegen ist der Rest der Strophe zweifelhaft; denn כִּתְבוּנָם für כִּתְבוּנָתָם, = *nach ihrer Einsicht*, ist sprachlich schwerlich zu verteidigen, vgl. GES.-KAUTZSCH27 § 91 e, und sachlich, auch wenn man *nach eigener Erfindung* interpretiert, nicht zu verstehen, da doch kaum der Gegensatz von Bildern, welche Gott selber gegeben habe, in den Gedankengang passt. WELLH. und NOWACK lesen כִּתְמוּנָתָם, *nach ihrem Bilde*, BEVAN (brieflich) und OETTLI nach Jes 44 13 כְּתַבְנִיתָם, *in ihrer Gestalt*; aber dass die Israeliten Gottesbilder in Menschengestalt verfertigt haben, hören wir nirgends und auch die LXX (κατ' εἰκόνα εἰδώλων) hat kein Suffix gelesen, sondern nur כְּתַבְנִית oder כִּתְמוּנַת = *in der Gestalt* (oder *nach dem Bilde*) *von Götzen*, so GUTHE und OORT. Nimmt man nun die drei Wörter in Verbindung mit dem Vorangehenden: „Gussbilder aus ihrem Silber nach dem Muster der Götzen", so versteht man wieder nicht, welchen Unterschied Hosea hier statuiert zwischen „Gussbildern" und „Götzen", die ihm doch naturgemäss sonst zusammenfallen vgl. 4 17. Auch die drei letzten Worte: *Handwerkerarbeit ist es alles* mit ihrem Singular stossen sich mit der Fortsetzung, vgl. den Plural לָהֶם, und heben nur einen im Vorhergehenden bereits ausgesprochenen Gedanken in schärferer Weise hervor, indem sie daraus zugleich einen neuen Grund gegen den Götzendienst ableiten,

der später in der Polemik üblich war (Jes 40 17–20 44 9–20 46 6–8) und auch Hos 8 6 eingefügt ist (vgl. dort). Nach alledem ist zu vermuten, dass die Worte מִכַּסְפָּם bis כֻּלֹּה ein späterer Ersatz für zwei Stichen sind, welche etwa von der Herstellung der Stierbilder für Jahwe handelten.

2ᵇ **3**, die dritte Strophe. Bei dem gegenwärtigen Texte ist v. 2ᵇ unverständlich; denn niemand kann sagen, was es bedeuten soll: *zu ihnen sind sie sagende*, und trotz WELLH. ist schwer zu glauben, dass זֹבְחֵי אָדָם heissen soll: „Opferer aus dem Genus Mensch“. Giebt es denn noch Opferer aus einem andern Genus? נְסִיכֵי אָדָם Mch 5 4, sowie die übrigen GES.-KAUTZSCH[27] § 128 l angeführten Stellen können diese Bedeutung hier nicht erweisen. Überhaupt passt schwerlich vor den ernsten Schluss v. 3 der Spott über das Widersinnige und Lächerliche, dass Menschen Kälber küssen. Somit ist זֹבְחֵי אָדָם seine Bedeutung *Menschenopferer* zu lassen und mit dem Vorausgehenden zu verbinden. Die von STADE (ZATW 1883, 12) vorgeschlagene, von NOWACK gebilligte Ergänzung von אֱלֹהִים vor לָהֶם („Gott sagen sie zu ihnen“) stellt nicht den ursprünglichen, sondern den in Rücksicht auf 14 4 (vgl. לא־נאמַר עוֹד אֱלֹהֵינוּ ל״) zurecht gemachten Text her; scheiden wir aber die sekundäre Beigabe [אֱלֹהִים] לָהֶם אֹמְרִים aus, so gelangen wir zum genuinen Bestand, der lautete הֵם זֹבְחֵי (oder יִזְבְּחוּ) אָדָם=*sie sind Menschenopferer* (oder *opfern Menschen*). Dies wird richtiger sein, als wenn wir annehmen, לָהֶם sei aus vorausgehendem לה und folgendem הֵם fälschlich entstanden, weil man unrichtig אֹמְרִים punktierte, und es sei als erste Zeile zu lesen: הֵם אֱמֹרִים זֹבְחֵי אָדָם = *Sie sind Emoriter, Menschenopferer*; die Emoriter sind zwar auch Jes 17 9 von der Masora verkannt (s. dort), ohne Artikel stände hier das Wort, wie Hes 16 45, im Prädikat und der Plural wäre so gut möglich wie כְּנַעֲנִים, כּוּשִׁיִּים Am 9 7 מוֹאָבִים Dtn 2 11. Vgl. zu den Emoritern auch Am 2 9. So oder anders ist hier in schärfster Weise das Urteil über die Israeliten gefällt: sie sind Emoriter, vgl. 12 8, jedenfalls treiben sie Menschenopfer; dass solche vorkamen, ist nach 9 13 15 6 10 zu erwarten, hier haben wir die direkte Aussage. Auch sonst ist ihr Kultus durchaus emoritisch-kanaanitisch: *Kälber küssen sie* vgl. I Reg 19 18, ferner Hi 31 27; *Kälber* heissen die kleinen Stierbilder, das kostbarste, wohl nicht das einzige, war das von Samarien 8 6. **3** Solche Degeneration, da man Menschen opfert und Kälber küsst, verdient völlige Vernichtung: *Darum werden sie sein wie Spreu von der Tenne Und wie Rauch aus dem Gitter.* Zu dem Bilde von der Spreu vgl. Jes 17 13 und bes. Dan 2 35; nach letzterer Stelle, wie nach Ps 35 5: כְּמֹץ לִפְנֵי רוּחַ, ist יְסֹעֵר, das jedenfalls besser als Pu. יְסֹעַר, *verweht werden*, gelesen wird, nicht nötig, in dem prägnanten מִן liegt bereits bei diesem sprichwörtlichen Ausdruck der Begriff des Davonfliegens. Jedenfalls ist aber zu Unrecht aus 6 4 der viel zu gute Vergleich der Israeliten mit einer Morgenwolke oder mit Tau hier eingedrungen. Unter אֲרֻבָּה ist hier nicht ein Fenster in der Seitenwand, sondern ein Loch im Dache zu verstehen, durch das der Rauch abzieht.

4–11 Die Änderung im Verhältnis Jahwes zu Israel. **4**, die erste Strophe: *Und ich bin Jahwe, dein Gott Seit der ägyptischen Zeit, Einen Gott ausser mir kennst du nicht Und einen Helfer ausser mir giebt es nicht.*

Die Worte erinnern an die Rettung aus Ägypten, wo Jahwe sich als Helfer der Israeliten erwiesen hat und diese ihn als solchen kennen gelernt haben. Die LXX hat hier als Plus gegenüber dem masoretischen Text eine Verherrlichung Jahwes aus den Wundern der Natur, schon die hebräische Vorlage der LXX wird den Passus aufgewiesen haben; dass er hier im masoretischen Text nicht steht, kann uns zeigen, dass derartige Beifügungen nachträglich in die Texte zu setzen beliebt war, wie wir auch aus den ähnlichen Stellen Am 4 13 5 8 9 9 5 6 wissen.

5 6^{a}, die zweite Strophe: *Ich habe dich geweidet in der Wüste Im Lande der versengenden Glut. Wie sie weideten, wurden sie satt; Waren sie satt, so erhob sich ihr Herz.* Für יְדַעְתִּיךָ ist nach LXX und כְּמַרְעִיתָם v. 6 zu lesen: רְעִתִיךָ *ich habe dich geweidet* d. h. mit Nahrung versorgt; das י zu Anfang stammt aus falscher Dittographie des י von אֲנִי. Gedacht ist natürlich an die Versorgung der Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste nach Kanaan. 6^{a} Für כְּמַרְעִיתָם, *gemäss ihrer Weide,* liest man besser mit Wellh. כִּרְעוֹתָם = *wie sie weideten.* Übermut und Hochmut waren die Folgen der Sättigung und des Überflusses, ein Gedanke, der nachmals vom Dtn öfters ausgeführt ist vgl. Dtn 8 11–15 31 20 32 15 18. Es ist auch hier kaum blos an die Wüstenwanderung, sondern an das Wohnen im Lande Kanaan gedacht. 6^{b} ist eine nach diesen deuteronomischen Stellen eingefügte Glosse Dtn 8 14 32 18, vgl. auch Hos 2 15; mit עַל־כֵּן, *darum,* würde Hosea die Strafe einleiten, nur ein Späterer sucht nach einer Erklärung des einem Hosea völlig unbegreiflichen Abfalles der Israeliten von Jahwe. Für Hosea bedeutet auch וַיָּרָם לִבָּם schon weit mehr, als ein Vergessen Jahwes.

7 8^{a}, die dritte Strophe, beginnt die Schilderung, wie Jahwe aus einem Versorger der Israeliten ihr Verderber, aus einem Hirten ein Löwe, geworden ist: *So werde ich für sie wie ein Leu, Wie ein Panther am Wege laure ich auf, Ich überfalle sie, wie eine der Jungen beraubte Bärin Und zerreisse das Schloss ihres Herzens.* Trotzdem der offenbare Niedergang der israelitischen Macht bereits den Beginn der Strafe zeigt (s. 7 8f.), wird doch für וָאֱהִי, *so wurde ich,* besser וְאֶהְיֶה, *so werde ich,* zu lesen sein (Wellh. u. a.), weil doch das Folgende nicht von Vergangenem, sondern von der zukünftigen Strafe redet. Für אָשׁוּר von שׁוּר, das überall *blicken* und nirgends sicher *auflauern* bedeutet, ist mit Meinhold nach Jer 5 6 אֶשְׁקֹד = *ich laure auf* zu lesen. Die alte Verderbnis in אשור fassen LXX, Pesch., Vulg. mit Rückert u. a. = אַשּׁוּר, *(am Wege nach) Assur.* Zu den Bildern, die hier trefflich zu v. 4 5 kontrastieren, wo Jahwe als Hirte und Israel als Herde erscheint, vgl. 5 12 14. **8** Die *ihrer Jungen beraubte Bärin* galt als besonders gefährlich II Sam 17 8, vgl. auch Thr 3 10. סְגוֹר bedeutet den *Verschluss,* hier also die *Kammer,* in welcher sich das Herz befindet; סְגוֹר לִבָּם ist demnach soviel wie *ihr Brustkasten.*

8^{b} 9, die vierte Strophe: *Und Löwen des Waldes werden sie fressen, Wilde Tiere sie zerfleischen. Ich richte dich zu Grunde, Israel; Denn wer könnte dir helfen?* Der erste Stichos ist in der masoretischen Fassung: *und ich werde sie dort wie eine Löwin fressen,* dem zweiten nicht parallel; darum lese man mit LXX: וַאֲכָלֵם שָׁם כְּפִירֵי יַעַר, vgl. Oort, Nowack, Oettli, aber lasse

mit Meinhold das beziehungslose שָׁם weg, das auch, wenn man v. 7 אַשּׁוּר läse, nicht verständlicher würde. Die Raubtiere treten hier selbständig und nicht mehr als Bilder Jahwes auf; der Hirte schützt eben seine Herde nicht mehr. 9 Die gewöhnliche Übersetzung: *Dein Verderben, o Israel, ist es, dass du gegen mich, gegen deine Hilfe, bist,* ist unmöglich, enthält auch einen Gedanken, der viel zu spät kommt (v. 6). Man lese einmal שִׁחַתִּךָ als perf. proph. = „ich habe dich bereits soviel als zu Grunde gerichtet“ d. h. *ich richte dich sicher zu Grunde,* und dann für כִּי־בִי בְעֶזְרֶךָ am besten im Anschluss an Pesch. כִּי מִי בְּעֹזְרֶיךָ = *Denn wer könnte dir helfen?* wörtlich: *wer wäre unter deinen Helfern?* vgl. Ps 118 7; ähnlich Oettli, nur mit unnötiger Weglassung von כִּי. Jedenfalls vermögen König und Fürsten nicht zu helfen, wie

10 11 die fünfte Strophe besagt: *Wo ist denn dein König, dass er dir helfe, Und all deine Fürsten, dass sie dir Recht schaffen? Ich gebe dir Könige in meinem Zorn Und raffe sie hinweg in meinem Grimm.* Für בְּכָל־עָרֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ, = „in allen deinen Städten und deine Beamten“, ist mit Houtsma zu lesen: וְכָל־שָׂרֶיךָ וְיִשְׁפְּטוּךָ; denn die Städte sind hier wenig am Platze und „König und Fürsten“, nicht: „König und Richter“ stellt Hosea in der Regel nebeneinander, vgl. 7 3 8 10. Den Rest von v. 10 halte ich für Glosse, schon wegen der prosaischen Anknüpfung mit אֲשֶׁר, die erst nur eine gewundene Verbindung herstellt, dann aber auch, weil die Worte aus I Sam 8 6 entlehnt sind und das ganze Königtum als eine Gott widerstreitende Institution verwerfen; s. dagegen zu v. 11. אֱהִי, nur noch v. 14, ist = אַיֵּה *wo?* und אֵפוֹא dient der Verstärkung der Frage. וְיוֹשִׁיעֲךָ schlägt auf ומוֹשִׁיעַ v. 4 zurück; Jahwe ist der einzige Helfer, König und Fürsten sind es nicht; denn durch Gewalt allein sind sie zur Macht gelangt und nur durch Gewaltüben und Unterdrückung können sie eine Zeitlang am Ruder sich halten, Recht und Gerechtigkeit ist von ihnen nicht zu erwarten. **11** denkt nicht an die ganze Geschichte der Königsherrschaft von ihrem Anfang an mit Samuel und Saul oder mit Jerobeam, sondern an die Ereignisse der Gegenwart (beachte die Imperfekte!); die Revolutionen, die den Israeliten Könige auf Könige bringen, sind nicht die Folge der Institution des Königtums, sondern des ganzen verdorbenen Wesens Israels, und in diesem beständigen Wechsel manifestiert sich zugleich der Zorn Jahwes, der zur Strafe ihnen einen neuen König giebt und diesen wieder wegrafft. In dieser Aussage liegt kein Widerspruch gegen 7 3–6 und 8 4; denn die Usurpationen und Revolutionen sind nicht nach Jahwes Willen, aber in seinem Zorn gebraucht er sie als Mittel zur Vernichtung Israels. Vgl. ferner 8 10 10 7 15.

12—14 1 Israels Ende ist unabweislich, weil es seine Sünde nicht los werden kann. Die fünf letzten Strophen schildern in ergreifender Weise die Krisis, die infolge der unverbesserlichen Art Israels zum Tode statt zum Leben führt, und die Jahwe noch befördert, weil alles Mitleid einem solchen Volke gegenüber verschwinden muss.

12 13$^{ab\alpha}$, die erste Strophe: *Wohl verwahrt ist die Schuld Ephraims, Gut verschlossen seine Sünde, Geburtswehen stellen sich wohl bei ihm ein, Aber es ist ein unverständiges Kind.* Die Schuld und Sünde Ephraims wird mit einem im Beutel wohlverwahrten und unangetastet liegen bleibenden

Schatze verglichen; vgl. zu צָרוּר, *im Beutel eingeschnürt*, Hi 14 17. Als ob sie etwas wertvolles wäre, wird die Sünde gehütet: alles bleibt beim Alten, keine Besserung ist eingetreten. Wohl stellt sich nach **13** bei diesem Zustand, da die Sünde so ängstlich gehütet wird, eine Krisis ein, um ein Neues, eine bessere Zeit, heraufzubringen; es sind *Geburtswehen* für Ephraim (vgl. לוֹ), „aber es wird doch nichts daraus, eine neue Kreatur kommt nicht zur Welt" (WELLH.), weil es (l. וְהוּא, vgl. ו in vorangehendem לוֹ) ein unverständiges Kind ist. Die Erklärung und Folgen dieses Unverstandes und dieser Unverbesserlichkeit zeigt Hosea im Folgenden.

13bβ **14**a, die zweite Strophe: *Wenn es Zeit wäre, tritt es nicht In die Geburtsscheide der Kinder. Sollte ich sie aus der Gewalt Scheols befreien, Sie vom Tode loskaufen!* Lies mit OORT כָּעֵת, *zur rechten Zeit*, für כִּי־עֵת; dagegen ist בָּנִים gegen meine Gesch. der isr. Rel.[4] S. 181 als durch das Versmass gefordert zu halten, zu מִשְׁבַּר vgl. Jes 37 3. **14**a Soll in diesem kritischen Moment, wo Ephraim infolge seiner Unverbesserlichkeit die Kraft zur Neugeburt fehlt und der Tod ihm bevorsteht, Jahwe helfend und rettend eingreifen! Das ist unmöglich, wo man so als teuren Schatz die Sünde gehegt hat (v. 12) und so unverständig ist, die Zeichen der kritischen Zeit nicht zu beachten (v. 13, vgl. 7 9). Im Gegenteil, er lässt der Krisis ihren Lauf und beschleunigt durch Herbeirufung von Tod und Hölle ihren tödlichen Ausgang, ohne darüber Reue zu empfinden. Das besagt

14b, die dritte Strophe: *Her mit deinen Seuchen, Tod! Her mit deiner Pestilenz, Scheol! Reue ist vor meinen Augen verschwunden* . . . . Der vierte Stichos, der zum dritten parallel gesagt haben wird, dass alles Mitleid aus seinem Herzen entfernt sei, ist verloren. Die Anwendung, die Paulus 1 Kor 15 55 von diesen Worten macht, kann nicht für die Fassung in Hosea entscheiden. Die *Seuchen des Todes* sind die *mille viae leti*, vgl. den *Erstgebornen des Todes* Hi 18 13. קֶטֶב, *Pest*, ist bei den späteren Juden der Name eines Dämons, vgl. Ps 91 6, sowie M. SCHWAB, Vocabulaire de l'Angélologie S. 236 s. v. קטב und קטביאל; zu der Form קָטָבְךָ, die das emphatische ט wie eine Gutturalis behandelt, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 93q. נֹחַם, *Reue*, scil. über diesen Verlauf der Krisis, empfindet Jahwe keine, vgl. Am 7 3 6.

15, die vierte Strophe: *Würde es mitten im Riedgras grünen, Es kommt doch ein Ostwind von der Wüste, Er zieht heran und vertrocknet seinen Born Und bewirkt, dass seine Quellen versiegen.* Das הוּא ist Ephraim, wie das Wortspiel יַפְרִיא zeigt. Für בֵּין אַחִים = „zwischen Brüdern", „unter Bruderstämmen", das unmöglich ist, weil Ephraim nicht nur einen Stamm, sondern das ganze Nordreich bezeichnet, hat man mit OORT zu lesen בֵּין אָחוּ, *zwischen Riedgras* (אָחוּ ist ägypt. Lehnwort vgl. Gen 41 2 Jes 19 7), das freiwerdende מ ist mit dem folgenden Wort zu verbinden: מַפְרִיא = *grünend, fruchttragend.* Ob Hosea bei dem Bilde von der zwischen ägyptischem Nilgras gedeihenden Pflanze an ägyptische Hilfe, auf welche Ephraim hofft, denkt, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls soll alles nichts helfen: *ein Ostwind kommt von der Wüste* d. h. die Assyrer brechen ein ins Land. רוּחַ יְהוָה ist Glosse zu קָדִים; auch hier spricht doch noch wie v. 14 Jahwe selber. עֹלֶה beginnt die dritte Zeile:

Zieht er scil. der Wind *heran, so . . . .;* עָלָה kann so gut vom Wind, wie vom Gewitter gebraucht werden. Für יֵבוֹשׁ, das jedenfalls unrichtig vokalisiert ist, da nur das Verbum יָבֵשׁ zu Grunde liegen kann, und für יֶחֱרַב liest man besser mit LXX die Hiphʿile: יוֹבִישׁ und יַחֲרִיב. Der Rest von v. 15 (von הוּא an) verlässt das Bild, der Wind kann doch nicht Kleinodien rauben; es ist vielmehr eine Erklärung desselben und darum unzweifelhaft auch Glosse. הוּא ist der durch den Ostwind dargestellte Assyrer (nicht der König Israels, so GUTHE bei KAUTZSCH), und nach der Erklärung des Glossators bedeutet das Vertrocknen aller Quellen eine Plünderung aller Kostbarkeiten im Lande: *Er wird den Schatz aller kostbaren Kleinode rauben.*

14 1, die fünfte Strophe: *Verwüstet wird Samarien, Durch das Schwert werden sie fallen, Ihre Kinder werden zerschmettert Und ihre schwangeren Weiber aufgeschlitzt.* Subjekt zu יִפְּלוּ sind die Männer, auf sie geht das folgende Suff. ־הֶם; im letzten Stichos ist das masculine Singularsuffix unmöglich und die masculine Verbalform nur haltbar, wenn das aktive Pi. gelesen würde. Besser wird man also lesen: הָרוֹתֵיהֶם תְּבֻקַּעְנָה (event. הָרִיּוֹתֵיהֶם, vgl. הוֹמִיָּה Jes 22 2 und s. GES.-KAUTZSCH[27] § 75 v). Für תֶּאְשַׁם, *sie soll es büssen,* l. nach LXX (ἀφανισθήσεται) תֵּשַׁם, *sie soll verwüstet werden,* von שָׁמֵם vgl. 5 15. כִּי מָרְתָה בֵּאלֹהֶיהָ ist nach Inhalt und Form ein Einschub zur Erklärung, warum Samarien büssen muss: nach dem Inhalt, denn viel deutlicher hat Hosea in 13 12 diesem Stücke die Zusammenfassung der Schuld vorangestellt, und nach der Form, denn auch hier spricht Jahwe selber, also müsste בִּי statt בֵּאלֹהֶיהָ erwartet werden, und das Perfekt מָרְתָה schaut auf die Rebellion gegen Jahwe als eine vollendete Thatsache zurück, während der Prophet dieselbe noch im Vollzuge sieht. Zum *Zerschmettern der zarten Kinder* vgl. 10 14 Nah 3 10 Ps 137 9, zu der scheusslichen Behandlung der Frauen Am 1 13 II Reg 15 16. Die Verwüstung Samariens und das barbarische Hausen der siegreichen Feinde unter Weibern und Kindern ist das Ende des Trauerspiels, dessen Anfang Hosea erlebt und das er sich abwickeln sieht.

16. Ein späterer Anhang: Aufforderung zur bussfertigen Umkehr zu Jahwe und Verheissung der Vergebung und herrlichen Glückes 14 2—10.

Mit dem düsteren Ausblick 13 12—14 1 konnte man in späterer Zeit den Propheten nicht schliessen lassen; es mussten die Verheissungen der späteren Propheten, wie ab und zu schon im Innern des Buches vgl. z. B. 2 1 f. 15ᵇ–25 3 1–5 5 15—6 3 11 10 f., besonders hier am Ende noch einmal ihre Stelle finden. Diesem Bedürfnis ist durch die Hinzufügung von 14 2–9 Rechnung getragen. In v. 2–4 wird Israel zur Umkehr aufgerufen und ihm das Bussgebet, das es an Gott zu richten hat, vorgesprochen; ohne jede Einführung folgt v. 5–9 die gnädige Antwort Gottes mit der Verheissung einer neuen glücklichen Zeit. Den Schluss bildet v. 10, der Wunsch, die Lehre des Buches möchte Beherzigung finden.

Der Anhang lautet ganz anders als die Worte des Propheten: Hosea sagt 9 15: *ich werde Israel nicht mehr lieben,* und 13 14: *jede Reue über den Israel bereiteten Untergang ist ausgeschlossen*; der Anhang sagt 14 5: *Ich heile ihren Abfall, ich liebe sie aus freien Stücken.* Hosea hat nicht Worte, sondern Thaten von den Israeliten verlangt (vgl. bes. 4 1 f.); der Anhang fordert als Zeichen der Busse *Worte* (14 3). Hosea betont in seinen Reden als die wichtigsten Güter die Gotteserkenntnis und das sittliche Verhalten gegenüber dem Nächsten; der Anhang lässt in seinem Zukunftsbild das ethische Moment gänzlich

fehlen (14 5–9). Die Situation, von welcher aus im Anhang das Geschick Israels betrachtet wird, ist eine andre als die, welche Hosea einnimmt: Für den Anhang ist die Strafe vollzogen (vgl. v. 2: כָּשַׁלְתָּ), für Hosea beginnt sie erst und ist sie in der Hauptsache noch zukünftig (vgl. 5 5). In manchen Ausdrücken erinnert der Anhang an einzelne Stellen Hoseas (vgl. v. 4 א' לֹא יוֹשִׁיעֵנוּ mit 13 4, ferner vgl. *das Werk unserer Hände* v. 4 mit 8 5 13 2), aber besonders an die eingeschobene Stelle 5 15—6 3, und an spätere Propheten, an Jesaja (vgl. Jes 30 16 31 1 zu v. 4: עַל־סוּס לֹא נִרְכָּב) und vornehmlich an Jeremia (vgl. Jer 3 22 zu v. 5: אֶרְפָּא מְשׁוּבָתָם, ferner die ganz ähnliche Kombination von Verheissung Jahwes und Bussgebet Ephraims Jer 31 9–21). So bilderreich Hoseas Sprache ist, so disparate Bilder häuft er nirgends, wie sie v. 6–9 sich finden. Aus allen diesen Gründen kann der Anhang nicht von Hosea herstammen, auch nicht einmal, wie Volz und Nowack anzunehmen geneigt sind, in seiner Grundlage, da keine Analyse von v. 2–9 gelingen will. Er ist eine von späterem Standpunkt aus nötig befundene Ergänzung, um nicht zu sagen Korrektur Hoseas, ähnlich derjenigen Amos' Am 9 8–15. Die genaue Zeit ihrer Entstehung lässt sich nicht feststellen; aber an die Zeit vor Jeremia und dem Exil ist nicht zu denken, vielleicht hat man noch weit hinter das Exil hinabzugehen. Der Autor des Anhanges hat sich hauptsächlich an Gedanken Jeremias gehalten (vgl. ausser den oben erwähnten Stellen noch Jer 3 12 zu v. 2, Jer 12 2 11 16 zu v. 7) und in Bezug auf die strophische Form den Vierzeiler Hoseas nachgeahmt. Der Fünfzeiler v. 10 (s. die Erklärung) stammt von einer andern, noch späteren Hand.

Vgl. bes. Cheyne in W. R. Smith The Prophets[2] p. XIX und in Expositor Nov. 1897, 363; P. Volz Messias S. 35—37; K. J. Grimm, Liturgic. Appendixes S. 91—93.

2—4 Aufforderung zur Busse. 2 3[a], die erste Strophe: *Kehre um, Israel, zu Jahwe, deinem Gott, Denn durch deine Sünde bist du zu Fall gekommen. Nehmet Worte mit euch Und kehret um zu Jahwe.* Das Perf. כָּשַׁלְתָּ, *du bist zu Fall gekommen,* ist zu beachten; die Strafe für die Sünde ist bereits eingetreten, steht nicht mehr bevor, vgl. 5 5 und s. Vorbemerkung. Die *Sünde,* die Abkehr von Jahwe, hat den Fall verursacht, die Umkehr zu Jahwe ist die notwendige Vorbedingung der Aufrichtung. Zu dieser Aufforderung שׁוּבָה vgl. Jer 3 12 (14) 4 1. 3[a] Eigentümlich spiritualistisch ist es, dass bei der Umkehr nur *Worte* gefordert werden. Es sind wohl *Worte* der Reue, des Sündenbekenntnisses, aber mit Worten allein hätte Hosea sich nicht begnügt vgl. 4 1 f.; vielleicht liegt dem Autor auch ein Gegensatz zu den Opfern, mit denen allein nach Hosea die Israeliten Jahwe gedient zu haben meinten (5 6), im Sinne. Auch der Ausdruck: *nehmet Worte mit euch!* ist sonderbar; man versteht ihn nur, wenn es sich bei der Umkehr um eine Rückkehr zum Jahwedienst aus dem Exile handelt.

3[b], die zweite Strophe: *Saget zu ihm: Ganz verzeih die Schuld! Lass uns Gutes erfahren und entrichten Die Frucht unserer Lippen!* Das Bussgebet, das sie vor Jahwe sprechen sollen, enthält zunächst die Bitte um gänzliche Vergebung der Schuld; כָּל־תִּשָּׂא עָוֹן; die Voransstellung von כָּל־ in adverbieller Bedeutung, sowie das Imperf. statt des Impera. fällt auf, doch wird כָּל־ auch II Sam 1 9 Hi 27 3 so vorangestellt, s. Ges.-Kautzsch[27] § 128 e. Dann folgen die Bitte um Gewährung von Güte und das Gelübde von Danksagung und Preis. וְקַח טוֹב versteht man gewöhnlich = *nimm Gutes* resp. *nimm Güte an* im Sinne von: „lass dich begütigen"; da dies nicht sehr hebräisch klingt, liest man besser mit Oort und Oettli: וְנִקְחָה טוֹב = *lass uns Gutes nehmen* d. h. von dir *erfahren.* Ganz unhaltbar ist פָּרִים שְׂפָתֵינוּ; denn es ist doch ein

zu kühnes Bild, die Lippen als Farren, die man Gott darbringt, zu fassen. Man lese mit LXX und Vulg. פְּרִי statt פָּרִים; dass die *Frucht der Lippen* Preis, Danksagung und Gelübde des Gehorsams sind, lässt sich wohl verstehen, vgl. übrigens den ähnlichen Ausdruck נִיב שְׂפָתַיִם Jes 57 19.

4ª, die dritte Strophe: *Assur soll uns nicht helfen, Auf Rossen wollen wir nicht reiten Und nicht mehr sagen wir „unser Gott“ Zu dem Machwerk unserer Hände.* Dieser letzte Teil des Bussgebetes enthält den förmlichen Verzicht auf die verkehrte Politik und den verkehrten Kultus. Dabei ist Rücksicht genommen auf die Vorwürfe, die Hosea gegen die Israeliten erhoben hat, vgl. z. B. 7 11 einerseits und 13 2 andrerseits; aber die Form beweist auch hier, dass sie ein Späterer geschrieben hat, denn dass mit *dem Reiten auf Rossen* das Bündnis mit Agypten gemeint ist, kann nur verstehen, wer Jes 30 16 gelesen hat, vgl. ferner I Reg 10 28 Hes 17 18. 4ᵇ halte ich für Glosse im Anhang, weil אֲשֶׁר auch hier, wie 13 10, keine gute Verbindung ist und der ganze Satz von der Liebe Jahwes zu den von menschlicher Hilfe Entblössten, zu den Waisen, eine sonderbare Begründung für die Bitte um Gnade Jahwes gegen das einst verschuldete Volk darstellt.

5—9 Jahwes huldvolle Antwort mit der Verheissung seiner reichen Segnungen für die Zukunft. 5ª 6ª, die erste Strophe: *Ich heile ihre Abkehr, Liebe sie aus freien Stücken; Ich werde wie Tau sein für Israel, Es soll blühen wie eine Lilie.* Der Anfang ist = Jer 3 22; die *Abkehr* ist als Krankheit gefasst, von dieser Krankheit mit ihren Folgen (vgl. כָּשַׁל v. 2) heilt Jahwe Israel: die Sucht zum Abfall schwindet und an Stelle der Schäden tritt reiches Glück. נְדָבָה steht hier adverbiell = *aus freien Stücken* vgl. Dtn 23 24; die Liebe Jahwes zu Israel hat ihren Grund nur in Jahwes freiem Willen, nicht in irgend welchen Leistungen Israels. Übrigens steht diese Aussage von v. 5ª im strikten Gegensatz zu 9 5 13 14. 5ᵇ gehört schwerlich ursprünglich in den Kontext des Anhangs: der Sing. מִמֶּנּוּ stösst sich mit dem Pluralsuffix in v. 5ª und der Grund, dass sein Zorn jetzt verflogen sei, passt nicht gut im Munde Jahwes zur Erklärung seiner freiwilligen Liebe, besser in den eines Glossators, der sagen wollte, warum diese freiwillige Liebe Jahwes nicht früher wirksam geworden. Der Interpolator hatte wohl Jer 4 8 im Auge, wo der Zorn Jahwes als Ursache der Verwüstung des Landes und der Trauer der Bewohner erwähnt ist. 6ª Zu dem Vergleich mit der belebenden und erfrischenden Wirkung des Taus vgl. Prv 19 12 Jes 26 19, s. auch Dtn 32 2. Zu dem *Blühen wie die Lilien* vgl. JSir 39 14.

In 6ᵇ 7, der zweiten Strophe, ist der Anfang zweifelhaft, da es sich frägt, ob das Hebräische wirklich הִכָּה שָׁרָשִׁים im Sinne unseres *Wurzel schlagen* gebraucht hat. Doch hat offenbar LXX so verstanden (vgl. βαλεῖ) und von „Wurzeln der Lilie“ ist auch in Pesch. JSir 39 14 die Rede. Am Jussiv ist auch kein Anstoss zu nehmen, wenn man nachher וִיהִי unbeanstandet lässt. Darum ist weder Wellh. zu folgen, der וְיֵלְכוּ für וְיַךְ vermutet und nun das folgende יֵלְכוּ יוֹנְקוֹתָיו als Glosse entfernen muss, noch Oettli beizustimmen, der für וְיַךְ nach Hi 8 17 וִיסֻבְּכוּ = „es verflechten sich“ lesen will. Dagegen ist mit Wellh. u. a. כַּלְּבָנוֹן als vom Schlusse von v. 7 eingedrungen zu betrachten. Die

Strophe lautet somit: *Und es* (Israel) *soll seine Wurzeln schlagen, Es sollen seine Schösslinge sich ausbreiten, Und seine Pracht sei gleich der des Ölbaums Und sein Duft wie der des Libanon.* Zu 7 יֵלְכוּ, *sich ausbreiten,* vgl. Jer 12 2. יוֹנֶקֶת, *Schoss,* und הוֹד, *Pracht,* kommen nur bei späteren Autoren vor, für ersteres vgl. Hes 17 22 Jes 53 2 Hi 8 16 14 7 15 30 Ps 80 12, für letzteres Jes 30 30 Jer 22 18 Sach 10 3 Dan 11 21 u. o. Der *Ölbaum,* der Sommer und Winter grünt, ist auch Jer 11 16 ein Bild Israels, vgl. ferner Ps 52 10 128 3. Der *Duft* (רֵיחַ vgl. Jer 48 11) des Libanon, auch Cnt 4 11 erwähnt, rührt her von seinen Cedern vgl JSir 39 14 (Pesch.); die Korrektur in לִבְנֶה (s. 4 13) ist daher unnötig.

8, die dritte Strophe: *Sie werden heimkehren und wohnen in meinem Schatten, Werden sich laben an meinen Wonnen Und werden sprossen wie ein Weinstock Und gerühmt wie der Libanonwein.* Für יֹשְׁבֵי lese man nach LXX: וְיָשְׁבוּ, für צִלּוֹ mit Wellh. u. a. צִלִּי; denn die Israeliten können nicht im Schatten des Baumes wohnen, mit dem sie selber verglichen sind v. 6f., sondern nur im Schatten des Sprechers d. i. Jahwes. Übrigens ist hier deutlich von einer Rückkehr aus dem Exile die Rede. Für יְחַיּוּ דָגָן, das man, auch für unsern Autor zu prosaisch, = *sie werden Getreide erziehen,* fassen muss, liest Oettli: יִהְיוּ כַּגָּן, *sie werden sein wie ein Garten;* besser aber ist es, mit Perles das von der LXX neben ζήσονται gebotene μεθυσθήσονται zu beachten, nur darf man dann zu יִרְוְיוּ nicht דָּגָן als Obj. behalten, sondern muss dafür דֶּשֶׁן oder מִדֶּשֶׁן, wenn nicht gar עֲדָנַי lesen. Diese Korrekturen: *sie werden sich laben an Fett* oder: *an meinen Wonnen,* sind durch Ps 36 9 an die Hand gegeben, wo v. 8 wie hier ein Satz vom Wohnen im Schatten Jahwes vorangeht. Wie der Psalm denkt der Autor an das Wohnen der Israeliten als Gäste Jahwes im Schutze des Tempels und an den Genuss all seiner Segnungen in der messianischen Zeit. Vgl. zu Ps 36 9f. Das Singularsuffix in זִכְרוֹ = *sein Ruhm* oder *sein Duft (ist wie der des Libanonweines)* hat keine Beziehung; rein vermutungsweise ist oben in der Übersetzung וְיִזָּכְרוּ angenommen. Anders, aber schwerlich gut, hat Oort die Schwierigkeiten zu heben gesucht, indem er teilweise im Anschluss an LXX, deren Text aber schwankt, vorschlägt: יֵשְׁבוּ בְצִלּוֹ יִחְיוּ בְדָגָן יִשְׁכְּרוּ בַיַּיִן יִפְרְחוּ כַגֶּפֶן = „sie werden wohnen in seinem Schatten, sich nähren vom Getreide, trunken werden vom Weine, sprossen wie ein Weinstock."

9, die vierte Strophe: *Was hat Ephraim noch mit den Götzen zu schaffen? Ich habe ihn erhört und gebe ihm festen Wohnsitz, Ich bin wie eine grüne Cypresse, Bei mir findet sich seine Frucht.* Für לִי, das nur auf Jahwe zu beziehen wäre, der doch nie mit den Götzen was gemein hatte, ist nach LXX αὐτῷ zu lesen: לוֹ; die Einsetzung eines וְ vor לָעֲצַבִּים (Guthe) ist unnötig. עָנִיתִי וַאֲשׁוּרֶנּוּ kann schwerlich anders übersetzt werden als: *ich habe erhört und will es im Auge behalten;* aber diese Fassung befriedigt nicht, bes. da dem ersten Verb ein Suffix fehlt und die Bedeutung des zweiten = *fürsorgend es ansehen* fraglich ist. Am besten liest man wohl: עֲנִיתִיו וְאֹשִׁיבֶנּוּ *ich habe ihn erhört und gebe ihm Wohnung* d. h. bleibende Wohnung in seinem Lande; vgl. die fast gleiche Textverderbnis Hi 33 14 (s. Duhm z. d. Stelle). Diese Verbesserung liegt graphisch näher und ist sprachlich und sachlich besser als die von Oettli:

עִנִּיתִיו וַאֲשׁוּרֶנּוּ „ich habe ihn gedemütigt und werde ihn erquicken." VOLZ vermutet eine Anspielung auf 2 23f.: עֲנִיתִיו תִּירוֹשׁ וְדָגָן „ich habe ihm Most und Getreide gewährt", was aber die unwahrscheinliche Konstruktion von עָנָה mit doppeltem Obj. voraussetzt; deshalb verbessert CHEYNE (Exposit. Times, April 1898): אֲנִי עָנִיתִי דְגָנוֹ וְתִירוֹשׁוֹ „ich habe seinen Most und sein Getreide gewährt", wobei immer noch das Perfektum auffällt, und WELLH. schlägt vor: אֲנִי עֲנָתוֹ וַאֲשֵׁרָתוֹ „ich bin seine Anath und seine Aschere", was zwar zu den Götzen v. 9ª nicht übel passt, aber doch gesucht und darum fraglich erscheint. אֲנִי steht nachdrücklich: Ich, Jahwe, bin es, der alles Israel spendet, Erhörung, bleibende Wohnung im Lande, reiche Erquickung, wie der Schatten einer grünen Cypresse, und reichliche Nahrung. Zu lesen ist פִּרְיוֹ für פֶּרְיְךָ; man beachte das Wortspiel mit אֶפְרַיִם: durch Jahwes Segen wird Ephraim ein wahres Ephraim; die Baale dagegen, von denen Israel die Früchte des Feldes herleitete, führten ins Unglück des Exiles. Damit ist gut der Anhang zu Hosea abgeschlossen.

10, die Mahnung, die Lehren des Buches Hosea zu beherzigen, ist ein noch späterer Zusatz, der ausser engem Zusammenhang mit v. 2–9 steht, sich an die Leser richtet und die Gerechtigkeit Jahwes hervorhebt, während der Anhang v. 2–9 auf Gottes freiwillige Liebe Gewicht legt. Der Fünfzeiler lautet: *Wer weise ist, der merke dies! Wer verständig ist, der sehe es ein! Gerade sind die Wege Jahwes Und Gerechte gehen sicher darauf, Aber Frevler kommen auf ihnen zu Fall.* Der Inhalt von v. 10 mit der Betonung der Weisheit und des Wissens und mit der Scheidung der Menschen in die beiden Kategorien von Gerechten und Ungerechten erinnert lebhaft an die Proverbien, vgl. Prv 11 5 15 19. Die Quintessenz, die der Autor unseres Verses aus dem Buche Hosea gezogen hat, ist die Gerechtigkeit der göttlichen Leitung der menschlichen Geschicke: Gerecht sind *Jahwes Wege* d. h. was Jahwe den Menschen schickt, vgl. Dtn 32 4; für den Gerechten sind sie eine ebene Bahn (Jes 26 4), dem Ungerechten stellen sie Hindernisse und Schwierigkeiten entgegen, dass er fällt, vgl. Ps 36 5 13.

JOEL.

Einleitung.

I. Autor und Inhalt des Buches.

Der Autor des Buches, das im hebräischen Kanon unter den Zwölf Propheten die zweite, in der LXX dagegen die vierte Stelle einnimmt, ist nur in der Überschrift 1 1 genannt. Näheres lernen wir daraus nicht kennen, als dass er *Joel*, der Sohn *Pĕtû'ēls* (LXX: τοῦ Βαθουήλ), war. Die Beigabe des Vaternamens bürgt dafür, dass Joel der wirkliche Name des Autors ist und nicht nur Umstellung von אֵלִיָּה, um anzudeuten, wie einige Ausleger meinten, dass der Autor sich selbst für den von Maleachi (3 1 23) angekündigten „Boten" resp. Elia gehalten habe oder von anderen dafür gehalten worden sei (vgl. auch zu Jo 2 23). Der Name *Jō'ēl*, den der Autor mit verschiedenen in den nachexilischen Schriften (zu I Sam 8 2 vgl. diesen Comm.) genannten Personen gemein hat, ist in neuester Zeit zu einer gewissen Berühmtheit gelangt, weil man auf drei kleinen Tontäfelchen aus der Zeit Hammurabis das assyrische Äquivalent *Ja-a'-ve-* (resp. *Ja-ve-* und *Ja-ú-um-*)*ilu* gefunden hat (vgl. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel[4] S. 46f. 76—79). Die Sache mag noch nicht völlig abgeklärt sein (vgl. H. Grimme, „Unbewiesenes" S. 25—32); jedenfalls aber braucht niemand durch das Vorkommen des Namens auf einem Tontäfelchen des dritten Jahrtausends beunruhigt zu werden, der Name allein thut's nicht: ob der Name Jahwe in ein hohes Altertum zurückreicht und ob er wirklich von einem fremden Volke (und von welchem auch immer) entlehnt ist oder nicht, Joel, = *Jahwe ist Gott*, hat in Israel zur Zeit Joels eine ganz andere Bedeutung besessen, als in Babylonien zur Zeit Hammurabis.

Einigermassen wird uns der Autor bekannt aus seinem Buche. Denn wir ersehen daraus, dass er eine schwere Heuschreckenverwüstung des Landes erlebte, dass er mit seinen Mitbürgern über die durch dieselbe verursachte Einstellung des Opferkultus jammerte und mit ihnen die Angst teilte, die Heuschrecken möchten die Vorboten des jüngsten Tages sein, ferner dass er die Einberufung eines allgemeinen Fast- und Busstages in den Tempel empfahl, und endlich, dass er, nachdem Jahwe das Gebet erhört und die Plage aufgehoben hatte, die Segnungen schilderte, die Gott seinem Volke in Zukunft und besonders am jüngsten Tage, da vor Jerusalem über

die Heiden Gericht gehalten wird, in mannigfaltigster Weise wird zu teil werden lassen. Man hat nicht den Eindruck, dass Joel seinen Mitbürgern gegenübersteht, wie ein Amos, Hosea, Jesaja oder Jeremia, als ein Prophet, der für eine andere Anschauung kämpft, als sie die Menge besitzt. Speziell hat er kein Wort des Tadels über irgend eine Sünde auszusprechen. Er erscheint mehr als der Wortführer der Menge, der ihre Gedanken ausspricht und zu dem Mittel rät, das im Grunde allen auf der Zunge liegt, und dann als der Redner und Dichter, der in seinen Worten den Trost zusammenfasst, den der Glaube der Gesamtheit enthält. Wenn die spätere christliche Legende erzählt: ἦν ἐκ τῆς γῆς τοῦ Ῥουβὴν ἐν ἀγρῷ Βεθωμόρων. ἐν εἰρήνῃ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη ἐκεῖ (PSEUDO-EPIPHANIUS Vitae Prophetarum, s. bei NESTLE Materalien I, 24), so weiss man nicht, wie sie zu dieser unrichtigen Nachricht kommt, da Joel ohne Frage ein Judäer war. Über seine Lebenszeit s. unten II.

Der Inhalt des Buches ist die Schilderung einer schweren Heuschreckenplage, die als der Vorbote des jüngsten Tages empfunden wurde, in ihren verschiedenen Etappen und mit ihrer zunehmenden Not (1 2—2 17), sowie der Bericht über die von Jahwe auf die Veranstaltung eines allgemeinen Buss- und Fasttages geschenkte Errettung, über die sich Land und Leute, Menschen und Tiere freuen dürfen (2 18—2 24). An diese Schilderung der schweren Vergangenheit und diesen Bericht über die bereits eingetretene Wendung zum Guten schliesst sich die Verheissung einer glücklichen Zukunft, in der die Israeliten nie mehr zu schanden werden: der Geist Jahwes wird über sie ausgegossen und am Tage Jahwes werden sie in Jerusalem gerettet sein, während an den Heiden im Thale Josaphat das Gericht vollzogen wird; mit der herrlichsten Fruchtbarkeit wird das Land Israels in der Endzeit gesegnet sein, während Ägypten und Edom veröden (2 25—4 21). Mit dieser Skizze des Inhalts ist einerseits der Standpunkt des Autors im Verlauf der Ereignisse, von denen im Buche die Rede ist, festgestellt: In dem Zeitpunkte, da Joel das Wort ergreift, gehört die Heuschreckenplage bereits der Vergangenheit an und vom ersten Worte an (vgl. bes. 1 2–4) überschaut Joel die ganze Grösse der Kalamität, die er im folgenden schildert; dagegen ist für ihn zukünftig der reiche, die Gegenwart weit hinter sich lassende Segen an Gaben der Natur und des Geistes und die Rettung Jerusalems im Endgericht, d. h. von 2 25 an bis zu Ende des Cap. 4 ist alles Weissagung. Andererseits ist mit der obigen Inhaltsangabe angedeutet, dass die Auffassungen zu verwerfen sind, welche die Heuschrecken nur als Bilder für Kriegsheere betrachten oder in Cap. 1 und 2 die Schilderung einer erst zukünftigen Kalamität sehen wollen. So hat mit Unrecht HILGENFELD (ZwTh 1866, 398—448: Das Judenthum im persischen Zeitalter), indem er nach den vier Heuschreckennamen 1 4 auf vier Feldzüge schliesst, an die persischen Expeditionen nach dem Westen, die das Land ihrer eigenen Unterthanen verwüstet haben sollten, in den Jahren 525 unter Kambyses, 484 unter Xerxes, 460 und 458 unter Artaxerxes I. Longimanus gedacht; aber bei Joel handelt es sich um wirkliche Heuschrecken, wie sich deutlich aus 2 2 ff. ergiebt, wo die Heuschrecken mit Kriegern verglichen werden und nicht umgekehrt (vgl. Vorbem. zu 2 2–11). Ebenso verfehlt wie diese Deutung auf Kriegerheere der Vergangenheit ist die Beziehung der Schilderung 1 2—2 17 auf die Zukunft, sei es, dass man mit HENGSTENBERG (Christologie III, 137—166) in den Heuschrecken Bilder für die Weltmächte (Assur-Babylon, Medopersien, Griechenland und Rom) sehen möchte,

welche gegen Israel auftreten werden, sei es, dass man mit Merx in Cap. 1 die Heuschrecken Heuschrecken sein lässt, aber in ihnen zukünftige, „apokalyptische" Tiere nach Art von Apk Joh 9 3-11 sieht und in der Darstellung des Heuschreckenschwarmes von Cap. 2 eine Allegorie für die am Ende der Tage von Norden hereinbrechenden Heidenvölker entdecken will. Diesen Deutungen auf die Zukunft gegenüber ist zu betonen, dass Joel 1 2—2 17 Erlebtes, Vergangenes schildert, wie Nowack mit Recht hervorhebt; in 1 2 mit Merx an eine Anrede an die zukünftige Generation des jüngsten Tages zu denken, ist doch an sich eine sonderbare Idee und angesichts der ganzen folgenden Schilderung unhaltbar, speziell müsste Joel nach 1 16, wo er sich mit den Angeredeten zusammenfasst (vgl. *vor unseren Augen*), sich selber am jüngsten Tage noch am Leben vorstellen. Der Schein einer Allegorie beruht nur auf der Vorstellung Joels und seiner Mitbürger, dass die ins Land gefallenen Heuschrecken die Vorboten des jüngsten Tages seien. Diese Vorstellung ist es auch, die Joel dazu geführt hat, die Schilderung der grossen erlebten Plage wirklicher Heuschrecken und der gnädigen Errettung aus derselben, als die Not aufs höchste gestiegen war, zum Ausgangspunkt für seine Weissagung der herrlichen Rettung Israels aus der letzten Not am jüngsten Tage zu nehmen. Nicht die Heuschrecken allein, sondern das ganze Erlebnis wird ihm zum Bilde des grossen Tages der Zukunft.

II. Einheitlichkeit und Entstehungszeit des Buches.

Nachdem M. Vernes seine frühere Behauptung, dass Cap. 1f. und Cap. 3f. von verschiedenen Verfassern herrühren, wieder soweit zurückgenommen hat, dass er zur Not die einheitliche Herkunft der vier Capitel zugiebt (s. bei Nowack), ist diese These neuerdings von Rothstein (in seiner Übersetzung von Driver's Einleitung in die Litteratur des alten Testaments S. 333f. Anm.) wieder aufgestellt worden, offenbar ohne dass er von seinem Vorgänger wusste. Nach Rothstein soll der ältere, aus der Zeit der Minderjährigkeit Joas' stammende Teil Cap. 1f., der Volk und Staat in ungeschädigter politischer Integrität voraussetze, der als die Not der Zeit nur die furchtbare Heuschreckenplage samt der alles verzehrenden Dürre kenne und vielfach äusserst lebendig und wirkungsvoll schildere oder geradezu schwungvoll tröste, nach dem Exil vermehrt worden sein durch die Beifügung von Cap. 3f., welcher viel jüngere Teil einen rein politischen Hintergrund, nämlich Zerrissenheit des Volkes und Verweilen mindestens eines Teiles in der Fremde, erkennen lasse, ferner aber auch der Originalität entbehre und hauptsächlich von Reminiscenzen lebe. Vom Redaktor, der diese beiden aus so verschiedenen Zeiten stammenden Teile verbunden habe, soll v. 20 in Cap. 2 eingefügt sein, der andeute, dass die Heuschreckenschwärme in Cap. 1f. symbolisch als Hinweis auf den Einbruch feindlicher Scharen zu betrachten seien. Diese These hat mit Recht keinen Anklang gefunden und ist schon von Nowack mit zutreffenden Gründen widerlegt worden. Dass der erste Teil mit seiner Schilderung der Heuschreckenplage die politischen Verhältnisse nicht berücksichtigt, der zweite Teil dagegen, der die grossen Weltereignisse der Zukunft ins Auge fasst, sich mit den Beziehungen Israels zu den Völkern beschäftigt, kann keine verschiedene Situation des Autors beweisen. Ebenso ist es natürlich, dass der Autor, wo er das eschatologische Gemälde der Zukunft entwirft, sich an die im Glauben der Israeliten gegebenen Elemente hält, also weniger original erscheint, als wo er die eben erlebte

Heuschreckenplage schildert, dass dort die graue Theorie, hier das mannigfaltige Leben sich kundgiebt. Übrigens sind die Unterschiede von ROTHSTEIN übertrieben: in beiden Teilen steht der יוֹם יְהוָה dem Autor vor Augen, von einer wirklich anderen Situation oder staatlichen Einrichtung lässt der erste Teil nichts erkennen, auch er redet nirgends von einem König und er bleibt unverständlich und unvollständig, wenn er nicht als Folie zu dem zweiten Teile gefasst werden kann, der von einer noch viel herrlicheren Rettung Jerusalems handelt.

Ist das Buch einheitlich, gehört also der zweite von ROTHSTEIN in die nachexilische Zeit verlegte Teil zum Ganzen, so wird sich seine Abfassungszeit leicht bestimmen lassen. Es ist nämlich schwerlich ein anderes Ereignis in der Geschichte Israels zu finden, das den Aussagen von 4 2f. 17 gerecht wird, als die Eroberung und Zerstörung Jerusalems vom Jahre 586. Damals haben die Heiden das Volk Jahwes unter die Nationen zerstreut und sein Land zerstückt, damals haben die Fremden das heilige Jerusalem betreten. Ungenügend ist für solche Aussagen die Berufung auf die Nachricht von der Plünderung Jerusalems durch Philister und Araber II Chr 21 16f. Ohnehin weist noch so vieles mit aller Deutlichkeit auf die nachexilische Zeit. Juda und Jerusalem bilden das ganze Israel; von Nordisrael ist nirgends die Rede; ja der Name Israel ist bereits auf Juda übertragen, so sehr ist der Gedanke an das einstige Israel schon entschwunden, s. 2 27 4 2 16. Nur von einem einzigen Heiligtum ist die Rede, von dem Tempel in Jerusalem, in dem sich das ganze Volk auf das durch die Posaunen gegebene Signal versammelt 1 14 2 1 16. Das sind die Verhältnisse der nachexilischen Gemeinde, die in Jerusalem und der nächsten Umgebung wohnt; der Tempel ist wieder gebaut, die Stadt mit Mauern versehen (2 9) und der Kultus eingerichtet. Damit kommen wir schon an das Ende des 5. Jahrhunderts, in die Zeit nach dem Mauerbau und der Einführung des Gesetzes in Jerusalem durch Nehemia und Esra; denn der Kultus ist für Joel die hauptsächlichste Angelegenheit des Gemeinwesens, die Heuschreckenplage ist deshalb vor allem so schrecklich, weil sie die Mittel zum Kultus und damit die Verbindung mit Jahwe, welche der Kultus mit dem täglichen Opfer, Thamid = מִנְחָה וָנֶסֶךְ, aufrecht erhält, zerstört 1 9 13 16 2 14. Das ist eine Wertung des Kultus, die in der nachexilischen Gemeinde erst nach Esra-Nehemia (für die Zeiten vorher vgl. Jes 56 10–12 Mal 1 6–14) durchdrang, aber von da an, solange der Tempel bestand, lebendig blieb, vgl. z. B. Dan 8 11. Wie weit noch über das Ende des fünften Jahrhunderts hinabzugehen ist, lässt sich schwerer bestimmen; feste historische Ereignisse werden nicht erwähnt: Die Phönizier und Philister sind auch noch von Deuterosacharja mit dem Gerichte bedroht Sach 9 2–7, das zur Zeit Maleachis verwüstete (Mal 1 3), aber später wieder erstarkte Edom (Idumäa) ist noch im zweiten Jahrhundert der Gegenstand des Hasses Israels (s. zu Jes 34), und Ägypten wird auch in der wohl aus dem 4. Jahrh. stammenden Weissagung Jes 19 1–15 mit Verödung bedroht. Vielleicht ist aus dem Umstand, dass in Jo 4 19 Ägypten noch bedroht wird, während später eine freundlichere Stimmung gegen Ägypten Platz griff (vgl. Jes 19 16–25), zu schliessen, dass Joel noch vor der Eroberung Ägyptens durch Artaxerxes III. Ochus im Jahre 343 v. Chr. und vor der Unterwerfung durch Alexander den Grossen lebte, nämlich vor der Zeit, in der auch die alte ägyptische Macht zusammenbrach, wie die anderen Israel feindlichen Reiche Assyrien und Babylonien schon lange vorher, und endlich die gerechte Vergeltung

erfuhr für die Grausamkeit, womit sie am Anfang der israelitischen Geschichte die Israeliten bedrückte, vgl. zu 4 19. Damit stimmt gut auch die Erwähnung der Jonier = Griechen (בְּנֵי הַיְּוָנִים 4 6), die erst in jüngeren Schriften auftauchen. Auch die ganze Art und Gedankenwelt des Buches spricht für seine Entstehung um oder nach 400 v. Chr. Von der Beurteilung des Kultus, die ganz anders lautet als bei Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia, ist bereits gesprochen. Ferner ist schon daran erinnert (s. Einl. I), wie Joel auch darin von diesen Propheten verschieden ist, dass er seinen Mitbürgern keine Rüge zu erteilen, keine sittlichen Schäden, keine Mängel an ihrer Gottesverehrung zu strafen hat. Wohl ruft er seine Zeitgenossen zur Busse, auch weiss er von den alten Propheten, dass dieselbe nicht mit dem Zerreissen der Kleider abgemacht ist, sondern das Zerreissen der Herzen dazu gehört (2 13); aber schliesslich läuft nach ihm doch die Busse auf nichts anderes hinaus als Fasten, Weinen und Klagen (2 12). Und dann gehören alle die Züge seines eschatologischen Gemäldes (Cap. 3f.) wie Geistesausgiessung, Rettung in Jerusalem, Völkergericht vor Jerusalem, herrliche Fruchtbarkeit und bleibendes Wohnen Jahwes auf Zion zu den festesten Bestandteilen der Hoffnung der nachexilischen jüdischen Gemeinde (vgl. die Auslegung). Ganz mit Unrecht hat man die glatte und fliessende Sprache Joels als Zeichen seines Alters betrachten wollen; denn gerade diese Eigenschaften besitzen die Worte der alten Propheten nicht und man hat sicher um 400 und auch später ein fliessendes Hebräisch zu schreiben verstanden, in einer Zeit, wo die Chronik entstand und so manche Prophetieen, welche wir jetzt als Zusätze in den alten Prophetenschriften finden. Übrigens aber hat die gründliche Untersuchung des Sprachcharakters Joels durch Holzinger den Beweis erbracht, dass im Buche Joel sichere Kennzeichen des spätesten hebräischen Schrifttums nicht fehlen. Dazu sind die vielen Reminiscenzen nicht zu vergessen, die namentlich den zweiten Teil des Buches auszeichnen, aber auch im ersten nicht fehlen, und uns zeigen, dass wir das Werk eines „Gelehrten, der in der alten Litteratur bewandert ist", vor uns haben.

Angesichts all dieser Argumente, die für eine Entstehung des Buches Jo um 400 v. Chr. sprechen, ist die von Credner aufgebrachte Annahme, dass Joel der älteste unter den Propheten sei, deren Worte uns schriftlich erhalten sind, und dass er ins neunte Jahrhundert und zwar in die Zeit der Minderjährigkeit des judäischen Königs Joas gehöre, fallen zu lassen; die Stellung Joels zwischen Hosea und Amos ist kein Indicium für frühe Entstehung und wenn Juda zu Joels Zeit einen König, auch nur einen minderjährigen, hatte und alle Bewohner des Landes, selbst Säuglinge und Kinder, zur Feier des Busstages im Tempel zu erscheinen hatten, so konnte der König samt den שָׂרִים nicht unerwähnt bleiben und ihre Pflicht war es, vor allem Volk zur Rettung aus der allgemeinen Kalamität beizutragen. Nicht einmal die Möglichkeit einer vorexilischen Entstehungszeit bleibt übrig, wie denn auch in der That die meisten Kritiker sich für nachexilische Herkunft ausgesprochen haben, so Vatke, Merx, Stade, Kuenen, Cornill, Driver, Wellh., Wildeboer, Nowack u. a.

III. Charakter und Bedeutung des Buches.

Der Charakter des Buches Joel ist sehr verschieden von dem einer gewöhnlichen Prophetenschrift. Wir haben in Jo nicht die Rede eines Propheten vor uns, die er an seine Mitbürger gehalten und in der er sie zu irgend welchem Thun an-

getrieben hat, sondern die Schilderung eines Dichters, der ein wichtiges Erlebnis der Gemeinde als das Abbild eines noch weit wichtigeren Ereignisses der Zukunft auffasst und zugleich mit der Schilderung des Vergangenen die Gewissheit der Hoffnung auf die Zukunft stärken und festigen will. So ist das Buch nicht Dichtung allein, es hat noch etwas von prophetischer Art an sich; aber diese besteht nicht mehr in der Absicht einer Änderung der praktischen Lebensweise, auch nicht einmal wie bei der Trostschrift Deuterojesajas in der Absicht, den Volksgenossen den verlorenen Mut zu erwecken und sie aus der Kleingläubigkeit und Verzweiflung aufzurütteln, sondern sie besteht mehr in der Absicht zu belehren und in einer soeben gemachten Erfahrung ein Beispiel für den von der Gemeinde geteilten Glauben aufzuzeigen. Es ist nicht mehr die alte Art der Propheten, die das Volk auf eine höhere sittliche und religiöse Stufe zu heben trachteten, sondern die Art eines Lehrers, der eine anerkannte Wahrheit den Gemeindegenossen klar und anschaulich zu machen sucht. Darum beschäftigen Joel auch die Verhältnisse der Gegenwart wenig und wir hören von denselben nur soviel, als mit der Rettung aus der Heuschreckenplage in Verbindung steht, während die grossen Ereignisse der Zukunft seine Gedanken beherrschen. Immerhin hat er offenbar unter seinen Zeitgenossen eine angesehene Stellung eingenommen, denn er war unter denen, die die Berufung des Buss- und Fasttages als Mittel der Rettung von der äussersten Kalamität empfahlen und die Heuschrecken als Vorboten des jüngsten Gerichtes und Abbilder der „nördlichen“ Völkerscharen deuteten (vgl. הַצְּפוֹנִי zu 2 20). Trotzdem er mehr Lehrer und Dichter ist, so fühlt er sich dennoch als Prophet, weil er weiss (aus Kenntnis des Gesetzes und der Propheten), dass er Jahwes Wort verkündet. Die Unsicherheit dieser Stellung verrät sich wohl auch in der unpräzisen Art seiner Darlegung, da er bald ganz im Namen Jahwes spricht, dann aber daneben doch wieder Jahwe in der dritten Person einführt, vgl. zu 1 6 u. öfters.

Der eigentümliche Charakter verleiht dem Buche gerade seine grosse *Bedeutung* für die Geschichte der israelitischen Religion. Wir sehen, wie aus den Propheten nach und nach Lehrer der Eschatologie und Dichter eschatologischer Schilderungen geworden sind, und weil wir im Buche Jo nicht die originale Schöpfung eines prophetischen Genies, sondern die Zusammenfassung des Glaubens der israelitischen Gemeinde vor uns haben, so erfahren wir, welche Gedanken damals im Vordergrunde standen und die Gemüter beschäftigten. Die Gemeinde stellt sich dar als fest gegründet: von Götzendienst und Verehrung fremder Götter ist nichts zu spüren, das Gesetz ist anerkannt und die Hauptsorge dreht sich um den Kultus, die Gemeinde erwartet den Anbruch der herrlichen Zukunft in unmittelbarer Nähe und die Gedanken an diese messianische Heilszeit schweben allen vor der Seele. Die Bedeutung des Buches für die Gestalt und den Inhalt, welche die eschatologische Hoffnung im Glauben der Gemeinde damals besass, wird noch dadurch erhöht, dass es nicht nur eine Seite des Gemäldes darstellt, sondern alle Hauptzüge der eschatologischen Erwartung in einem instruktiven Kompendium zusammenfasst. So ist das Buch Joel ein wichtiges Dokument für den Glauben der jüdischen Gemeinde nach deren Konsolidierung durch Nehemia-Esra; es zeigt uns, was die religiöse Gedankenwelt nach der Einführung des Gesetzes bewegte, wie in derselben die Sorge für den Kultus innig mit der Richtung auf die Eschatologie verbunden war. Zugleich

erkennen wir, wie in der Gemeinde, deren Gedanken an der Zukunft hangen, der Boden für die spätere apokalyptische Litteratur sich bereitet.

IV. Litteratur.

Kommentare: K. A. CREDNER Der Prophet Joel übersetzt und erklärt 1831; AUG. WÜNSCHE Die Weissagung des Proph. Joel übersetzt und erklärt 1872; J. A. KARLE Joel ben Pethuel propheta 1877; A. MERX Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger 1879; A. SCHOLZ Commentar zum Buche des Propheten Joel 1885; G. PREUSS Die Profetie Joels unter besonderer Rücksicht der Zeitfrage 1889; S. R. DRIVER The Books of Joel and Amos (The Cambridge Bible) 1898.

Monographieen und Abhandlungen: E. W. HENGSTENBERG Christologie des AT III, 137—193; HILGENFELD ZwTh 1866, 398—448: Das Judentum im persischen Zeitalter; ED. MONTET Étude literaire et critique sur le livre du proph. Joël 1877 und De recentt. disputt. de Joelis aetate 1880; MATTHES ThT 1885, 34—66 129—160; 1887, 357—381; HOLZINGER ZATW 1889, 89—131: Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches Joel; CHEYNE's Encycl. Biblica Art. Joel.

Erklärung.

Die Überschrift 1 1: *Das Wort Jahwes, welches an Joel, den Sohn Petuels, erging,* nennt nur den Empfänger des göttlichen Wortes, ohne anzugeben, wem dasselbe galt und wann dasselbe an den Propheten erging. Die Formel דְּבַר י׳ אֲשֶׁר הָיָה אֶל־ findet sich ebenso Hos 1 1 Mch 1 1 Zph 1 1 und auch sonst wird diese einfache Verbindung gerne gebraucht vgl. z. B. I Sam 15 10 II Sam 7 4 Jer 1 2 4 11. An der Ursprünglichkeit der Überschrift zu zweifeln hat man hier keinen Grund; die Namen des Propheten und seines Vaters werden doch kaum erfunden sein. S. über dieselben Einl. I.

Erster Teil

1 2—2 17:

Beschreibung der durch eine Heuschreckenplage verursachten Not und Aufforderung zur Abhaltung eines allgemeinen Buss- und Fasttages.

Die Einleitung 1 2 3 führt sofort in mediam rem, ja versetzt in die Situation, in der das beispiellose und immer denkwürdige Ereignis, von welchem der Prophet reden will, bereits seinen Höhepunkt erreicht hat: niemand im Lande hat schon früher einmal erlebt, was er jetzt durchmachen musste, noch davon gehört, dass dergleichen in den Tagen der Väter geschehen sei; darum soll man noch in den fernsten Zeiten von dieser Begebenheit erzählen.

2 Joel beginnt mit der auch sonst als Anfang beliebten Aufforderung zum Hören, vgl. Am 3 1 Hos 5 1. Nach dem vorliegenden Texte werden dabei הַזְּקֵנִים und *alle Bewohner des Landes* angeredet. Mit dem *Land* ist Juda gemeint, um das allein es sich bei Jo überall handelt vgl. 1 14 2 1 3 5 4 1 6 18 19 20; dagegen fragt es sich, ob הַזְּקֵנִים hier *die Greise*, oder *die Gemeindeältesten* bedeute. Dass die זְקֵנִים 2 16 3 1, wo sie Kindern und Jünglingen gegenüberstehen, sicher Greise sind, ist kein Beweis, dass sie es auch hier v. 2 und v. 14 sein müssen; denn hier, wo sie allen Landesbewohnern gegenüberstehen, ist es viel natürlicher, sie als die Ältesten, die Vorsteher, zu fassen, vgl. das schon von Merx verglichene *senatus populusque Romanus*. Zudem liegt auch im Inhalt der Frage, die nachher an die זְקֵנִים, aber wohl zu merken, nicht an sie allein, gestellt wird, durchaus keine Nötigung, in ihnen Greise zu sehen; denn

wenn es Jo wirklich auf lange Erfahrung der Angeredeten ankäme, hätte er nicht noch an die Gesamtheit appellieren dürfen. Überhaupt ist es ihm aber nicht um eine eigentliche Anfrage, damit er Auskunft erhalte, sondern um eine rhetorische Wendung zu thun, damit er sich Gehör und Aufmerksamkeit verschaffe. Belässt man also הַזְּקֵנִים im Texte, so kann trotz 2 16 3 1 hier nicht mit WELLH., SEESEMANN (Die Ältesten im AT 1895 43f.) u. a. *Greise* übersetzt werden; aber höchst wahrscheinlich ist das Wort nicht ursprünglich, sondern nach dem Vorgang von v. 14, wo man זְקֵנִים wegen der Ähnlichkeit der Stellen aus 2 16 herübergenommen hat (s. zu v. 14), erst nachträglich auch hier eingedrungen. Für diese Annahme spricht ferner, dass כֹּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ in 2 1 ohne זְקֵנִים steht und dass sonst überall die זְקֵנִים fehlen, trotzdem sie, falls sie hier als die Gemeindevorsteher genannt wären, auch später erwähnt zu werden verdienten. Nach Jo sind eben offenbar die Priester die Leiter der Gemeinde; ob aus diesem richtigen Gefühl oder blos aus einer Reminiscenz an Hos 5 1 die von DE ROSSI verzeichnete Lesart הַכֹּהֲנִים für זְקֵנִים stammt, ist nicht auszumachen. Endlich sei aber noch hervorgehoben, dass es nicht metrische Gründe sind, welche mich zur Ausstossung von הַזְּקֵנִים bewegen. Die beiden Vershälften resp. Verszeilen werden allerdings dadurch einander völlig gleich und SIEVERS behält in diesem Falle Recht, wenn er die Cäsur in v. 2ª hinter וְהַאֲזִינוּ setzt, gegen GUNKEL, der sie vor dieses Wort verlegt (vgl. bei SIEVERS, Metrische Studien I 470f. 581); aber bei Jo darf man nicht mit einem genauen, überall gleichmässig durchgeführten Metrum rechnen, seine Zeilen sind von verschiedener Länge und gruppieren sich auch nicht in regelmässige Strophen. זֹאת, *dies,* in v. 2ª geht auf die folgende Frage, v. 2ᵇ, die sollen die Angeredeten vernehmen. Die Antwort ist selbstverständlich und braucht nicht gegeben zu werden: „Solches ist niemals geschehen". זֹאת, das v. 2ᵇ im Sinne von כָּזֹאת = *dergleichen* steht, wird durch das Suff. in עָלֶיהָ v. 3 weitergeführt und endlich durch v. 4 ff. erklärt. Bei disjunktiven Fragen steht in der Regel nur הֲ—אִם, nicht wie hier und 4 4 הֲ—וְאִם, doch vgl. Hi 21 4 und s. GES.-KAUTZSCH[27] § 150g. *Väter*, אֲבוֹת, sind die Vorfahren, wie Hos 9 10. 3 עָלֶיהָ steht mit Nachdruck voran, um anzudeuten, dass dies vor andern Dingen in der Erinnerung fortzuleben verdient, und die Konstruktion des סַפֵּר mit עַל statt mit dem gewöhnlichen direkten Objekt weist darauf hin, dass es sich nicht nur um die Weitererzählung der nackten Thatsache, sondern auch um die Folgerungen und Nutzanwendungen handelt, die sich aus dem Vorfall ergeben.

4 Die Thatsache, die „die eigentliche Grundlage der ganzen Weissagung" bildet (CREDNER), ist die totale Verwüstung des ganzen Pflanzenwuchses durch Heuschreckenschwärme, die nach einander im Laufe nicht nur eines Jahres (s. 2 25) ins Land eingefallen sind. Dieser allgemeine Sinn von v. 4 ist klar, auch das ist ersichtlich, dass die vier verschiedenen Heuschreckennamen keinen anderen als den rhetorischen Zweck haben, die Aufeinanderfolge mehrerer Heuschreckenschwärme zu schildern und die von diesen angerichtete Zerstörung und Verwüstung als eine vollständige hinzustellen: was der erste Schwarm noch verschont hat, ist vom zweiten vernichtet worden und so fort, bis alles kahl und leer war. Weniger bestimmt lassen sich

die einzelnen Namen erklären; allerdings ist zwar sicher, dass damit nicht die Entwicklungsstadien, welche die Heuschrecke durchmacht, bezeichnet werden sollen. Dies weist besonders gründlich DRIVER in seinem Commentar zu Joel (1 4 und S. 82—91: Excursus on Locusts) nach; seine wichtigsten Argumente sind: 1. der gewöhnliche Beobachter unterscheidet bei der Heuschrecke, wenn er die Farben aus dem Spiele lässt, nur drei Stadien; 2. der gewöhnlichste Name für Heuschrecke, אַרְבֶּה, müsste bei der Annahme, dass es sich um die Stadien der Heuschrecke handle, das noch unreife Insekt bezeichnen; 3. die Reihenfolge der vier Namen ist 2 25 eine andere, und 4. da die Heuschrecken auch während ihrer Entwicklung, sobald sie den Eiern entschlüpft sind, sich immer vorwärts bewegen, könnte nicht gesagt werden, dass sie im folgenden Stadium das aufzehren, was sie im früheren Stadium verschont haben; durch die Vorwärtsbewegung sind sie ja ganz anderswohin geraten. Es bleibt nichts anderes übrig: die vier Namen kommen hier nur als Synonyma für Heuschrecke in Betracht, mögen sie auch ihrem Ursprung nach die Bezeichnungen besonderer Heuschreckenarten und der eine unter ihnen (s. u. zu יֶלֶק) vielleicht die Bezeichnung der noch nicht ganz ausgewachsenen Heuschrecke sein: גָּזָם ist ausser hier und 2 25 nur noch Am 4 9 und zwar als ein den Feigen- und Ölbäumen schädliches Insekt erwähnt; vielleicht dachte man bei seinem Namen an Ableitung von גָּזַם, dessen Bedeutung *abschneiden* man etwa auf kahlfressen der Bäume bezog. אַרְבֶּה, das gewöhnliche Wort für Heuschrecke, entspricht assyr. *aribu;* die Ableitung von רָבָה *viel sein*, *wimmeln* ist daher sehr unwahrscheinlich. יֶלֶק, ausser in Jo (1 4 2 25) noch Am 7 1 (korrig. Text, s. dort) Na 3 15 16 Jer 51 14 27 und Ps 105 34 genannt, ist, wenn HIERONYMUS zu Na 3 15f. richtig *attelabus* erklärt und LXX Jo 1 4 mit βροῦχος richtig übersetzt, die Heuschrecke im letzten Stadium vor dem Abstreifen der Flügelscheiden, wo sie also noch nicht völlig ausgewachsen ist und noch mehr hüpft als fliegt. Ob das Wort mit לָקַק *lecken* (*verschlingen?*) zusammenhängt, ist sehr die Frage. חָסִיל, noch I Reg 8 37 (= II Chr 6 28) Ps 78 46 Jes 33 4 erwähnt und zwar überall in Verbindung oder in Parallele mit einem anderen Heuschreckennamen, wird mit dem Verb חָסַל zusammenhangen, das Dtn 28 38 von der Thätigkeit der Heuschrecken gebraucht ist = *vertilgen,* und demnach eigentlich *Vertilger* bedeuten. Vgl. die Lexx., sowie die Encycl. Biblica Art. Locusts und GUTHE KBW; ferner s. noch zu 2 20.

5—12 Die allgemeine Klage über die schreckliche Kalamität. Das ganze Land traf die Not und alle Klassen der Bevölkerung hatten Grund zu klagen über das Unglück. Der Prophet fordert selber in lebendiger Vergegenwärtigung der durch die Verwüstung der Vegetation herbeigeführten Lage zu dieser gerechten Klage auf.

5—7 Zuerst haben allen Grund zu klagen die Weinliebhaber, denen durch die Verwüstung des Weinstockes ihr geschätztes Genussmittel entzogen ist. 5 הָקִיצוּ, *wacht auf,* scil. aus dem Taumel der Trunkenheit vgl. Gen 9 24 Pro 23 35. Weder ein Tadel, noch ein Lob ist hier über den Weintrinker ausgesprochen, in dem Worte שִׁכּוֹר liegt für den Hebräer noch kein Vorwurf (vgl. auch Joh 2 10); dass aber das Laster der Trunkenheit gebilligt worden wäre, ist durchaus unrichtig, vgl. nur Jes 5 22 28 7f. Prv 23 29–35.

Hier tritt in treffenden Gegensatz zu der Fröhlichkeit der Weintrinker ihr Klagen und Jammern; jetzt müssen sie nüchtern sein und hat ihre Freude ein Ende. שִׁכּוֹרִים steht gegen die Regel ohne Artikel in der Anrede, vgl. auch Hos 13 14 etc. und Ges.-Kautzsch[27] § 126e. עָסִיס ist offenbar ein *Süsswein,* entweder in dem Stadium unmittelbar nach der Kelterung = οἶνος νέος LXX Jes 49 26 oder durch irgend eine Weise der Zubereitung süss erhalten = γλυκὺς οἶνος, vgl. LXX γλυκασμός Jo 4 18 (vgl. Driver zu Am 9 13). נִכְרַת מִפִּיכֶם, *er ist eurem Munde entzogen*, vgl. das fast gleichbedeutende נִמְנַע v. 13. Man darf daraus nicht schliessen, dass die Verwüstung unmittelbar vor der Weinlese begonnen habe; der Wein kommt nicht in den Mund der Trinker, wenn der Weinstock schon im Frühling beim ersten Triebe zerstört wird, s. v. 12. Wie die Zerstörung der Erntehoffnung sich vollzog, schildern 6f.: Eine feindliche Armee ist ins Land gefallen, ihre Zahl ist unermesslich und ihre Ausrüstung vortrefflich, Weinstock und Feigenbaum haben sie kahl zurückgelassen. Es sind die Heuschrecken gemeint, sie heissen ein גּוֹי *Volk,* ein *Heidenvolk,* wie Prv 30 25f. die Ameisen und die Klippdachse ein עָם, vgl. auch 2 2 und bei Homer Il. II 87 469 die ἔθνεα μελισσάων oder μυιάων. Was die Zahllosigkeit ihrer Menge betrifft, so vgl. Jer 46 23 und die Berechnungen moderner Reisender bei Driver (zur Stelle). עַל־אַרְצִי *in mein Land sind sie eingefallen,* so spricht der Prophet, aber nicht im eigenen Namen, so dass es etwa so viel hiesse wie „in mein Vaterland", da diese Auskunft zu v. 7 (mein Weinstock und mein Feigenbaum) nicht Stich hält, auch nicht im Namen der Gemeinde (v. 19 steht die Sache anders, s. dort), sondern im Namen Jahwes; denn des Propheten Wort ist דְּבַר יְהוָה v. 1. Mit Recht weist aber Merx auf den unpräcisen Charakter in unserm Buche hin, in dem materiell Jahwe redet und trotzdem Jahwe öfters in der dritten Person auch in der Rede erscheint, ja selbst als andrer Sprecher eingeführt wird z. B. 2 12. Zu אֱלֹהַי v. 13 s. die Erklärung. Für die zerstörende Kraft der Zähne der Heuschrecken beweist der gewaltige Schaden, den sie anrichten; die Vergleichung mit Löwenzähnen ist darum nicht verwunderlich. מְתַלְּעוֹת, LXX μύλαι = *Backzähne,* steht immer parallel mit שִׁנַּיִם s. Prv 30 14 Hi 29 17 Ps 58 7 (hier transponiert מַלְתְּעוֹת). Vielleicht ist mit Sievers nach LXX bezw. Symmachus וּמְתַלְּעוֹתָיו כְּלָבִיא, *und seine Backzähne sind wie die eines Leuen,* zu lesen. 7 Zu dem Suffix in גַּפְנִי und תְּאֵנָתִי vgl. zu אַרְצִי v. 6. שָׂם לְשַׁמָּה ist stärker als blosses הֵשַׁם, vgl. dazu und überhaupt zu v. 7ª Hos 2 14. לִקְצָפָה ist unsicher; wahrscheinlich bedeutet es *Zerknickung,* vgl. LXX εἰς συγκλασμόν und s. קֶצֶף Hos 10 7. Trotz dem Singularsuffix und trotzdem שָׂרִיגִים sonst nur von den *Ranken des Weinstocks* vorkommt (Gen 40 10 12), wird man das *Abschälen* und *Niederlegen* (*Hinwerfen*), sowie das *Weisswerden der Zweige* auf Weinstock und Feigenbaum zugleich beziehen müssen. Liest man mit Wellh. und Nowack חֲשָׂפָה חָשַׂף וְהִשְׁלִיךְ, so ist der Suffixlosigkeit von וְהִשְׁלִיךְ abgeholfen und der Gedanke noch besser ausgedrückt, dass die Heuschrecken Weinstock und Feigenbaum kahl abschälen und hinwerfen, nämlich die unessbaren Fragmente von Rinde und Holz, sowie auch kleinere Zweige und junge Äste. Zu הִלְבִּינוּ = *weiss werden* vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 53 d. Verwüstungen durch Heuschrecken,

wie die hier beschriebene, schildern ähnlich Beobachter aus alter Zeit (z. B. Tacitus Annal. 15 5) und neuere Reisende.

8—12 Die Klage des Landes d. h. der ganzen Bevölkerung, weil infolge der Verwüstung Speis- und Trankopfer nicht mehr dargebracht werden können. 8 אֱלִי ist Impera. fem. von אָלָה, *wehklagen,* zu der Form vgl. Ges.-Kautzsch 27 § 63 l. Das Verb kommt nur hier vor im AT und ist ein entschiedener Aramaismus = אֱלָא, dem aram. Äquivalent für hebr. הֵילִיל (vgl. Kautzsch Die Aramaismen im AT I 21), daher ein Zeichen der späten Herkunft des Buches Jo. Die Variante אִבְלִי, *traure,* in einem Codex (nach de Rossi) verrät offenbar ein Gefühl von dem Unhebräischen des Verbums אֱלִי. Es kann nur das Land angeredet sein; aber man vermisst doch ungern seine ausdrückliche Nennung. Vielleicht ist אַרְצִי, *mein Land,* hinter אֱלִי ausgefallen; eine Spur davon könnte in der Übersetzung der LXX θρήνησον πρός μέ stecken, wenn πρός μέ auf ein zu אלי verwischtes אַרְצִי zurückzuführen wäre. An dem Begriff בְּתוּלָה, *Jungfrau,* ist nicht herumzudeuten, dass daraus *eine junge Frau* wird. Sobald eine Jungfrau verlobt ist, gehört sie nach dem israelitischen Rechte (vgl. die Gesetzesbestimmung Dtn 22 23–27 mit Dtn 22 22 einer- und mit Dtn 22 28 f. andrerseits) dem Verlobten, der darum ihr בַּעַל schon vor der Hochzeit ist und im Falle, dass sie sich jung verlobte, בַּעַל נְעוּרֶיהָ genannt werden kann; vgl. das ähnliche אַלּוּף נְעוּרִים Jer 3 4 Prv 2 17. Dass aber das AT von der bräutlichen Liebe nichts wisse und darum der Schmerz einer jugendlichen Braut um den verlorenen Bräutigam als Ausdruck des höchsten Schmerzes kaum begreiflich sei (so auch Nowack), ist doch schon angesichts Cnt 8 1 unrichtig. Also klagen soll das Land, wie eine junge Braut klagt über den Tod ihres geliebten Bräutigams. Das tertium comparationis ist die Klage über enttäuschte Hoffnungen: wie der Braut das erhoffte Glück entschwunden ist, so sind die Erwartungen des Landes auf einen reichen Ertrag zu Schanden geworden. Zum Anlegen des שַׂק als Trauerzeichen vgl. Am 8 10. עַל בַּעַל נ׳ ist besser nicht mit חֲגֻרַת־שַׂק, sondern mit einem virtuell in כִּ von כִּבְתוּלָה steckenden Infin. אֱלוֹת zu verbinden: *klage wie eine Jungfrau klagt um den Verlobten ihrer Jugend.* Als ein Landesunglück ist der Ausfall der gesamten Ernte zu beklagen, besonders weil 9 nun das Material zu *Speis- und Trankopfer* fehlt; da diese nämlich eine regelmässige und notwendige Begleitung des Thamid d. h. des täglichen Morgen- und Abendbrandopfers sind (Ex 29 38–42 Num 28 4–8), kann auch dies nicht in Ordnung dargebracht werden und ist darum der ganze Kultus in Frage gestellt. Man sieht, wie diese Wertung des Opfers, über das die Propheten vor dem Exil ganz anders urteilen Am 5 21 ff. Hos 6 6 8 13 Jes 1 10–17 Jer 7, uns in die durch den PC geordnete nachexilische Gemeinde führt, für die der Kultus im Tempel zu Jerusalem die wichtigste Angelegenheit ist; man sieht aber auch, dass Joel nicht in die Reihe der vorexilischen Propheten gehört. מִנְחָה hat hier neben נֶסֶךְ, *Trankopfer,* sicher nicht mehr den alten Sinn von Gabe und Opfer überhaupt, sondern ist term. techn. für *Speisopfer.* Zur Mincha war Getreide, zum Nesek Wein und Öl erforderlich, vgl. v. 10 und s. Lev 2. בֵּית יְהוָה ist der Tempel in Jerusalem: dass auch anderswo Opfer Jahwe dargebracht werden könnten,

ist keine Frage mehr; die Zeiten vor dem Exil, in denen man im ganzen Lande opfern durfte, gehören einer weit zurückliegenden Periode an. Für מְשָׁרְתֵי יְהוָה ist durch LXX מְשָׁרְתֵי מִזְבֵּחַ bezeugt und hier herzustellen (Merx, Holzinger, Nowack), vgl. auch v. 13; hier passt es besonders gut, da von dem Dienst am Altar beim Darbringen der Opfer die Rede ist. Das Verb שֵׁרֵת kommt schon in älterer Zeit vor von den Dienstleistungen eines Untergebenen gegen seinen Vorgesetzten vgl. Gen 39 4 40 4, später von Dtn und Hes an ist es besonders gerne vom Bedienen im kultischen Sinne, von dem Verrichten der priesterlichen Funktionen gebraucht, wie hier. Es hat also eine engere und speziellere Bedeutung als עָבַד und bezeichnet das Administrieren beim Kultus (vgl. Holzinger ZATW 1889, 101—104). Für welch ein Unglück man in der spätjüdischen Zeit das Aufhören des Thamid ansah, lernt man auch aus Dan 8 11 11 31 12 11 und Josephus bell. jud. VI 2 1. **10** Der Grund der Einstellung des Opfers ist eben die Verwüstung des Feldes. Die Paronomasieen zwischen שֻׁדַּד und שָׂדֶה, אָבְלָה und אֲדָמָה, הוֹבִישׁ und תִּירוֹשׁ sind nicht zu verkennen. שָׂדֶה bedeutet das freie Feld im Gegensatz zu der Stadt, אֲדָמָה den zum Ackerbau verwendeten kultivierten Teil desselben. Das Land ist personifiziert, *es trauert* vgl. Am 1 2, wie es jauchzt und jubelt, wenn es voll Früchte steht Ps 65 12-14. Unter der Verwüstung haben vor allem gelitten die drei Hauptprodukte des Landes *Korn*, *Most* und *Öl*, die gerade auch zum Opfer nötig waren; vgl. über diese Produkte zu Hos 2 10. הוֹבִישׁ wird hier, wie im folgenden überall, nicht von יָבֵשׁ, sondern als metaplastisches Hiph. von בּוֹשׁ, *sich schämen*, abzuleiten sein, also *Beschämung erleiden* bedeuten, was bei Personen den Sinn von *bestürzt dastehen*, bei Dingen den von *fehlschlagen, missraten*, hat. Also lautet v. 10b: *Denn das Korn ist verwüstet, der Most missraten, das Öl verwelkt.* **11**f. ist nicht ein neuer Absatz mit neuer Aufforderung zur Klage, sondern besser Fortsetzung der Schilderung der traurigen Lage; man fasse also הֹבִישׁוּ und הֵילִילוּ als Perf., nicht als Impera. Die Lieferanten des auch für den Kultus notwendigen Korns, Weins und Öls sind bestürzt, weil die Gewächse, aus denen sie diese Produkte ziehen, vernichtet sind. Für כֹּרְמִים, *Winzer*, genauer *Wein- und Olivengartenpflanzer*, hat man nicht mit Nowack קֹצְרִים, *Schnitter*, zu lesen. Vor עַל־חִטָּה ist eine Pause zu machen und von da bis zu Ende von v. 11 wird die Bestürzung der אִכָּרִים, *Ackersleute*, begründet, s. die ähnliche Konstruktion von v. 5b. Den Grund der Klage der כֹּרְמִים bringt in andrer Konstruktion (statt עַל־הַגֶּפֶן כִּי הוֹבִישָׁה וגו׳) erst **12**. In der Aufzählung der Bäume vermisst man den Ölbaum, dafür werden neben dem v. 7 schon erwähnten Feigenbaum noch רִמּוֹן, *Granatapfelbaum*, תָּמָר, *Palme*, und תַּפּוּחַ, *Apfelbaum*, aufgeführt, von denen der letztere nur in späteren Büchern des AT erscheint (ausser hier noch Prv 25 11 und Cnt 2 3 5 7 9 8 5). גַּם steht hier nicht steigernd = *sogar*, sondern als Ersatz für das gewöhnliche וְ = *auch, dazu*. כָּל־עֲצֵי הַשָּׂדֶה, das, weil es ohne וְ steht, nicht „alle übrigen Bäume des Feldes“ übersetzt werden darf, greift über die vorhergehende Aufzählung hinaus und scheint daher aus v. 20 eingedrungen zu sein. כִּי, zusammenfassend und weiterführend, entspricht unserem *ja* oder *mit einem Wort* und leitet das abschliessende Sätzchen ein,

das die Summe zieht aus der vorangehenden Darlegung: Allgemeine Freudlosigkeit ist die Folge der Landesverwüstung. הוֹבִישׁ mit folg. מִן ist prägnante Konstruktion: *beschämt ist die Freude* (hier personificiert gedacht) und gewichen *weg von den Menschen,* zu Schanden geworden meidet sie die Menschen. Wo die Ernte fehlt, ist es mit der Freude aus (vgl. Jes 9 2 16 10) und was die Trauer für Joel so bitter macht, kein rechter Kultus mehr möglich, s. auch v. 16.

13—20 Die Aufforderung zur Abhaltung eines allgemeinen Fast- und Bettages, um Jahwe um Erbarmen anzuflehen. Die genaueste und beste Parallele zum Verständnis der Veranstaltung eines solchen Busstages bietet Jon 3 5–9. Wie dort von dem ninivitischen Könige wird der Busstag auch hier von der Obrigkeit d. h. von den Priestern angeordnet. Das ist überhaupt die Regel bei ausserordentlichen öffentlichen Busstagen vgl. I Reg 21 9 12 Jer 36 9. Dass das Fasten an solch einem Busstage nicht fehlen durfte, versteht sich von selbst, auch am grossen Versöhnungstag ist es officiell (Lev 16 29), darum er ja auch Act 27 9 ἡ νηστεία heisst. Das Fasten, ursprünglich eine Vorbereitung auf den sacramentalen Genuss von heiligem Fleisch, ist mit der Zeit als wirksames Mittel zur Unterstützung des Gebetes, besonders wenn Gottes Milde und Erbarmen angefleht wird, üblich geworden, vgl. z. B. Neh 9 1 Dan 9 3, ferner s. 2 13f. und zu Jes 1 13.

13 Die Priester als die Leiter des Volkes und die durch die Einstellung des Kultus zunächst Betroffenen haben an der Spitze des ganzen Volkes um Erbarmen zu flehen. חִגְרוּ, *legt an,* steht hier absolut, das nach dem Zusammenhang selbstverständliche Objekt ist שַׂק vgl. v. 8 und Jes 32 11; denn es handelt sich um Trauer und Klage. מְשָׁרְתֵי מִזְבֵּחַ vgl. zu v. 9. Auch während der Nacht sollen sie im Trauergewande bleiben zum Zeichen ernstlichster Busse, vgl. I Reg 21 27. Statt מ׳ אֱלֹהָי ist mit Merx nach LXX מ׳ אֱלֹהִים zu lesen; der Gegensatz zwischen אֱלֹהַי und אֱלֹהֵיכֶם ist hier in jeder Hinsicht falsch, ob der Prophet nun im eigenen Namen oder in dem der Gemeinde reden sollte, und erst recht unmöglich, wenn er hier wie sonst im Namen Gottes spricht, vgl. zu אַרְצִי v. 6. אֱלֹהַי ist unrichtige Lesung der Abkürzung אלהי׳ oder אלה׳. Zu נִמְנַע vgl. das gleichbedeutende נִכְרַת v. 5 und zum ganzen v. 13b die Aussage v. 9a. **14** קַדְּשׁוּ צוֹם, *heiliget ein Fasten,* ist soviel wie *veranstaltet ein heiliges Fasten,* vgl. das ähnliche קַדֵּשׁ מִלְחָמָה = die zum Anfang des Krieges nötigen kultischen Ceremonien vornehmen. Beim Fasten bedurfte es aber schwerlich noch besondrer ceremonieller Weihen, um es zu beginnen, es sollte ja gerade dem Gebete die rechte Weihe und Kraft verleihen, vgl. die Vorbem. zu v. 13–20; der Sinn von קַדֵּשׁ ist hier also abgeschwächt. עֲצָרָה steht hier im Sinne von מִקְרָא קֹדֶשׁ, woran auch das Verb קִרְאוּ erinnert; anders ist es gebraucht Am 5 21 und Jes 1 13 (s. dazu). זְקֵנִים ist hier auf keine Weise, weder als Anrede, noch als Objekt gefasst, zu halten; sie sind nicht die Anordner des Busstages, sondern die Priester, aber auch nicht die besonders Einberufenen, da sie in dem unvermittelt folgenden כֹּל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ schon inbegriffen sind. זְקֵנִים ist ein Einschub, für den man 2 16 zum Vorbild nahm, s. noch zu v. 2 und vgl. auch Wellh., Nowack. Dagegen ist nun nicht mit Wellh. הֵאָסְפוּ, *versammelt euch,* für אִסְפוּ zu lesen. Die Priester sind die Angeredeten, sie sind es, die das Volk einberufen, und sie sprechen ganz wie 2 17, im Namen des versammelten Volkes das folgende Gebet (so auch Merx).

Am Schluss von v. 14 ist לֵאמֹר für den Sinn zu supplieren; Pesch. hat das richtig aufgefasst und zum leichteren Verständnis ܘܐܡܪܘ hinzugefügt.

15—20 Das Gebet, gesprochen im Namen des Volkes von den Priestern; v. 15 ist nicht ein Angstschrei des Propheten und v. 16ff. sind nicht eine neue Schilderung der Not, die der Prophet giebt. Die Priester sind die Redenden; aber allerdings der Prophet sagt ihnen, was sie beten sollen. Wir vernehmen daraus das wichtige Neue, dass die von den Heuschrecken herbeigeführte Kalamität als der unmittelbare Vorbote einer noch viel grösseren Kalamität, nämlich des grossen „Tages Jahwes", angesehen wurde. **15** ist ganz aus Reminiscenzen zusammengesetzt: v. 15ª = Hes 30 2ᵇᵝ, da das dortige הָהּ nichts anderes ist als unser אֲהָהּ *ach, wehe;* v. 15ᵇ = Jes 13 6 (s. zu der Stelle). Der *Tag,* über den v. 15ª Klage und Entsetzen ausdrückt, wird v. 15ᵇ als *Tag Jahwes* bezeichnet und als gewaltiger Gerichtstag bestimmt. Über die alte Bedeutung des Tages Jahwes s. Am 5 18, ebendort s. auch, wie Amos seine Bedeutung umprägt; für Jo ist er ein längst fester Begriff, so dass er auch in der Anrede an Jahwe nicht auffallen kann, er bezeichnet auch nicht mehr wie bei Amos den Tag, da Jahwe die Israeliten durch die Assyrer straft, sondern den Tag des Weltgerichts über Israel und die Heiden, vgl. noch 2 11 3 4. כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא, *er ist wie Gewalt, die vom Gewaltigen kommt* (vgl. Jes 13 6) ist eine sprichwörtliche Redensart, die wahrscheinlich weniger specifisch israelitisch ist als כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים, s. zu Am 4 11. Die Paronomasie von שֹׁד und שַׁדַּי leitet beide Wörter von demselben Etymon שָׁדַד ab: eine Überwältigung, wie sie dem Übergewaltigen entspricht; das kann für die Herkunft von שַׁדַּי nicht entscheiden. Es wird dem שַׁדַּי ein alter semitischer Gottesname zu Grunde liegen. Nöldeke (ZDMG 1886 735f.) und Hoffmann (Phöniz. Inschr. 53) dachten an Verwandtschaft mit שֵׁד (= Dämon), Zimmern (KAT³ 358) hält dagegen einen Zusammenhang mit assyr. *šadû*, das als Bezeichnung babylonischer Götter vorkommt, für möglich. Die Änderung von מִשַּׁדַּי in יִשְׁמְעֵאל: wie ein verheerender Überfall durch „Ismaeliten" (so Cheyne Crit. Bibl. I 22 und Encycl. Bibl. Art. Shaddai) ist unnötig und nicht glücklich. Die Befürchtung, dass der Tag Jahwes bereits angebrochen sei oder doch unmittelbar bevorstehe, wird durch die schreckliche Not erweckt, die **16**ff. von neuem beschrieben wird. Ohne etwas dagegen thun zu können, mussten sie zusehen, wie ihnen die Nahrung entzogen wurde. Die Ernte ist verloren und so hat es ein Ende mit dem Kultus, ganz besonders mit dem Freudenjubel beim frohen Erntefest, vgl. v. 12. **17** Alle Hilfsmittel zum eigenen Unterhalt, wie zum Unterhalt des Kultus fehlen; das wird der Sinn sein, den v. 17 im allgemeinen hat. Ausserordentlich schwierig ist aber der Anfang; denn unter den vier ersten Wörtern finden sich drei ἅπαξ λεγόμενα. Gewöhnlich erklärt man עָבְשׁוּ nach einem entsprechenden arab. Verb. *ʿabisa = einschrumpfen,* פְּרֻדוֹת nach dem syr. ܦܪܕܐ, ܦܪܕܬܐ = *Korn, Saatkorn,* und schliesslich nimmt man mit Ibn Ezra und David Kimchi ohne eine einleuchtende Ableitung von גָּרַף, *fegen, kehren,* für מֶגְרָפָה die Bedeutung *Erdscholle* an, sodass übersetzt wird: *Eingeschrumpft sind die Saatkörner unter ihren Schollen.* Es wäre dann hier auf die regelmässig eintretende Begleiterscheinung einer gewaltigen Heuschreckenplage, nämlich

auf die Dürre, hingewiesen, wie dies auch nachher v. 19 geschieht; vgl. Am 7 1 4. Allenfalls kann dies der Sinn sein, obschon die ἅπαξ λεγόμενα Bedenken erwecken und es einem nicht recht wohl ist bei dem „Verschrumpfen der Saatkörner unter den Schollen". Man hat darum auch schon anders sich zu helfen versucht, so will Riedel (StK 1903) übersetzen: *Staubig geworden sind die Körner unter ihren Besen;* מַגְרֵפָה = *Besen* hat allerdings mehr für sich als מֶגְרָפָה = *Scholle*, vgl. neuhebr. מַגְרֵף, מַגְרֵפָה, מַגְרוֹפִית bei Dalman Aram.-neuhebr. Wörterbuch; ob aber das „Verstaubt werden unter den Besen" annehmbarer ist als das „Verschrumpfen unter den Schollen", ist sehr zu bezweifeln. Sieht man sich somit genötigt, den Text für beschädigt zu halten, so ist der einzig rationelle Weg der, den Merx eingeschlagen hat, nämlich auf LXX zurückzugehen. Dort steht nun ἐσκίρτησαν δαμάλεις ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν, was nach Merx hebräischem פָּשׁוּ פָרוֹת...?...אֻרְוֹתֵיהֶם entspricht und zu übersetzen ist: „es stampfen die Rinder über ihren Krippen". Die Ähnlichkeit der beiden Texte ist abgesehen von תַּחַת מ deutlich; aber eine Bemerkung über die Rinder ist hier nicht am Platze, da von ihnen v. 18 nochmals die Rede ist. Es genügt also nicht, einfach den LXX-Text aufzunehmen; der hebr. Text, den LXX vor Augen hatte, war offenbar schon verwischt und entstellt, auch war das Sätzchen wohl in einer Abschrift vergessen gewesen, dann am Rande nachgetragen und schliesslich bei neuer Abschrift an falscher Stelle in den Text geraten; vgl. noch bei v. 18. Der Rest von v. 17 ist verständlicher, nur darf man nicht mit Merx aus dem ληνοί der LXX schliessen, dass גִּתּוֹת für [מַמְּ]גֻרוֹת zu setzen und nachher eine Aussage über das Missraten von Wein und Öl ausgefallen sei; denn ληνός bedeutet nicht nur *Kelter*, sondern *Trog* überhaupt vgl. Gen 30 38 41 (selbst *Backtrog*). Da zu נֶהֶרְסוּ Backtröge nicht besonders passen, wird man nicht מִשְׁאָרוֹת vermuten, sondern sich bei מְגֻרוֹת (ohne ein zweites מ, das falsche Dittographie ist) beruhigen können, zumal מְגוּרָה = *Vorratskammer, Behälter,* wenn nicht durch Hg 2 19, so doch durch das Neuhebr. sicher gestellt ist und zu dem parallelen אוֹצָרוֹת vortrefflich passt. Unter beiden darf man sich nicht grosse Scheunen und Kornspeicher vorstellen, sondern viel bescheidenere Vorratskammern und Behälter; diese stehen leer und sind zerfallen, weil das Getreide missraten ist und kein Grund, sie in Ordnung zu bringen, vorgelegen hat. 18 Die drei ersten Wörter sind mit Merx u. a. nach LXX zu verbessern, da die Aussage „wie seufzt das Vieh?" den Tieren ein sonderbares Prädikat beilegte und auch unklar bliebe, was unter בְּהֵמָה zu verstehen wäre, ob alle Tiere oder blos die Rinder, Schafe und Ziegen gemeint seien. LXX bietet: τί ἀποθήσομεν ἑαυτοῖς (lies: ἐν αὐτοῖς); also las sie: מַה נַּנִּחַ בָּהֵמָּה, *was sollen wir in sie legen?* Diese Frage kann sich an die Aussage über die zerfallenen leeren Speicher anschliessen; das Suffix in בָּהֵמָּה bezieht sich dann auf אֹצָרוֹת und מְגֻרוֹת v. 17. Da aber immerhin das Zwischensätzchen כִּי הֹבִישׁ דָּגָן unangenehm Suffix und Nomen trennt und nach demselben die Frage sehr schwach klingt, so ist zu vermuten, dass an die Spitze von v. 18 der Anfang von v. 17 in der von Merx verbesserten Gestalt oder in der noch weitergehenden Änderung הוֹבִישׁוּ פְּרָדִים [פְּרָדוֹת?] עַל־אֻרְוֹתֵיהֶם gehört; denn dann handelt es sich bei בָּהֵמָּה um *die Krippen* und der Sinn ist: *enttäuscht stehen*

die Maultiere bei ihren Krippen; was sollen wir in sie legen? הִבְשׁוּ (für [גִּילָ]ה פָּשׁוּ der LXX und עָבְשׁוּ des MT) stösst sich hier so wenig mit vorangehendem הוֹבִישׁ wie in v. 10f. Statt פָּרוֹת (LXX) dürfte sich nach MT die Lesung פְּרָדוֹת oder פְּרָדִים, *Maultiere,* empfehlen, da sonst die Rinder zweimal erscheinen (vgl. folgendes בָּקָר) und bei Maultieren Stallfütterung nicht auffällt (I Reg 18 5, vgl. auch Jes 1 3). נָבֹכוּ (Niph. von בוך) ist durch Est 3 15 in der guten Bedeutung *verwirrt, bestürzt sein* gesichert (vgl. auch Ex 14 3); das von Merx nach dem ἔκλαυσαν der LXX (בָּכוּ für נָבֹכוּ) adoptierte Weinen der Rinder wird doch gerade so verwerflich sein wie das Seufzen des Viehs des MT v. 18$^{a\alpha}$. Der Grund der Bestürzung der Rinderherden: כִּי אֵין מִרְעֶה לָהֶם ist nicht mit Sievers als prosaisches Einschiebsel zu verdächtigen; Joel liebt es, immer und immer wieder die Verwüstung des Landes ausdrücklich hervorzuheben, vgl. die Sätzchen mit כִּי v. 17 19 20. Ganz anders steht es bei einem Dichter wie Jeremia, vgl. zu Jer 14 5 6. Für נֶאְשָׁמוּ, *büssen,* das sehr wenig hierher passt, ist nach LXX (ἠφανίσθησαν) mit Merx, Wellh. u. a. נָשַׁמּוּ, *sie sind* verwüstet, *in trostlosem Zustande,* zu lesen; vgl. auch das unrichtige א in נֶאֱנָחָה und s. ebenso אָשֵׁם für שָׁמֵם z. B. Hos 14 1 etc. Auch die Schafherden, die mit der dürftigsten Nahrung auskommen, können nicht mehr durchgebracht werden. **19** Die Priester reden im Namen des Volkes (s. Vorbem. zu v. 15–20) in der 1. Pers. Sing. „wie der Chor der griechischen Tragödie" (Merx), wenn nicht am Ende besser entsprechend עֵינֵינוּ und אֱלֹהֵינוּ v. 16 und נֶאֱנָחָה v. 18 geradezu נִקְרָא herzustellen ist. אֵשׁ und לֶהָבָה, *Feuer* und *Flamme,* bezeichnen bildlich die Hitze und Dürre, welche die Heuschreckenplage begleiten (vgl. v. 12). **20** Die Not ist so gross, dass selbst die wilden Tiere (nicht nur die zahmen v. 17 f.) zu Jahwe schreien; vgl. zu תַּעֲרֹג, *sich emporstrecken, sich sehnen,* LXX: ἀνέβλεψαν, Ps 42 2. Der Sing. fem. תַּעֲרֹג nach dem plural. Subj. ist möglich, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 145 k, doch kann mit Nowack der Singul. בְּהֵמַת gelesen werden. אֲפִיקֵי מָיִם vgl. ebenfalls Ps 42 2. Ob nicht das mit v. 19$^{b\alpha}$ identische Schlusssätzchen zu streichen sei, lässt sich jedenfalls fragen, bes. da wenigstens nicht alle wilden Raubtiere das Verdorren der Weide, sondern das Versiegen der Bäche plagt.

2 1–17 Dringende Aufforderung zur Beschleunigung der Einberufung der gesamten Bevölkerung in den Tempel: Jetzt ist es noch Zeit, aber Gefahr ist im Verzug; denn die Vorboten des Tages Jahwes sind schon da, aber immerhin ist es möglich, dass sich Jahwe durch Busse und Fasten erweichen lässt und das Endgericht aufschiebt.

1 2$^{a\alpha}$ (bis וַעֲרָפֶל) Aufforderung, die Bevölkerung zu alarmieren, da der Tag Jahwes unmittelbar bevorsteht. Die Worte v. 1 2^{a} gehören nicht mehr zum Gebet 1 15–20, wie Merx annimmt, sondern es spricht der Prophet und zwar, wie הַר קָדְשִׁי mit dem Suff. der 1. Pers. zeigt, im Namen Jahwes (vgl. 1 6 zu אַרְצִי). Bei der unpräcisen Art Joels kann die Verwendung Jahwes statt des Suff. der 1. Pers. in dem zum festen term. techn. gewordenen יוֹם יְהוָה hiergegen nicht ins Feld geführt werden, vgl. auch 1 15. Angeredet sind die, welche das Amt des Posaunenblasens hatten, es sind die Priester, die Leiter des Volkes, die die Gemeinde zusammenberufen. Sie sollen jetzt zu un-

gewohnter Zeit das Zeichen geben. *Posaunenblasen* und *Lärmschlagen* (הָרִיעוּ) sind militärische Signale (vgl. Am 3 6 und Hos 5 8 Num 10 9), wenn sie wohl auch im Kultus Verwendung gefunden haben, vgl. Lev 23 24 25 9 Ex 19 16 Num 10 1–10; hier schimmert der militärische Anstrich noch durch, denn es handelt sich um schwere Gefahr und die Vorboten derselben, die Heuschrecken, werden im folgenden als ein grosses ins Land eingefallenes Kriegsheer geschildert. יִרְגְּזוּ, *es sollen erzittern, zusammenfahren alle Bewohner des Landes;* das Gebiet kann nicht gross sein, wenn das Signal von Zion im ganzen Lande gehört wird, offenbar wird es von Station zu Station weitergegeben. Das Zittern ist die Folge des Alarms, vgl. auch Am 3 6 Ex 19 16 (beidemal חָרַד = רָגַז). $2^{a\alpha}$ ist das Subj. zu כִּי קָרוֹב, die Trennung der Verse also verfehlt. Das Original zu v. 1^{b} $2^{a\alpha}$ liegt Zph 1 14f. vor, vgl. auch Hes 34 12; in letzter Linie geht die Schilderung des Tages Jahwes als eines Tages der Dunkelheit und Finsternis auf Am 5 18 zurück, s. auch oben zu 1 15.

$2^{a\beta}$ (von כְּשַׁחַר an)—11 Erneute Schilderung der eingetretenen Not. Es ist nicht nur eine Parallele der bereits in Cap. 1 gegebenen Beschreibung, sondern eine dem Fortschritt der inzwischen gewachsenen Not entsprechende Steigerung. So führen uns v. $2^{a\beta}$–11 im Verlauf der vom Dichter lebendig vergegenwärtigten Not eine Etappe weiter als Cap. 1. Schon 1 15 äussert die Gemeinde im Gebet die Besorgnis, die Heuschrecken könnten die Vorboten des Tages Jahwes sein, hier werden sie nun vom Propheten als solche bestimmt gezeichnet (vgl. bes. 2 11). Die Not ist aufs höchste gestiegen und die Kraft und Macht der Verwüster unwiderstehlich, schon sind sie nicht mehr bloss im freien Felde, sondern auch in die Stadt eingedrungen. Die Schilderung beruht auf richtiger Beobachtung, immerhin mischen sich in dieselbe auch der Phantasie entnommene Züge, weil der Prophet in den Heuschrecken eben mehr als blosse Heuschrecken, nämlich auch die von Jahwe gesandten Vorboten des Gerichts und die Vollstrecker des göttlichen Willens sieht. „Apokalyptische“ Heuschrecken sind sie aber weder im Sinne von Apk Joh 9 3–11, noch in dem von Merx, der in der Schilderung eine Allegorie und in den Heuschrecken nur Bilder für Kriegsheere, nämlich für die apokalyptischen Nordvölker Hes 38f. sieht. Joel redet von wirklichen Heuschrecken und einer wirklichen Heuschreckenplage. Es wäre doch ganz ungereimt, wenn Joel mit den Heuschrecken Krieger und Reiter meinte und dann als Bild für das Bild (die Heuschrecken) die Abgebildeten (Rosse und Reiter) brauchte v. 4 7. Das liesse sich auch nicht mit der unpräcisen Art Joels verteidigen. Umgekehrt ist es vielmehr ein treffliches Bild, wenn er die wirklichen Heuschrecken mit einem unwiderstehlich vordringenden Kriegsheer vergleicht.

$2^{a\beta b}$ *Wie Morgenrot ist ausgebreitet über den Bergen ein gross und zahlreich Volk* u. s. w. schildert, wie ein herankommender Heuschreckenschwarm zuerst sichtbar wird. Der helle Schein der von den Flügeln der Heuschrecken zurückprallenden Sonnenstrahlen ist schon oft beobachtet worden (s. Belege bei Credner 274), der Vergleich mit dem Morgenrot darf nicht dahin ausgedeutet werden, dass auch die Heuschrecken nur von Osten kommen konnten. פָּרֻשׂ ist nicht Attribut zu שַׁחַר, sondern Prädikat zu עַם; Athnach steht daher unrichtig bei הֶהָרִים. Über עַם vgl. zu גּוֹי 1 6; עַם רַב וְעָצוּם s. auch Ex 1 9 Dtn 7 1. Zu der Hervorhebung seiner Einzigartigkeit כָּמֹהוּ וגו' vgl. Ex 10 14^{b}, welche Stelle schon zeigt, dass man den Verf. nicht beim Wort nehmen darf und dass er nur die von ihm erlebte Heuschreckenverheerung als eine ganz ausserordentliche bezeichnen will. Für יוֹסֵף l. יוֹסִף, die Schreibung als Jussiv, der unmöglich ist, beruht wohl nur auf Verkennung der

Defektiv-Schreibung, s. Ges.-Kautzsch[27] § 109 d; zu ergänzen ist natürlich לִהְיוֹת. 3 Die Verheerung, die die Heuschrecken anrichten. Zu *Feuer* und *Flamme* als Begleiterscheinung der Heuschreckenplage s. 1 19. *Der Garten Eden* nur noch Hes 36 35, vgl. גַּן בְּעֵדֶן Gen 2 8; ähnlich ist der Garten Jahwes Gen 13 10 Jes 51 3 (in Parallele dazu עֵדֶן), vgl. noch die Bäume Edens Hes 31 9 16 18. מִדְבַּר שְׁמָמָה vgl. 4 19 Jer 12 10. לוֹ kann sich nur auf עַם רַב beziehen, gerade wie לְפָנָיו und אַחֲרָיו, es bedeutet aber nicht *für ihn*, sondern *bei ihm*. Bei diesem עַם und seiner Vollstreckung des Gerichts gab es keine פְּלֵיטָה; vgl. zu dem term. techn. פְּלֵיטָה = *die dem Gericht Entronnenen* 3 5 Ob v. 17 Jes 4 2. Auch die Schilderung von v. 3 ist naturgetreu: wo ein Heuschreckenschwarm sich niederlässt, da verschwindet die ganze Vegetation; vgl. ferner Ex 10 15. 4—9 Die unaufhaltsame Vorwärtsbewegung der Heuschrecken, die der eines mächtigen Heeres gleicht. 4 An Gestalt und Schnelligkeit gleichen sie Rossen und Reitern, vgl. auch unsern Ausdruck „Heupferd" und Hi 39 20 die umgekehrte Vergleichung des Pferdes mit der Heuschrecke. Warum פָּרָשִׁים hier nur *Ross* und nicht *Reiter* bedeuten könne, ist nicht einzusehen; LXX hat schon ἱππεῖς verstanden, und es handelt sich ja v. 4[a] nicht um die Gestalt, sondern um den schnellen Lauf der Reiterei. Die Imperfektformen auf ־וּן (v. 4–9) finden sich nicht nur in der älteren Litteratur; hier geben sie der Schilderung durch ihre Wiederholung ein gewisses feierliches Gepräge. 5 Das beim Herankommen der Heuschrecken gehörte Geräusch vergleicht v. 5[a] zunächst mit dem dumpfen Wagengerassel, das man in der Ferne vernimmt, wenn die Heuschrecken über die Berge daherschwirren, dann, wenn sie näher kommen, mit dem Geknister der Flamme in den Stoppeln (vgl. Jes 5 24 Na 1 10), bis sie schliesslich v. 5[b] wie ein gerüstetes Kriegsvolk erscheinen. Der Vers schildert lebendig die einzelnen Momente des Dramas beim Heranzug der Heuschrecken: Horch! ein Wagengerassel, sie hüpfen über die Spitzen der Berge, horch! ein Knistern der Feuerflamme in den Stoppeln, sieh! ein gewaltig schlachtbereites Volk! Ähnliche Vergleiche für diese Erscheinung geben neuere Reisende, s. bei Credner. Für das erste כְּקוֹל ist nicht mit Merx bloss כְּ zu lesen; כְּקוֹל bedeutet *horch! wie*, gerade wie blosses כְּ = *es ist wie, sieh! wie*, ist. Zu עֲרוּךְ statt des erwarteten עֹרֵךְ vgl. עֱנוּ „singt" Num 21 17 neben עֱנוּ „antwortet" I Sam 12 3 und König Lehrgebäude II § 130, 3 a (S. 503). 6 Der Eindruck, den die Erscheinung der Heuschrecken auf das Volk macht, ist Angst und Schrecken. Zu חִיל *sich vor Angst winden* vgl. Jes 13 8 Mch 4 9 f. פָּארוּר (vom Verb פאר arab. *fāra* = überwallen, kochen) bedeutet *Glanz, Röte*; קִבֵּץ ist = *zusammennehmen*, während אָסַף = *einziehen, wegziehen* bedeutet; daher ist hier nicht vom Erblassen, Erbleichen vor Angst wie Jer 30 6, sondern vom Rotwerden vor Entsetzen die Rede, vgl. Jes 13 8 „das Flammengesicht" und unser: Die Angst treibt ihm das Blut ins Gesicht, und man übersetze: *alle Gesichter erglühen* bei der drohenden Gefahr. Vgl. übrigens die gleichlautende Aussage Na 2 11[b], die neben Jes 13 8 Joel vorschwebt. 7 ff. Der Angriff der Heuschrecken gleicht dem eines wohlgeordneten Heeres, s. auch Prv 30 27. רוּץ, *laufen*, ist hier = *angreifen* Hi 15 26 Ps 18 30. Durch *Jeder zieht seinen Weg*, vgl. Jos 6 5, wird auch der allgemeine Sinn des

parallelen letzten Gliedes von v. 7 festgestellt: Keine Verwirrung richten sie auf ihrem Marsch in ihren Reihen an. Nur ist es die Frage, ob יְעַבְּטוּן den für die Stelle notwendigen Sinn von *verflechten* hat; wo das Verb עָבַט sonst vorkommt, hängt es mit עֲבוֹט, *Pfand,* zusammen und die Annahme einer Grundbedeutung *verflechten* ist nur Vermutung. Das Mch 7 3 vorkommende יְעַבְּתוּהָ, *verdrehen,* ist selber nicht sicher; besser wird man entweder mit Grätz nach LXX (ἐκκλίνωσι) יַטּוּן, etwa = *sie schlagen eine abweichende Richtung ein* (doch s. zu Am 2 7), oder am ehesten mit Wellh. יְעַוְּתוּן, *sie krümmen, verwirren (ihre Wege nicht),* lesen, vgl. Ps 146 9. אֹרְחוֹתָם ist unter dem Einfluss des Gegentones aus dem zu erwartenden אָרְחוֹתָם entstanden, ebenso Prv 9 15, vgl. Stade Gr. § 109. 8 Für יִדְחָקוּן, *sie drängen,* ist das von einigen Codd. gebotene יִרְחָקוּן, *sie entfernen sich,* das auch LXX liest, keine Verbesserung; vgl. דָּחַק auch Jdc 2 18. Vergeblich ist es, die Heuschrecken mit Waffen am Vorrücken zu hindern (v. 8[b]). נָפַל bedeutet nicht nur das unabsichtliche, sondern auch das absichtliche „Fallen", vgl. z. B. Gen 24 64; also: *sie werfen sich, stürzen.* בְּעַד ist = *durch,* vgl. בְּעַד הַחַלּוֹן Gen 26 8, sowie unten v. 9, und wie hier bei dem Verb נָפַל (aber vom unabsichtlichen Fallen) II Reg 1 2. שֶׁלַח kommt nur in späteren Schriften vor Neh 4 11 17 II Chr 23 10 32 5 Hi 33 18 36 12, es bedeutet *Geschoss* und ist das Äquivalent von כֵּלִים, vgl. II Reg 11 11, die Parallelstelle zu II Chr 23 10. לֹא יִבְצָעוּ bedeutet nicht: „sie machen keine Beute", sondern: *sie brechen nicht ab,* und zwar ist dazu nicht etwa „ihren Weg" zu ergänzen, sodass etwa von dem Einschlagen einer neuen Richtung die Rede wäre, sondern das Wort ist absolut zu fassen: *sie lassen keinen Bruch in ihren Reihen entstehen;* sie stürzen sich durch die Zwischenräume der ihnen entgegengehaltenen Waffen hindurch, schliessen aber nachher sofort ihre Reihen. Die Lesung des Niph. לֹא יִבָּצֵעוּ mit dem Sinne: *sie werden nicht verwundet,* ist auch deshalb unnötig, weil ja doch in Wirklichkeit Verwundungen nicht ausgeschlossen sind. Auch hier v. 8[b] schildert Joel genau nach der Natur wie 9, wo er vom Eindringen der Heuschrecken in die Häuser spricht, vgl. HbA Art. Heuschrecken[1] 611, [2] 625. Zu יָשֹׁקּוּ vgl. Jes 33 4 Na 2 5, zum *Einsteigen in die Häuser* vgl. Ex 10 6. 10f. Die dem Eintreffen der Heuschrecken in der Hauptstadt vorangegangenen Zeichen: Erdbeben, Finsternis und Donnerschläge, verleihen der hereingebrochenen Heuschreckenplage eine erhöhte Bedeutung: die Heuschrecken sind zwar nur wirkliche Heuschrecken, aber zugleich die unmittelbaren Vorboten des Tages Jahwes; vgl. Vorbem. zu v. 2–11. Dass das Gewitter in einem Regen sich entladen habe, ist nicht gesagt, darum nicht wahrscheinlich, aber auch nicht nötig; es brachte Vorboten und Zeichen genug. Jedenfalls kann man die Schilderung nicht so verstehen, dass sie bloss von der Verdunkelung des Himmels durch die Heuschrecken spreche; dann wäre das Donnern unverständlich und das Erdbeben eine starke Übertreibung. Für die den Tag Jahwes begleitenden kosmischen Erscheinungen vgl. Jes 13 10 13 Hes 32 7 f., nach dem jetzigen Text auch Am 8 9 f. (vgl. dort), und im NT Mk 13 24 Mt 24 29, ferner s. die Parallelen in der babylonischen Litteratur KAT[3] 393. Das Suff. in לְפָנָיו kann sich nur auf das Heuschreckenheer beziehen, wie es denn in v. 11 seine deutliche Erklärung findet,

die auch die Ursache des Erdbebens etc. nachbringt: vor ihm hat die Erde gebebt etc., weil Jahwe donnern liess. אָסַף vgl. den Gegensatz קִבֵּץ v. 6. 11 נָתַן קוֹלוֹ, vgl. unser „laut geben", bezeichnet von Jahwe ausgesagt: *donnern, donnern lassen,* s. Ps 18 14 46 7 Am 1 2. חֵילוֹ *sein* (scil. Jahwes) *Heer* sind die v. 2–9 beschriebenen Heuschrecken, vgl. v. 25. Die drei mit כִּי eingeleiteten Schlusssätzchen sind koordiniert, sie begründen, warum Jahwe auf so ausserordentliche Weise mit Donner etc. sein Heer ankündigte. Diese Vorkehrungen sind angemessen der Grösse seines Heeres, der gewaltigen Menge der Vollstrecker seines Willens und den furchtbaren Ereignissen, die mit dem Tage Jahwes eintreten. Zu יְכִילֶנּוּ und dem ganzen letzten Sätzchen vgl. Mal 3 2 23 Jer 10 10.

12—17 Aufforderung, die letzte Frist noch zur Umkehr zu benutzen, ehe es zu spät ist. **12** Ausdrücklich wird hervorgehoben durch נְאֻם יְהוָה, dass Jahwe selber dazu auffordert, וְגַם־עַתָּה *auch jetzt noch,* wo die Gefahr aufs höchste gestiegen ist, umzukehren. Zu שׁוּב עַד vgl. Am 4 6 und Hos 14 2. *Von ganzem Herzen* sollen sie umkehren vgl. Dtn 4 29 6 5; aber die Zufügung *mit Fasten und Weinen und Klagen* zeigt, wie ferne Joel den vorexilischen Propheten steht. So kennzeichnet auch Est 4 3 den Busstag, die alten Propheten haben auf solche Zeichen wenig oder nichts gegeben und anderes gefordert. Übrigens nennt Joel auch keine Sünden des Volks; seine Mahnung läuft nur darauf hinaus: „haltet einen Busstag!", vgl. Wellh., Nowack. Zum *Fasten* vgl. 1 14, zu dem dasselbe begleitenden *Weinen und Klagen* s. Sach 7 3, zu allen dreien nebeneinander Est 4 3. **13** setzt der Prophet die Rede Jahwes fort, sie erklärend. Er weiss, dass das äussere Zeichen der Trauer: *das Zerreissen der Kleider,* nicht genügt, sondern dass eine innere Umkehr, *ein Zerreissen des* steinharten *Herzens,* nötig ist, vgl. Hes 36 26 Sach 7 12, ferner s. Jer 4 4 Ps 51 19. Die Busse hat auch jetzt noch Aussicht auf Erfolg, denn Jahwe ist barmherzig v. 13b. Fast wörtlich gleich lautet Ex 34 6, nur dass für das dort zu חֶסֶד hinzugefügte וֶאֱמֶת hier ganz wie auch Jon 4 2 וְנִחָם עַל־הָרָעָה steht. נִחָם ist den vorangehenden Adjektiven entsprechend Part. (Niph.) = *einer, der Mitleid empfindet* עַל־הָרָעָה *wegen des Unglücks;* warum statt des Part. das Perf. נִחַם zu lesen wäre (so Hitzig, Nowack), ist nicht einzusehen. Wenn Jahwe, wie er gnädig, barmherzig ist, auch Mitleid im Unglück empfindet, so ist nicht gesagt, dass dies Mitleid in jedem Falle wirksam werde. Das Part. stimmt ganz dazu, dass das göttliche Erbarmen **14** bloss als Eventualität ins Auge gefasst wird. מִי יוֹדֵעַ *wer weiss = vielleicht* findet sich auch II Sam 12 22, der ganze v. 14a in Jon 3 9a. וְנִחָם ist hier perf. consec. in Pausa: *vielleicht hat er doch noch* (יָשׁוּב = er kehrt um vom mit der Sendung der Heuschrecken betretenen Wege zum Gericht) *Erbarmen.* וְהִשְׁאִיר וגו' *und lässt einen Segen hinter sich,* wenn er nämlich umkehrt, *Speis- und Trankopfer für Jahwe euren Gott.* Das Unpräzise im Ausdruck zeigt sich auch hier bei לַיהוָה für לוֹ. Die בְּרָכָה besteht darin, dass Gott wieder das Land seine Früchte zeitigen und so das Material zu den Opfern bringen lässt, vgl. Dtn 7 13 16 10 15 17. In der nochmaligen Aufforderung einen Buss- und Bettag abzuhalten **15—17** gipfelt die ganze vorher-

gehende Darlegung der Not und der auch jetzt noch bestehenden Möglichkeit einer Abwendung des Unglücks. **15** ist zusammengesetzt aus 2 $1^{a\alpha}$ und 1 $14^{a\alpha}$, **16** ist eine Ausführung der übrigen Worte von 1 14^{a}. עַם, *Volk, Bürgerschaft,* und קָהָל, *kultische Gemeindeversammlung,* nennt die 1 14 genannten כֹּל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ als Bürger des politischen Gemeinwesens und als Glieder der religiösen Gemeinde. Zu dem Gebrauche von קָהָל vgl. bes. HOLZINGER ZATW 1889, 105f. An der Feier des sofort von den Priestern zu veranstaltenden Buss- und Bettages darf niemand fehlen, weder *Greise,* noch *Kinder und Säuglinge,* selbst die *Neuvermählten* nicht, denen doch das Gesetz Dtn 24 5 sogar im Falle eines Krieges eine Ausnahmestellung einräumte. חֶדֶר bedeutet hier in Parallele zu חֻפָּה, *Brautgemach,* gerade wie Jdc 15 1, *Brautkammer;* חֻפָּה vgl. auch Ps 19 6. Noch allgemeiner ist die Beteiligung am Busstag zu Ninive, da auch die Tiere mitfasten und mittrauern Jon 3 7f., aber auch bei dem in der lehrreichen Parallele Jdt 4 9–15 geschilderten Fasten im Tempel. **17** ist nicht Erzählung, sondern Fortsetzung der Anweisung des Propheten; der Übergang von der Anrede an die Priester v. 16 zu ihrer Anführung in der 3. Pers. ist durch die Jussive in v. 16^{b} erleichtert. Wie 1 15–20 sollen auch hier die Priester im Namen der ganzen Gemeinde Jahwe um Erbarmen und Verschonung anflehen. Die Priester sollen den Platz einnehmen *zwischen der Vorhalle* des Tempels, die entsprechend dem salomonischen Bau auch in dem Serubbabels am Eingang des Tempelgebäudes sich befand (vgl. I Reg 6 3), *und dem* grossen Brandopfer-*Altar* und zwar mit gegen das Heiligtum gerichtetem Angesicht. Das Gebet ist kürzer, aber eindringlicher als 1 15–20. Als Motiv für die *Verschonung* (חוּס mit folg. עַל vgl. z. B. Neh 13 22 Jo 4 11) wird vor Jahwe geltend gemacht, dass er doch sein Volk, das ja sein *Erbteil* (נַחֲלָה) ist vgl. z. B. Dtn 4 20 9 26 29, und sich selber nicht dem Spotte der Heiden preisgeben möge. Gottes Ehre (bei Hes der Beweggrund, die Israeliten zu retten) wird ja angetastet, wenn die Heiden sagen können: *Wo ist ihr Gott?* vgl. Ps 42 4 11 79 10 115 2. Auch versteht man sehr wohl die Empfindlichkeit der späteren Juden dem Spott der Heiden gegenüber vgl. v. 27^{b}. לִמְשָׁל בָּם kann nach dem ganzen Zusammenhang nicht mit *über sie herrschen* übersetzt werden, sondern nur mit *über sie spotten.* Von Fremdherrschaft ist nirgends die Rede, sondern von Verspottung, s. v. 19 27^{b}. Durch Hes 18 3 ist die Konstruktion von מָשַׁל mit בְּ (statt mit dem gewöhnlichen עַל) auch für die Bedeutung *spotten* gesichert (vgl. auch die Zusammenstellung von לְחֶרְפָּה וּלְמָשָׁל Jer 24 9, wie hier), sodass es unnötig ist, statt בָּם גּוֹיִם zu lesen בַּגּוֹיִם (GES.-BUHL[13]) = *zum Spott unter den Heiden;* vgl. auch Jdt 4 12.

Dass der Aufforderung des Propheten Folge gegeben und ein Busstag abgehalten wurde, wird nicht erzählt, aber als selbstverständlich im Folgenden vorausgesetzt. Die grosse allgemeine Bussfeier bewirkte den Umschwung in Jahwes Gesinnung, von dem 2 18ff. erzählt und mit dem alle die herrlichen Verheissungen zusammenhangen, welche nun dem Volke Jahwes gegeben werden.

Zweiter Teil

2 18—4 21:

Die gnädige, Rettung aus der Not, reichen Schadenersatz und die herrlichste Zukunft verheissende Antwort Jahwes auf das Bussgebet seines Volkes.

18 **Die Erzählung von dem Umschwung in Jahwes Gesinnung.** Bei dem Bussgebet des Volkes kommt Jahwes Liebe zum Durchbruch, sein Eifer wird wach für sein Land (vgl. אַרְצִי 1 6) und er übt Schonung an seinem Volke, vgl. Jdt 4 13. וַיְקַנֵּא לְא', *und er eiferte für sein Land,* erinnert uns daran, dass wir mit Joel in der Zeit nach dem Exil stehen, wo Jahwes Eifer nicht mehr wie früher ein Grund der Furcht (Ex 20 5 34 14), sondern der Hoffnung war, vgl. z. B. Hes 36 5f. Jes 42 13 Sach 1 14 8 2 Jes 63 15 und in meinem Jesaja-Commentar KH-C X zu Jes 9 6 S. 94f. Der unglückliche Vorschlag von Merx, statt der Imperff. consecc. v. 18f. Jussive zu lesen und demgemäss alles von v. 18 bis zum Ende des Buches noch mit dem Gebete v. 17[b] zu verbinden, hat mit Recht keinen Anklang gefunden; das Buch hätte bei dieser Fassung keinen Schluss, es fehlte ja die Antwort auf die im Gebete 2 17—4 21 ausgesprochenen Wünsche und der Leser bliebe in seinem Zweifel zwischen Himmel und Erde hangen (Steiner, Nowack). Ausserdem ist es doch auch eine harte Zumutung annehmen zu sollen, das vor Busse und Trauer zerknirschte Volk habe gewagt, Jahwe die Antwort, die man von ihm wünschte, zu diktieren. 19 Jahwes Antwort beginnt mit der Versicherung vollständiger Erhörung: an Stelle der gegenwärtigen Not tritt reicher Überfluss v. 19[a] (vgl. dazu 1 10-12) und die Heiden sollen keinen Grund haben, über sein Volk zu spotten v. 19[b] (vgl. v. 17). Diese gemessene und bestimmte allgemeine Aussage wird im folgenden bis zu Ende des Buches noch im Einzelnen exponiert. Dass dabei hie und da der Prophet das Wort nimmt d. h. im Namen Jahwes redet, sodass Jahwe auch in seiner eigenen Rede in der 3. Pers. erscheint (z. B. v. 21 23 26 etc.), fällt bei dem unpräcisen Charakter des Buches nicht auf (vgl. zu 1 6) und zeigt nur, wie die spätere Zeit zwischen Wort Jahwes und Wort der Propheten nicht unterschied.

20 **Die Entfernung der Heuschrecken** ist das erste, was zur Herbeiführung fruchtbarer Zeiten geschehen muss und soll. הַצְּפוֹנִי kann nichts anderes als die Heuschrecken bezeichnen, wie alles Folgende in v. 20 zeigt; wie sie aber zu diesem Namen kamen, ist fraglich. Schwerlich darf man daraus entnehmen, dass die Heuschrecken aus Norden ins Land eingefallen seien; ist das nicht rein unmöglich, so kommen die Heuschreckenschwärme in Judäa doch in der Regel von Süden und Südosten. Ebenso ist unwahrscheinlich, dass הַצְּפוֹנִי mit ὁ τυφωνικός Act 27 14 in Verbindung stehe, wie Hitzig u. a. annehmen; denn die Zusammenstellung von [בַּעַל] צְפוֹן mit Τυφών ist durchaus nicht gesichert (vgl. Ex 14 2 9). Am natürlichsten ist es, in dem *Nordischen* eine Anspielung auf den von Jeremia und Hesekiel gedrohten und von da an erwarteten Feind aus

dem Norden zu sehen, vgl. Jer 1 14 Hes 38 6 15 39 2; Joel nennt die Heuschrecken so, weil er in ihnen die Vorboten des Tages Jahwes sieht, den nach Hesekiel auch der Feind aus dem Norden einleitet. Die etymologische Herkunft hat ihre Bedeutung verloren, es ist ein apokalyptischer Begriff geworden, der soviel sagt wie *der Vorbote des jüngsten Gerichts* (vgl. auch Einl. III). Zu dem interessanten βροῦχος εἰς Γώγ in LXX Am 7 1 s. die Bemerkung zu dieser Stelle. Die Ansicht Cheyne's, dass für הַצְּפוֹנִי zu lesen sei וְאֶת־סֹפוֹ וְאֶת־פָּנָיו (vgl. v. $20^{a\beta}$) und dass v. 25 vor v. 20 gehöre (so Encycl. Bibl. Sp. 2496 Anm. 1) oder dass הַצְּפוֹנִי nordarabische Völkerschaften meine, wie auch „Gog" dieselben repräsentiere, und dass in den Heuschreckennamen Anspielungen auf diese dem Negeb benachbarten Völker liegen, z. B. in ארבה und ילק auf עֲרָב und עֲמָלֵק (so Crit. Bibl. II, 129 f.), kann ich nicht teilen. Wohin die Heuschrecken entfernt werden, besagt v. $20^{a\beta}$: sie werden in *ein dürres und ödes Land* d. i. in die Wüste jenseits der Südgrenzen Judas verjagt, sodass *sein Vortrab* (das bedeutet פָּנָיו und nicht: „die zuerst ins Land gefallenen Heuschrecken") *in das Ostmeer* d. i. das Tote Meer Hes 47 18 Sach 14 8 und *sein Nachtrab* (nicht: „die Brut der ersten Heuschrecken") *ins Westmeer* d. i. das Mittelländische Meer Dtn 11 24 34 2 Sach 14 8 stürzen. סוֹף, = hebr. קֵץ, ist eigentlich aramäisch, es findet sich nur in späten Schriften II Chr 20 16 Koh 3 11 7 2 12 13, s. Kautzsch Aramaismen 68. Die tautologischen Sätzchen וְעָלָה בָאְשׁוֹ und וְתַעַל צַחֲנָתוֹ können (vgl. noch besonders den nach dem Perf. וְעָלָה unmöglichen Jussiv וְתַעַל) nebeneinander nicht bestehen; man wird aber nicht mit Wellh. und Nowack das zweite zu verwerfen haben, da nicht einzusehen wäre, was dazu hätte veranlassen können, das bekannte Wort mit dem ungebräuchlichen צַחֲנָה zu erklären. Umgekehrt hat man mit Merx und Driver das erste als auf Jes 34 3 Am 4 10 beruhende Glosse auszuscheiden. Auch ob das letzte Sätzchen כִּי הִגְדִּיל לַעֲשׂוֹת ursprünglich ist, bezweifle ich; eine Begründung erwartet niemand und dass v. 21 dasselbe von Jahwe aussagt, ist ihm nicht günstig, da dort es nicht, wie man doch v. 20 zu verstehen gezwungen ist, vom Handeln im Übermut gefasst werden kann. Ist es v. 20 nicht rein aus Versehen aus v. 24 herübergenommen, so hat es jemand eingesetzt, der ganz vergessen hat, dass von Heuschrecken die Rede ist, denen man keinen Übermut vorwerfen kann, besonders da sie erst noch Jahwes Heer sind (v. 11 25), und der in denselben die übermütigen Feinde Israels sieht, sei es die Chaldäer vgl. Thr 1 9, oder den Judenfeind Dan 8 11 25. Zu der Schilderung der Entfernung der Heuschrecken vgl. Ex 10 19.

21—24 Der neue Segen der Natur. Der Prophet unterbricht nur scheinbar die Rede Jahwes, denn des Propheten Wort ist nichts anderes als Jahwes Wort, s. zu v. 19. Er fordert das Land, die Tiere und die Menschen auf zur Freude über die reichen Gaben der Natur, die Jahwe bereits wieder gespendet hat. Die Perff. v. 21 22 23 sind nicht als sog. perff. prophetica zu verstehen, sie zeigen vielmehr den Zeitpunkt an, den der Prophet hier einnimmt. Wie in der Beschreibung der Not 1 2—2 17 der Prophet von Etappe zu Etappe weiterschritt, so auch in der Erzählung von der Antwort Jahwes: Gott redete nicht nur im Moment der höchsten Not v. 18–20, er redete auch später noch durch die That und zugleich durch den Mund des Propheten. So blicken die Worte v. 21–23 schon auf den in der Natur von Gott wiedergeschenkten Segen zurück. Das ist die wirkliche Gegenwart des Propheten und erst was von v. 24 an folgt, ganz besonders Cap. 3f. reden

von Zukünftigem, sind wirkliche Weissagung. Man hat darum auch nicht mit Nowack Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von v. 21–23 zu hegen; sie sind das notwendige lichtvolle Gegenbild zu der Aufforderung zur Klage in Cap. 1.

21 ist das Gegenbild zu 1 10. Über v. 21^{b}: *denn Jahwe hat Grosses gethan,* vgl. zu v. 20 am Ende und s. Ps 126 2 3; nach dieser Psalmstelle sagt das Sätzchen: freue dich, denn die sozusagen messianische Wendung hat bereits begonnen. **22** vgl. 1 18–20; שַׂדַי ist = שָׂדֶה 1 20 und דָּשְׁאוּ, *grünen,* wahrscheinlich denominativ von דֶּשֶׁא, wie das Hiph. Gen 1 11, sonst kommt das Verb nicht vor. Zu v. 22^{b} vgl. 1 7 12; vom Grünen der Wiesen ist der Prophet von selbst zu den Bäumen des Feldes geführt und man hat nicht darüber zu spintisieren, wie deren Früchte den Tieren zu Gute kommen. חֵילָם, *ihre Kraft,* d. h. soviel sie tragen können. **23** Die בְּנֵי צִיּוֹן sind wohl nicht nur die Bewohner Jerusalems, sondern alle, die Jahwe im Tempel auf dem Zion verehren; zu Zion als dem heiligen Berge vgl. 2 1 und zu Zion als der Mutter aller Juden Ps 87. הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה wird von Targum (מלפיכין בזכו), Vulg. (*pastor justitiae*) und auch noch von Keil und Merx als „der Lehrer zur Gerechtigkeit" erklärt; Merx sieht darin den von Dtn 18 15 18 verheissenen נָבִיא, sowie den Jes 30 19 genannten *Lehrer* (מוֹרֶה), und erkennt eine Parallele in dem von Maleachi erst „einige Zeit nach Joel" angekündigten Boten resp. Elia Mal 3 1 23. Die Berufung auf Jes 30 19 ist jedenfalls unrichtig, denn dort ist von keiner erst in Zukunft auftretenden Persönlichkeit die Rede, der מוֹרֶה ist Jahwe selber, s. zu Jes 30 19. Aber überhaupt passt diese Erklärung nicht; denn erstlich ist הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה für „Lehrer der Gerechtigkeit" kein gutes Hebräisch und dann bleibt diese Ankündigung im näheren und weiteren Zusammenhang ganz vereinzelt; man denke bes. an die Nachbarschaft von Früh- und Spätregen in v. 23^{b}. Verbessert wird diese Erklärung nicht, wenn man in dem „Lehrer der Gerechtigkeit" mit De Hoop Scheffer (ThT XIX, 578f.) gar die Heuschreckenplage, die das Volk zur Gerechtigkeit geführt habe, sehen, noch wenn man mit von Orelli Joel selbst darin erkennen will, weil nach I Reg 8 36 II Chr 6 27 „der Erhörung des Gebets um Regen erst eine göttliche Belehrung über den guten Weg vorausgehen" müsse. Bei diesen Erklärungen wird die Beziehung zu den Gedanken Joels wohl enger; aber sie ist auf zu künstliche Weise angeknüpft. Ganz erhebliche Bedenken sprechen auch gegen die gewöhnliche Auffassung, welche in הַמּוֹרֶה *den Frühregen* findet (so auch Wellh., Nowack u. a.). Denn einmal heisst sonst der Frühregen immer יוֹרֶה, nicht מוֹרֶה; auch an der einzigen Stelle, wo sonst noch מוֹרֶה als Frühregen vorkommen soll (Ps 84 7), ist diese Bedeutung sehr fraglich (vgl. die LXX) und überhaupt der Text sehr zweifelhaft, s. Duhm KH-C zu Ps 84 7. Dann ist man bei dieser Erklärung gezwungen, den Text von v. 23^{b} zu ändern, nämlich das dortige מוֹרֶה zu entfernen und ausserdem noch גֶּשֶׁם, dem allgemeinen Ausdruck für Regen, die spezielle Bedeutung von *Winterregen* zu geben, welche sich auch durch Esr 10 13 nicht belegen lässt, da es dort nur auf die Regengüsse ankommt und nicht darauf, dass es Winterregengüsse sind. Endlich ist es einigermassen gesucht, wie man die Hervorhebung des Frühregens vor dem nachher noch einmal genannten Regen zu rechtfertigen sucht. Es soll

nämlich diesem Frühregen die Bedeutung beigelegt werden, dass er als der erste Regen, der nach der Heuschreckenplage gefallen sei, die Empfindung geweckt habe, es sei jetzt wieder das richtige Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke hergestellt. Liesse sich dies Letztere am Ende noch hören, so heisst eben הַמּוֹרֶה nicht der Regen und auch keine einzige alte Version hat es hier so übersetzt. Die älteste Version LXX mit ihren Tochterversionen und mit Pesch. giebt das hier gelesene Wort mit *Speise* wieder (LXX: τὰ βρώματα, Pesch: ܡܐܟܘܠܬܐ); darnach ist zu vermuten, dass statt הַמּוֹרֶה das diesem graphisch sehr nahekommende הַמָּזוֹן = *Nahrung, Speise* (s. II Chr 11 23 Gen 45 23, auch aram. Dan 4 9 18) zu lesen ist (so Oort, vgl. auch Merx; weniger gut Wünsche: מְרִיא *Fettes,* Vollers: הַבִּרְיָה II Sam 13 5). Das giebt einen trefflichen Sinn und ein gutes Gegenbild zu 1 16; denn gerade dass Jahwe ihnen wieder die Nahrung spendete, ist das Wichtige, worüber sie sich freuen dürfen (s. auch 1 12 am Ende), und das diente לִצְדָקָה *zur Rechtfertigung,* d. h. zum Zeichen, dass das richtige Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke wieder hergestellt sei. Diesen Sinn von *Rechtfertigung, Genugthuung* hat צְדָקָה Jes 54 17 Dan 9 7, ja es ist geradezu = *Heil* Jes 46 12; man wird daher nicht, wie ich bei Kautzsch übersetzte, die weniger gut erklärbare Bedeutung *in rechtem Mass* annehmen dürfen. Dass bei der Lesung הַמָּזוֹן und der entsprechenden Fassung von v. 23a die Fortsetzung nicht gut sei, ist mit Unrecht von Nowack behauptet; im Gegenteil: nicht nur schon jetzt hat Jahwe die nötige Nahrung gespendet, sondern auch für die Zukunft durch regelrechten Regen vortrefflich gesorgt, sodass wieder Kufen und Keltern sich füllen werden, vgl. Lev 26 4 Dtn 11 14. Dass מוֹרֶה auch v. 23b nicht Frühregen bedeuten kann, versteht sich von selbst; aber die Verderbnis aus ursprünglichem יוֹרֶה erklärt sich hier bei vorausgehendem מ und nach in v. 23a eingedrungenem מוֹרֶה leicht. LXX las noch das richtige יוֹרֶה. Das allgemeine Wort גֶּשֶׁם, *Regen,* wird durch die in Apposition dazu tretenden wichtigsten Regen erklärt: durch den *Frühregen* יוֹרֶה, der im Herbst die Erde für die Aussaat erweicht, und den *Spätregen* מַלְקוֹשׁ, der vor der Ernte zur Ausreifung des Getreides nötig ist. Für בָּרִאשׁוֹן, das wohl in Zeitbestimmungen „im ersten Monat" bedeuten kann, aber hier unverständlich und befremdlich ist, hat man nach LXX, Pesch. כְּרִאשׁוֹן resp. כְּרִאשׁוֹנָה, wenn nicht geradezu כְּבָרִאשׁוֹנָה Jes 1 26 = *wie ehedem, wie früher* zu lesen. **24** schliesst sich vortrefflich an v. 23 an; er besagt, was die Folgen der regelmässigen Regen sein werden: das Gegenbild von 1 10–12. Zu הֵשִׁיקוּ, *überströmen,* vgl. auch 4 13, sonst kommt das Verb nur noch Ps 65 10 vor. Das Öl wurde in alter Zeit wie die Trauben in Keltern getreten, vgl. Mch 6 15 und Gethsemane = „Ölkelter" (s. Dalman Gr. S. 152); übrigens s. Art. Olbaum in Guthe's KBW.

25—27 Der reiche Überfluss wird allen Spott für immer verstummen lassen. 25 Zu dem „Ich" des Sprechers s. zu v. 19, vgl. auch zu 1 6. Voller Ersatz für den von den Heuschrecken angerichteten Schaden wird verheissen; damit schlägt v. 25 auf 1 4 zurück. Über die Heuschreckennamen und ihre Reihenfolge s. zu 1 4. Der Plural הַשָּׁנִים, *die Jahre,* zeigt, dass sich die Heuschreckenplage über mehr als ein einziges Jahr erstreckte. **26** Die

reichen Gaben Jahwes werden bei den Juden grossen Jubel und Preis ihres Gottes hervorrufen; הַלֵּל, ein altes Wort vgl. הִלּוּלִים Jdc 9 27, ist auch für den Lobpreis Gottes im Kultus des zweiten Tempels gebräuchlich geblieben. לְהַפְלִיא dient zur Näherbestimmung von עָשָׂה, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 114o. Mit Recht wird v. 26ᵇ als unglückliche und hier störende Vorwegnahme des gleichlautenden Sätzchens in v. 27, das dort am rechten Platze ist, von WELLH. und NOWACK gestrichen. **27** Die wunderbare Hilfe Jahwes bringt Israel zur Erkenntnis, dass ihm Jahwe als der Helfer, ausser dem es keinen andern giebt, immer gegenwärtig ist, und verleiht ihm die Gewissheit, dass es nimmermehr zu Schanden wird. Das Gebet v. 17 ist in herrlichster Weise erhört (vgl. auch v. 19ᵇ). Es ist die Verheissung Dtjes's, die Joel hier reproduziert, vgl. Jes 45 5 6 17; aber auch sonst finden sich einzelne Elemente dieses Verses öfters: *Ich bin Jahwe, euer Gott,* beginnt den Dekalog Ex 20 2 Dtn 5 6, ist in Hes der ständige Refrain und kehrt auch im PC häufig wieder; וְאֵין עוֹד vgl. ausser Jes 45 5 6 18 auch Dtn 4 35 39 I Reg 8 60. יִשְׂרָאֵל, wie hier das Volk genannt wird, ist der Ehrenname, der nach dem Verschwinden des Nordreichs und namentlich nach dem Exil auf Juda übertragen wurde.

3 1–5 Die Ausgiessung des Geistes und die Rettung der Israeliten in Jerusalem am Tage Jahwes. Dass hier nun, wie schon 2 25–27, wirkliche Weissagung gegeben wird, ist schon in der Vorbemerkung zu 2 21–24 hervorgehoben. *Hernach einmal* (s. zu אַחֲרֵי־כֵן v. 1) folgt die Geistesausgiessung über die Israeliten, dadurch werden sie zu treuen Jüngern und wahren Kindern Jahwes und erfahren als solche die Rettung, wenn die Welt am Tage Jahwes gerichtet wird. Die Heuschrecken sah man als Vorboten des Weltuntergangs an; jetzt sind die Heuschrecken verschwunden, aber der Gedanke an den Tag Jahwes ist geblieben. Man ersieht daraus, dass nicht erst die Heuschreckenplage die Vorstellung von dem Weltgerichte erweckt hat, sondern dass diese Vorstellung in dem Gedankenkreise des Propheten und seiner Zeitgenossen schon vorher einen festen Platz einnahm; der Tag Jahwes gehört als wichtiger Bestandteil zu den Anschauungen der nachexilischen Gemeinde, er ist ein Stück ihres Glaubens. Man fürchtet sich vor ihm, weil er eine gewaltige Krisis heraufführt, man hofft und freut sich auf ihn, weil er die endgiltige Verherrlichung Israels bringt; darum hielt man den Busstag, als er nahe schien, und sehnt sich dann, wenn die Gefahr vorüber ist, doch wieder nach ihm. Wie diese Vorstellung vom Tage Jahwes hat Joel auch die übrigen Züge in seiner Schilderung der eschatologischen Zukunft der nachexilischen Dogmatik entnommen; seine Darstellung ist aber darum besonders wichtig, weil sie uns ein Kompendium der Eschatologie giebt, in dem die seit Hesekiel aufgekommenen Zukunftserwartungen zusammengefasst sind.

1 Über וְהָיָה mit folgendem Verbum finitum, = *dann,* vgl. zu Jes 2 2. אַחֲרֵי־כֵן bedeutet *hernach, hierauf,* und zwar ist die Meinung hier nicht: *unmittelbar hernach,* sondern: *hernach einmal.* Das Ereignis, welchem einmal die Geistesausgiessung folgen wird, ist die Verwirklichung des in 2 24–27 verheissenen materiellen Wohlergehens. Die *Geistesausgiessung* im Sinne von bleibender Ausrüstung mit dem Geiste Gottes kennt erst die spätere Zeit; diese Erwartung geht zurück auf Jeremias Verheissung eines Herzens, das Gott kennt, vgl. Jer 24 7 31 33 32 29, und auf Hesekiels Ausführung dieser Verheissung Hes 11 19, wo von einem neuen Geist die Rede ist; weitere Belegstellen für die mit dem Exil aufgekommene Erwartung der Geistesausgiessung sind Hes 36 26 27 39 29 Jes 44 3 32 15 Sach 12 10; vgl. meinen Jes-Commentar zu Jes 11 2 und S. 113. Die Geistesausgiessung erstreckt sich עַל־כָּל־בָּשָׂר,

über alles Fleisch, ein Ausdruck, der hier weder die Tierwelt, wie z. B. Gen 6 17, noch die Heidenwelt, wie Jes 49 26 Ps 56 5 vgl. mit v. 12, einschliessen kann, sondern notwendigerweise auf Israel einzuschränken ist, da in der folgenden Spezifizierung von כָּל־בָּשָׂר nur von Israeliten die Rede ist (vgl. das Erstaunen darüber, dass der heilige Geist auch Heiden gegeben wird, Act 10 45). Der Ausdruck hat übrigens später ganz die Bedeutung von *jedermann* erhalten, vgl. JSir 8 19, sodass man nicht mehr auf den Sinn von בָּשָׂר reflektierte; es ist daher jedenfalls unnötig, mit Cheyne בשר als eine Abkürzung für בֵּית יִשְׂרָאֵל anzusehen. Aus Jes 31 3 (s. dort) ersieht man, welche hohe Verheissung in der Ausgiessung des *Geistes* auf das *Fleisch* liegt. Hier wird ihr die Wirkung zugeschrieben, den Menschen zum Weissagen zu befähigen, ihn zum Propheten, zum Kenner des Willens Jahwes Jer 31 30–33, zu machen, vgl. auch zu Jes 11 2 44 3. *Prophezeien, Träume haben* und *Gesichte sehen* sind hier als Synonyma zu verstehen (für die *Träume* des Propheten vgl. Num 12 6, für die *Gesichte* vgl. die Überschriften Jes 1 1 Ob v. 1) und wollen auch nicht als besondere Art der prophetischen Erleuchtung für die verschiedenen Altersstufen genannt sein. 2 וְגַם, *und auch,* hebt noch ausdrücklich hervor, dass selbst die in untergeordnetster Stellung befindlichen Israeliten von der Geistesausgiessung nicht ausgeschlossen sein werden. *Die Knechte* und *Mägde* sind nämlich in Sklaverei geratene Israeliten, vgl. Neh 5 2. אֶת־רוּחִי übersetzt LXX in v. 1 und v. 2 mit ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου (ebenso Act 2 17 18), aus dogmatischem Interesse, um deutlich zu sagen, dass Gott nicht allen seinen Geist ausgegossen habe. 3f. die Zeichen am Himmel und auf Erden, die dann als Vorboten des Tages Jahwes erscheinen. Wie die antike Welt in ausserordentlichen Naturerscheinungen die Ankündigung grosser Ereignisse erblickte (vgl. nur Livius), so gehen auch dem grössten Ereignisse der Zukunft *Wunderzeichen,* מוֹפְתִים, voran, vgl. zu 2 10 und s. die Zusammenstellung der in der spätjüdischen Litteratur genannten Vorzeichen bei Marti Gesch. der isr. Rel.[4] 297. *Blut und Feuer und Rauchsäulen* weisen auf Krieg, vgl. Hes 38 22 und s. Mt 24 6 Mc 13 7f.; es sind die Zeichen auf Erden. Zu תִּימְרוֹת עָשָׁן vgl. zu Cnt 3 6. 4 nennt die Zeichen am Himmel, vgl. Am 8 9 Jes 13 10 34 4 Hes 32 7f., sowie Mt 24 29. Zu v. 4ᵇ vgl. den genau entsprechenden Halbvers Mal 3 23ᵇ, s. auch 2 11. 5 Die Jahwebekenner werden gerettet am Tage des Gerichts, dies ist deutlich der Sinn von v. 5ᵃ; wer יִקְרָא בְּשֵׁם י׳ *Jahwe anruft,* eigentlich: Jahwes Namen beim Kultus ausruft s. zu Jes 12 4, ist ein Bekenner der jüdischen Religion. Somit ist die Rettung den Israeliten verheissen; was folgt (v. 5ᵇ), begründet und exponiert diese Verheissung. Einmal wird gesagt, dass auf dem Berge Zion und in Jerusalem פְּלֵיטָה d. h. *Rettung* ist, also die dort Wohnenden vom Gericht nicht betroffen werden. Zu פְּלֵיטָה, das auch hier durchaus term. techn. für die dem Endgericht entronnenen Israeliten ist, s. zu Jes 4 2. Mit כַּאֲשֶׁר אָמַר י׳ braucht Joel nicht auf Ob v. 17 hinzuweisen, Jerusalem ist häufig Rettung verheissen. Dann wird im letzten Sätzchen hinzugefügt, dass auch noch andere als die in Jerusalem Wohnenden gerettet werden; schwerlich kann ein anderer Gedanke in וּבַשְּׂרִידִים וגו׳ liegen. Aber wie ist die Konstruktion dieses Sätzchens zu verstehen? Steiner, Wellh., Nowack fassen בַּשְּׂרִידִים

parallel mit בִּירוּשָׁלַם, sodass die שְׂרִידִים als „die einzelnen an verschiedenen Orten Entrinnenden" der geschlossenen Schar der in Jerusalem Geretteten gegenüberstehen sollen, und ergänzen dann aus v. 5ba dazu: תִּהְיֶה פְלֵיטָה = „in Jerusalem und bei den Entronnenen ist Rettung." Doch diese Ergänzung über den Zwischensatz כַּאֲשֶׁר א׳ י׳ hinweg ist jedenfalls hart, die Parallelisierung von „in Jerusalem" und „bei den Entronnenen" gezwungen und die Aussage „bei den Entronnenen ist Rettung" enthält eine Tautologie. Darum ist vielmehr בַּשְּׂרִידִים als Parallele zu תִּהְיֶה פְלֵיטָה zu nehmen; der שָׂרִיד ist ja auch der dem Gericht Entronnene und wesentlich gleichbedeutend mit פָּלִיט (vgl. beide Worte nebeneinander Jer 42 17 44 14 Ob v. 14), er braucht daher keine פְּלֵיטָה mehr. Weiter folgt nun daraus, dass in אֲשֶׁר וגו׳ das Subj. zu בַּשְּׂרִידִים zu sehen ist und dass man zu übersetzen hat: *Und zu den Entronnenen gehört, wen Jahwe ruft.* Dass es sich um die Diasporajuden handelt, ist nicht zu bezweifeln, und die Vorstellung ist dann ähnlich, wie Jes 66 19f. oder wie Jes 27 12f. (s. zu beiden Stellen), wo Jahwe nach dem Gericht die Israeliten aus der Diaspora sammelt, vgl. auch Jo 4 7. LXX scheint nach ihrem καὶ εὐαγγελιζόμενοι וּמְבַשְּׂרִים für וּבַשְּׂרִידִים gelesen zu haben, vielleicht hat sie aber nur so „zu lesen geglaubt" (Merx); jedenfalls wird unsere Stelle nicht verständlicher, wenn man mit Oort בַּמְּבַשְּׂרִים dafür einsetzt. Act 2 17–21 schliesst die Wiedergabe von Cap. 3 mit v. 5a ab; Act 2 39 nimmt aber offenbar Rücksicht auf Jo 3 5bβ. In Rm 10 13 wird Jo 3 5a allgemein gefasst und zum Beweise verwendet, dass auch den Heiden das Heil bestimmt sei.

Cap. 3 hat kurz die Hauptsache: die Rettung der Israeliten beim Weltgericht, vorweggenommen; Cap. 4 exponiert diese Weissagung, indem genauer dargelegt wird, wie sich das Weltgericht an den Nachbarn und an den ferneren Heidenvölkern vollzieht.

4 1–8 Die Sammlung aller Völker im Thal Josaphat und das Gericht an den Phöniziern und Philistern. 1 כִּי schliesst das ganze Capitel an 3 5 an: die Israeliten werden gerettet werden; *denn* das Gericht über die Heiden steht bevor. Man sieht an dieser Verbindung, wie es für den Glauben feststeht, dass die Kehrseite des Gerichts über die Heiden das Heil Israels ist. *In jenen Tagen und in jener Zeit* findet sich gerade so Jer 33 15 50 4 20. Zu אָשׁוּב שְׁבוּת (das Hiph. des Ḳerē ist unnötig) vgl. Am 9 14. Die entscheidende *Wendung* im Geschicke Judas und Jerusalems ist noch immer nicht eingetreten, die ärmlichen und gedrückten Verhältnisse der nachexilischen Gemeinde können nicht als Anfang derselben betrachtet werden; die wahre „messianische" Wendung bringt das Weltgericht. 2 Das *Thal Josaphat,* in welches Jahwe alle Völker zum Gerichte versammelt, ist nicht das Thal, wo König Josaphat einen grossen Sieg über Moabiter, Ammoniter und Meunäer davongetragen haben soll, da dasselbe vielmehr den Namen עֵמֶק הַבְּרָכָה (= Wādi Bereikūt bei Thekoa) trägt. Die spätere Tradition identifiziert es mit dem Kidronthal, für das seit dem 4. Jahrh. nach Chr. auch die Benennung Josaphatthal nachweisbar ist (s. Buhl Geogr. Paläst. 93, vgl. auch Baedeker Paläst.5 92). Aber die Unrichtigkeit dieser Tradition ergiebt sich schon aus der Bezeichnung עֵמֶק, da im נַחַל קִדְרוֹן kein Raum für ein עֵמֶק ist. Insoweit hat jedoch die Tradition recht, als sie das Thal in der Nähe Jerusalems sucht; denn seit Hesekiel erwartet

man das Weltgericht vor Jerusalem, vgl. Hes 38f. Sach 9 14–16 12 1–9 Dan 11 45, s. auch zu Jes 10 12 12 24–27 66 6. Nur ist Thal Josaphat nicht der wirkliche Eigenname des Orts des Weltgerichtes, sondern, wie die Wortspiele (v. 2ᵇ und v. 12) und der zweite Name עֵמֶק הֶחָרוּץ (v. 14) zeigen, eine um der Bedeutung von Josaphat (= *Jahwe richtet*) willen freigewählte Bezeichnung. Man hat also kein Thal Josaphat auf der Karte zu suchen; wo es in der Nähe von Jerusalem zu suchen wäre, hätte auch Joel selber kaum gewusst. נַחֲלָתִי bedeutet wie 2 17 das Volk; יִשְׂרָאֵל ist sein Ehrenname, s. zu 2 27. Der Relativsatz אֲשֶׁר פִּזְּרוּ בַגּוֹיִם wird durch den Hauptsatz וְאֶת־אַרְצִי חִלֵּקוּ fortgeführt. Diese Worte gehen deutlich nicht auf eine blosse Brandschatzung Judas durch den Raubzug von ins Land einfallenden Feinden, wie eine solche unter Joram durch Philister und Araber stattgefunden haben soll (II Chr 21 16f.), sondern auf die gänzliche Eroberung und totale Besitznahme des Landes durch die Chaldäer. Für Joel ist der Untergang Judas und die Wegführung ins Exil ein Ereignis der Vergangenheit und zugleich der grösste Frevel, den die Heiden begingen. Wie frevelhaft die Feinde mit dem Volke Jahwes umsprangen, führt 3 näher aus. Nach der antiken Kriegssitte wurde die Beute verteilt, indem man um die Gefangenen das Los warf; zu יַדּוּ גוֹרָל, von יָדַד (hier mit אֶל־ = עַל konstruiert), vgl. Nah 3 10 Ob v. 11. Die einem jeden zugefallene Beute wurde um den schnödesten Preis weggegeben, wenn nur die Lust und Genusssucht befriedigt werden konnte. Einen Knaben gab man her בַּזּוֹנָה *um eine Hure,* nicht um sie zu behalten, sondern um sie zu gebrauchen; Pesch. und Targum erklären doch wohl בַּזּוֹנָה richtig mit בִּשְׂכַר הַזּוֹנָה = „als Lohn für eine זוֹנָה", auch LXX versteht die Stelle so. Bei dem unpräcisen Charakter Joels ist man nicht gezwungen, die beiden בְּ in den parallelen Sätzchen von v. 3ᵇ ganz gleich zu fassen und darum mit Oort und Nowack בַּמָּזוֹן, *um Speise,* für בַּזּוֹנָה zu vermuten. Zu der Verbindung von זְנוּת und יַיִן vgl. Hos 4 11. וַיִּשְׁתּוּ wird beigefügt sein, um zu sagen, dass sie ein Mädchen hergaben zur Bezahlung für Wein, den sie sofort verzechten. Vgl. die hübsche Geschichte zu diesem Verse in Midrasch Echa I 46 bei Dalman Aram. Textproben 21f. 4 beginnt die Apostrophierung der Phönizier und Philister, denen genaue Vergeltung ihrer an den Judäern verübten Ungerechtigkeiten in Aussicht gestellt wird (v. 4-8). וְגַם gehört nicht zu אַתֶּם allein, sondern zum ganzen Satz; es fügt nicht zu anderen Völkern neue hinzu, sondern steigert den Gedanken: *Und auch* giebts bei dem Gericht keine Ausnahme und keine Möglichkeit zu entrinnen für einzelne Völker, speziell nicht für Phönizier und Philister. Dass die Frage מַה־אַתֶּם לִי = *was wollt ihr mir (thun)?* zu erklären ist, ergiebt sich aus ihrer Wiederaufnahme und Exposition in den beiden disjunktiven Gliedern v. 4ᵇ. כֹּל גְּלִילוֹת פְּ׳, *alle Kreise* (oder *Bezirke*) *Philistäas,* bedeutet das ganze Philistergebiet, das in alter Zeit in fünf Fürstentümer zerfiel Jdc 3 3 I Sam 6 4 Jos 13 2f., später nach der Zerstörung von Gat wohl nur noch vier umfasste, s. zu Am 1 6–8; zum Ausdruck vgl. πᾶσα Γαλιλαία ἀλλοφύλων I Mak 5 15, wo gleichfalls Tyrus und Sidon vorhergeht. Die Doppelfrage v. 4ᵇ ist rhetorisch: Wie ihr denkt, ob ihr meint, erfahrenes Unrecht zu vergelten, oder ob ihr ohne Grund einen Angriff machen wollt, thut nichts zur Sache und die Strafe für das, was ihr gethan

habt (גְּמֻלְכֶם, vgl. auch v. 5f.), schreitet schnell. Zu קַל מְהֵרָה vgl. Jes 5 26 und zu הָשִׁיב בְּרֹאשׁ vgl. Ob v. 15 Ps 7 17 Jdc 9 57 I Sam 25 39. 5 Plünderung Judas ist der erste Vorwurf. Zwar wird nicht notwendig mit *mein Silber* etc. auf eine Plünderung des Tempelschatzes hingewiesen, es kann sich allgemeiner um den wertvollsten Besitz der Judäer in ihren Häusern handeln. Auch הֵיכְלֵיכֶם bezeichnet nicht notwendig die *Tempel,* sondern ebensogut die *Paläste,* vgl. Am 8 6 Jes 13 22 Dan 1 4. Aber es ist immerhin wahrscheinlich, dass an die Wegführung der Lade Jahwes und ihre Unterbringung im *Tempel* (vgl. Hos 8 14) Dagons gedacht ist I Sam 4f. Diese alte Sünde werden die Philister noch büssen müssen, vgl. auch v. 19. 6 Ein zweiter Vorwurf ist der Verkauf von Juden und Jerusalemern in die Sklaverei. Die בְּנֵי הַיְּוָנִים, *Jawanier,* sind die Jonier, die Griechen, s. Gen 10 2 4 Hes 27 13 Jes 66 19 Sach 9 13; hier kommen sie als Sklavenhändler in Betracht, die die gekauften Judäer weitweg von ihrer Heimat bringen. Auf was für ein Ereignis v. 5f. sich bezieht, ist nicht zu sagen; jedenfalls darf man auch hier, wie v. 2 (s. dort), nicht an die Plünderung Jerusalems durch Philister und Araber II Chr 21 16f. denken, da dort die Phönizier nicht dabei waren. Wahrscheinlich hat Joel überhaupt nicht ein einzelnes Ereignis im Sinn, sondern denkt an das ganze Verhalten der Philister und Phönizier gegen die Judäer, wobei v. 5 auf die ersteren und ihre Raubzüge in der alten Zeit (man denke an die Wegnahme der Lade Jahwes!) und v. 6 auf die letzteren zu beziehen ist. Als Sklavenhändler sind die Phönizier bekannt Hes 27 13, vgl. auch Am 1 9 I Mak 3 41 II 8 11. 7f. Die Strafe erfolgt genau nach dem Vergeltungsrecht; auch dies scheint dafür zu sprechen, dass Joel kein einzelnes historisches Ereignis, für das er Strafe drohte, im Auge hat, sondern dass er die Abrechnung für die ganze Vergangenheit in Aussicht stellt. Die in die weite Ferne verkauften judäischen Sklaven *stört* Jahwe *auf* (vgl. zu מְעִירָם Jes 13 17) und verleiht ihnen so die Kraft, die Sklaverei abzuschütteln und in die Heimat zu ziehen. 8 Die Phönizier haben die Juden nach Nordwesten verkauft, jetzt sollen sie selbst dafür nach Südosten in Sklaverei kommen; denn die Juden, in deren Besitz sie fallen (מָכַר בְּיַד Jdc 2 14), werden sie den שְׁבָאִים, den *Sabäern, an ein weit entlegenes Volk,* verkaufen. Die Sabäer sind als ein wichtiges Handelsvolk im AT wohlbekannt, vgl. Hes 27 22f. 38 13 Hi 6 19 Ps 72 10, und ihre Heimat Arabia felix gilt auch Jer 6 20 als ein fernes Land (vgl. auch KAT³ 149); man wird daher nicht nach LXX mit Merx, Oort, Nowack לִשְׁבִי εἰς αἰχμαλωσίαν, in Gefangenschaft, zu lesen haben. Die Indetermination von גּוֹי spricht nicht gegen die vorhergehende Nennung eines bestimmten Volkes. Auffallender ist der Wechsel von לְ und אֶל־, aber es kann damit gesagt sein wollen, dass die Sabäer nur die Zwischenhändler sind, die ihre Ware an ein weit entferntes Volk absetzen, also: ***sie verkaufen sie den Sabäern zu Handen eines weit entfernten Volkes;*** אֶל־גּוֹי רָחוֹק entspricht genau v. 6ᵇ. כִּי יְהוָה דִּבֵּר eine feierliche Bestätigungsformel wie Jes 1 2 Ob v. 18; hier leitet Joel das Recht dazu wohl ab aus dem Gesetz der göttlichen Vergeltung, das ihm nicht zweifelhaft ist.

4 9–17 Die Vollstreckung des Gerichts an den Heiden im Thale Josaphat. Nach der Digression zu den Phöniziern und Philistern (v. 4–8) wird der Ge-

danke von v. 1–3 wieder aufgenommen. **9** Herolde werden unter die Völker gesandt, um diese zum Kriege mit Israel aufzufordern; solche Herolde stehen Gott immer zur Verfügung. זֹאת, *dies*, bezieht sich auf das Folgende, das aber nicht genau den Wortlaut des Aufrufs, welchen die Herolde ergehen lassen sollen, wiedergiebt. Wohl gehören dazu die Worte קַדְּשׁוּ מִלְחָמָה, *weihet einen Krieg* d. h. trefft die zum Kriege nötigen kultischen Vorbereitungen (Mch 3 5 Jer 6 4 vgl. zu Jes 13 3 und s. SCHWALLY Sem. Kriegsaltertümer 1, 47), wie auch v. 10; dagegen ist v. 9[b] direkt an die Herolde gerichtet. Es zeigt sich darin wieder die unpräcise Art Joels, die ohne Bedenken Worte an die Herolde mit solchen an die Völker und mit Aussagen über diese (so v. 9[bβ]) mischt. הָעִירוּ, *weckt auf* (aus der Ruhe des Friedens *die Helden*), ist transitiv wie v. 7 Hag 1 14 Jer 51 11. **10** Es gilt einen Entscheidungskampf, darum sollen die Heiden aufs beste sich waffnen und selbst die Werkzeuge des Friedens in Kriegswaffen umschmieden. In der messianischen Zeit wird das Gegenteil geschehen, s. zu Jes 2 4 Mch 4 3. הַחַלָּשׁ, nach der Bildung (s. STADE Gr. § 217a) = der intensiv Schwache, *der Schwächling*, ermanne sich und *spreche: ein Held bin ich.* **11** עוּשׁוּ, welches Verb nur hier vorkommt, wird von LXX, Targ. und Pesch. mit „versammelt euch“ übersetzt; aber diese Übersetzung beruht auf blosser Vermutung. Die Vergleichung des arab. غاث, „zu Hilfe kommen“, führt zu keinem im Zusammenhang passenden Sinn; es ist daher entweder mit GRÄTZ, DRIVER חוּשׁוּ, *eilt*, oder noch besser mit WELLH., NOWACK עוּרוּ, *wacht auf, auf* (vgl. יֵעוֹרוּ v. 12 und הָעִירוּ v. 9), zu lesen. Für וְנִקְבְּצוּ, dessen dritte Person nicht verständlich ist, lese man וְהִקָּבְצוּ, *und sammelt euch.* In v. 11[b] unterbricht der Prophet Jahwes Rede v. 9 ff. mit einer an Jahwe gerichteten Bitte: *Dorthin* scil. in das Thal Josaphat, wo die Völker sich sammeln, *führe, Jahwe, deine Helden* d. h. die Engel, die himmlischen Heere, vgl. Sach 14 5 Ps 103 20, *hinab;* הַנְחַת ist Impera. Hiph. (s. GES.-KAUTZSCH[27] § 64h) von dem aram. נְחַת = יָרַד. Aber auch für Joel scheint mir eine derartige Unterbrechung zu hart, zumal שָׁמָּה erst im folgenden v. 12 seine Erklärung findet und הַנְחַת nicht hebr., sondern aramäisch ist. Lieber sehe ich daher in den Worten die zu dem fälschlich von יָרַד abgeleiteten רְדוּ v. 13 an den Rand gesetzte Glosse oder Bitte eines späteren Lesers, wenn nicht etwa eine Textverderbnis vorliegt, da LXX ähnlich wie zu Ende von v. 10 hier gelesen hat: ὁ πραῢς ἔστω μαχητής, dessen letzte Worte hebr. יִהְיֶה גִּבּוֹר entsprechen. Übrigens ist es die Vorstellung der späteren Zeit, dass Jahwe zur Besiegung der Feinde seine Helden herabführt, vgl. Sach 14 5 und zu Jes 30 30, sowie zu Jo 4 13. Jedenfalls ist aus v. 11[b] nicht zu schliessen, wie MERX will, dass alles von 2 17—4 21 als Gebet der Gemeinde gedacht sei. **12** schliesst sich gut an v. 11[a] an. יֵעוֹרוּ, Niph. von עוּר, wie Jer 6 22, und יַעֲלוּ wie Hos 2 2. Mit v. 12[b] wird auch der Name des Thales erklärt vgl. v. 2. **13** Die mit der Vollziehung des Gerichts Beauftragten sind nicht die Juden, sondern Jahwes himmlische Diener, die ihm jederzeit zu Gebote stehen, gerade wie die Herolde v. 9. Hier sind diese himmlischen Helden als Schnitter und Keltertreter dargestellt, beides Bilder, die für Besiegung feindlicher Heere auch sonst gebräuchlich sind; für das Bild von der Ernte vgl. Jes 17 5, für das vom Keltern der Trauben Jes 63 1–3, für beide Apk

Joh 14 14-20. Die *Sichel,* מַגָּל, (im AT nur noch Jer 50 16) heisst heute noch bei den Arabern *mangal,* vgl. ZDPV 1886, 39. רְדוּ (s. oben zu v. 11[b]), *stampft,* ist von רָדָה, *treten* (hier: die Kelter), nicht von יָרַד, *hinabsteigen,* abzuleiten. הֵשִׁיקוּ הַיְקָבִים wird aus 2 24 hier fälschlich eingetragen sein, da das Überströmen der Kufen zum Einhalten im Keltern und nicht, wie das כִּי מָלְאָה גַּת, zum raschen Beginn des Keltern einladet. Erst wenn man das Sätzchen ausschaltet, lässt sich in dem folgenden כִּי רַבָּה רָעָתָם das Suffix auf die *Völker ringsum* (v. 12) und nicht auf הַיְקָבִים *die Kufen* beziehen. Die Völker verdienen den Untergang im Weltgericht, wie die erste Menschheit in der Sintflut, durch ihre Bosheit, vgl. Gen 6 5. **14—16** schildert der Prophet das Völkergedränge im Thale Josaphat und das Gericht, das unter Verfinsterung des Himmels durch Jahwes Einschreiten (natürlich mit seinen Heerscharen) an den Heiden vollstreckt wird. Der Plural und die Wiederholung von הֲמוֹנִים zeigen die grosse Menge der sich versammelnden Völker an, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 123e, und der Ausruf malt das Entsetzen des Propheten über diese Masse, vgl. § 147c. Das Thal Josaphat (v. 2 12) heisst hier עֵמֶק הֶחָרוּץ d. i. *Thal der Entscheidung* (vgl. LXX τῆς δίκης) und keineswegs mit zu v. 13 durchaus nicht passendem Bilde „Thal des Dreschschlittens"; zu dem Gedanken vgl. Jes 10 22. **15** nennt wieder die Zeichen, die den bevorstehenden Tag Jahwes einleiten, wie 2 10 3 4, s. dort. **16** Jahwes Erscheinen mit seiner Heerschar wird unter dem Bilde eines Gewitters dargestellt, vgl. Jes 28 2 29 6-8 30 30f. Mit Nowack v. 16[aα] als Glosse aus Am 1 2 zu verdächtigen, liegt kein Grund vor (s. zu Am 1 2). Dass Joel übrigens auch hier, wie anderswo, seine Vorbilder eifrig benützt, ist wohl zuzugeben; aber für Ursprünglichkeit von v. 16[aα] spricht deutlich 2 11[a]. Zu v. 16[aβ] vgl. 2 10[a]. Ausdrücklich hebt v. 16[b] hervor, dass Israel von Jahwe geschützt wird, vgl. Jes 4 6 30 29-33; מַחֲסֶה und מָעוֹז sind in der Psalmensprache beliebte Termini, vgl. Ps 14 6 46 2 27 2 31 5 43 2. **17** Die Folgerung, die Israel aus solcher Rettung ziehen wird, nennt Jahwe selber; Israel wird erkennen, dass Jahwe sein Gott ist (vgl. 2 27) und dass Jerusalem *heilig* d. h. unantastbar für alle Feinde und unnahbar für die profanen Heiden bleibt (vgl. Hes 39 7 28f. Jes 52 1 Ob v. 17 Sach 9 8 14 21). Zu שֹׁכֵן בְּצִיּוֹן vgl. 2 27: בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל und Jes 8 18.

4 18—21 Der herrliche Segen des Landes Israels in der Endzeit und die Verödung von Ägypten und Edom. Die Schilderung der wunderbaren Fruchtbarkeit Palästinas *an jenem Tage,* d. h. in der messianischen Zeit, ist ein beliebtes Thema der Eschatologiker, vgl. zu Hos 2 23-25 14 6-8 Am 9 13. 18[a] (bis חָלָב) lautet fast gleich wie Am 9 13[b]. Die *Bäche Judas* werden dann nicht mehr vertrocknen wie 1 20, sondern jederzeit reichlich Wasser bieten. Zu der *Quelle,* die vom Hause Jahwes ausgeht, vgl. die Grundstelle Hes 47 1-12 und dann Sach 14 8; an ersterer Stelle fliesst sie nach Osten, an letzterer teilt sie sich nach Osten und nach Westen. Hier v. 18[b] bewässert sie אֶת־נַחַל הַשִּׁטִּים, *das Akazienthal.* Ein Thal dieses Namens ist in alter Zeit unbekannt; die Akazienaue im Osten des Jordans (Num 33 49) kann nicht in Frage kommen. Das heutige *wādi es-sanṭ,* das dem Namen durchaus entspricht, liegt doch zu fern von Jerusalem, es beginnt erst westlich von Bethlehem und führt nach

Askalon hinab. Wahrscheinlich soll der Name nicht der gebräuchliche geographische Eigenname, sondern, wie Ebene Josaphat und חָרוּץ v. 12 14, eine poetische Bezeichnung sein für ein dürres wasserarmes Thal, in dem bloss Akazien wachsen. Dann empfiehlt es sich, darin die Bezeichnung der Fortsetzung des Kidronthales zu sehen, das sich durch die Wüste Juda hindurch südostwärts in das Tote Meer hinabzieht. Offenbar meint auch Hes 47, auf dessen Verheissung v. 18[b] beruht, dieses Thal, und der Sinn ist an beiden Orten derselbe: In der messianischen Zeit wird durch die Segensquelle, die vom Tempel ausgeht, selbst die unfruchtbare Wüste Juda in herrliches fruchtbares Land umgewandelt. Vgl. auch Apk Joh 22 1 f. **19** Zu dem Glücke Judas bildet die Verödung von Edom und Ägypten die Folie. Dass Edom grell mit Juda kontrastieren soll, ist nicht zu verwundern; kein Volk war nach dem Exil den Juden so verhasst, wie die Edomiter, vgl. zu Am 1 11 f. Ob v. 1–21 Mal 1 2–5. Zu der Schuld: מֵחֲמַס בְּנֵי יְהוּדָה *wegen der Frevelthaten an den Judäern,* giebt Ob v. 10–14 den besten Kommentar, vgl. מֵחֲמַס אָחִיךָ יַעֲקֹב Ob v. 10. Warum aber Ägypten hier neben Edom erscheint, liegt nicht so offen zu Tage. Schwerlich hat man nur daran zu denken, dass Joel, wie er von der Tempelquelle als dem Grunde der Fruchtbarkeit Judas sprach, das vom Nil fruchtbar gemachte Ägypten in den Sinn kam und er nun, um den Gedanken an die Gleichwertigkeit von Ägypten mit Juda fernzuhalten, die Drohungen wiederholte, die Hes 29 9 12 32 15 über Ägypten ausgesprochen sind, vgl. auch Sach 14 18 f. Vielmehr hat Joel bei dem מֵחֲמַס ב׳ י׳, das auch auf die Ägypter geht, die einstige Bedrückung im Auge, die Israel im Diensthause Ägypten erlebte; alle anderen Völker, die Israel bedrückten, hat die Strafe erreicht, das assyrische und das chaldäische Reich sind zerstört, nur Ägypten hat niemals dafür büssen müssen und besteht immer noch ungebrochen weiter, darum wird mit ihm endlich in der Endzeit Abrechnung gehalten. Dass hier Miṣraim nicht Ägypten, sondern nordarabisches Muṣri (und erst noch „altertümlich für Edom gebraucht") sei (KAT[3] 147), ist schwer zu glauben. Das letzte Sätzchen mit אֲשֶׁר betrachte ich als Glosse; שָׁפְכוּ, zu dem natürlich Edomiter und Ägypter Subj. sein müssen, ist grammatisch hart, da vorher die Länder genannt sind und nachher erst noch *in ihrem* (scil. der Edomiter und Ägypter) *Land* folgt, und die lose Verbindung mit אֲשֶׁר spricht auch eher für eine Glosse, als für einen ursprünglichen Bestandteil. Die Glosse denkt mit dem Vergiessen *unschuldigen Blutes,* soweit dies Ägypten angeht, an die Massregeln des Pharaos gegen die hebräischen Knäblein Ex 1 15–22. **20 21[b]** hebt noch einmal im Kontrast zu v. 19 das herrliche Los von Juda und Jerusalem hervor: *Juda aber wird immerdar bewohnt sein Und Jerusalem auf Geschlecht und Geschlecht Und Jahwe bleibt wohnen auf dem Zion;* das letzte Sätzchen begründet v. 20: Jahwes Wohnenbleiben auf dem Zion ist die Bürgschaft für das unaufhörliche Glück Judas und Jerusalems. Zu תֵּשֵׁב, *bewohnt sein,* vgl. Jes 13 20 Sach 9 5. **21[a]** ist ebenfalls Glosse, wie v. 19[bβ], und schliesst an die dort genannte Schuld die Versicherung der Bestrafung an. Als Glosse hebt sich v. 21[a] deutlich von der Umgebung dadurch ab, dass hier Jahwe selber redet, während vorher und nachher der Prophet spricht und dort daher Jahwe in der 3. Person erscheint (v. 18 21[b]).

Um einen solchen Wechsel, wie ihn gerade v. 21 aufweist, bei einem und denselben Autor für möglich zu halten, genügt die Erinnerung an den unpräcisen Charakter von Joel nicht. Mit דָּמָם wird auf דָּם נָקִיא in v. 19 hingewiesen, das Suff. bezieht sich auf die Judäer: *ihr* unschuldig vergossenes *Blut*. Für נִקֵּיתִי, das den Sinn von *rein sprechen* (z. B. Hi 9 28) oder *ungestraft lassen* (z. B. Ex 20 7) hat, aber nur mit persönlichem Obj. vorkommt, ist beidemal נִקַּמְתִּי (so LXX und Pesch. wenigstens das erstemal) = *rächen* zu lesen (so auch Wellh.). Das allein giebt einen verständlichen Sinn: *ich werde rächen ihr Blut, das ich* bisher *nicht gerächt habe*, während die Übersetzung: „ich erkläre i. B. für unantastbar, das ich zuvor nicht für unantastbar erklärt habe“ (Merx), für נִקֵּיתִי einen nicht nachweisbaren Sinn postuliert, die Fassung von Steiner: „und ich sollte ungestraft lassen ihr Blut? ich lasse es nicht ungestraft“ eine sehr unglückliche Frage voraussetzt und das Perf. wie ein Imperf. wiedergiebt, und die blosse Änderung des ersten נִקֵּיתִי (Nowack): „und ich will ihr Blut rächen, nicht werde ich ungestraft lassen“ ebenfalls das zweite Perf. so zu fassen genötigt ist, als wenn das Imperf. לֹא־אֲנַקֶּה dastände. Alle diese gezwungenen Erklärungen ist man los mit der genannten doppelten Verbesserung in נִקַּמְתִּי und dann giebt die Glosse die klare Begründung zu dem verschiedenen Lose von Juda und von Edom-Ägypten in der messianischen Zeit.

AMOS.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Amos.

Das Buch Amos, das im hebräischen Kanon an dritter, in der LXX an zweiter Stelle dem Zwölfprophetenbuche eingereiht ist, wird zum ersten Male im Buche Tobit 2 6 genannt, wo die wahrscheinlich sekundäre Stelle: Am 8 $10^{a\alpha}$ zitiert wird. Aber dass es nicht erst im ersten Jahrhundert vor Chr., in dem wahrscheinlich Tobit verfasst ist, sondern schon um 200 v. Chr. ein Buch Amos gab, bezeugt JSir 49 10, wo von שְׁנֵים עָשָׂר הַנְּבִיאִים (οἱ δώδεκα προφῆται) gesprochen wird. Wie das Buch Amos damals beschaffen war, speziell ob es bereits die jetzige Gestalt besass, lässt sich aus JSir 49 10 natürlich nicht erschliessen. Sind demnach die direkten Zeugnisse für das Buch Amos sehr spät, so lässt sich andererseits schon früh eine Bekanntschaft mit den Reden und dadurch mit der Thätigkeit des Propheten Amos nachweisen. Höchst wahrscheinlich ist Hosea zu seiner Beurteilung der Lage in Israel durch das Auftreten Amos' in Bethel mit angeregt worden; mit Sicherheit aber lässt sich vermuten, dass Jesaja die Rede Amos' 4 4–13 kannte, da Jes 9 7—10 4 + 5 25–30 in mehrfacher Hinsicht an dieselbe erinnert, vgl. nur den Refrain bei Amos: וְלֹא שַׁבְתֶּם עָדַי נְאֻם יַהְוֶה mit dem bei Jesaja: בְּכָל־זֹאת לֹא שָׁב אַפּוֹ וְעוֹד יָדוֹ נְטוּיָה; ausserdem s. die Vorbem. zu 5 4—6 14 15 am Ende und zu 6 3. Immerhin wird man sagen können, dass zwischen diesen Endpunkten: dem 8. Jahrh. (Jesaja) und dem 1. Jahrh. (Tobit) das Buch Amos so geworden ist, wie es jetzt uns vorliegt. Da aus der Zwischenzeit keine Zeugnisse uns vorliegen, sind wir auf die Betrachtung des Buches selbst angewiesen.

Von selbst gliedert sich das Buch in die drei Teile: 1) Cap. 1f.: Die Ankündigung des Gerichts über die Nachbarn Israels und über Israel selber; 2) Cap. 3—6: eine Reihe von Reden und Redestücken, die äusserlich in zwei Gruppen zerfallen, deren erste durch dreimaliges שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה 3 1 4 1 5 1, deren zweite durch dreimaliges הוֹי 5 7 (s. die Auslegung) 5 18 6 1 zusammengehalten ist; und 3) Cap. 7—9: eine Reihe von fünf Visionen, unterbrochen durch die Erzählung von dem Erlebnis des Propheten in Bethel und ausgestattet mit einem Ausblick auf das Glück der

kommenden Tage. „Das ist eine schematische Disposition" (RIEDEL), wie man sofort bemerkt; sie geht also wohl sowenig auf den Propheten zurück, wie Jes 1—39 oder auch nur Jes 1—12 auf Jesaja. Dieser Schluss wird durchaus bestätigt, wenn man auf die Elemente, aus denen das Buch zusammengesetzt ist, achtet. Denn auch hier finden sich manche Stücke, die einer späteren Zeit als der Lebenszeit Amos' angehören. Es seien hier vorläufig nur erwähnt aus dem ersten Teile die Bedrohungen von Gaza, Tyrus, Edom und Juda 1 6-12 2 4-6, aus dem zweiten (Cap. 3—6) 4 12^{b} 13 5 8f. 13 26 6 2 und aus dem dritten (Cap. 7—9) 8 8 9 5f. 9 8-15. Weiteres s. Einl. III und in der Auslegung.

II. Der Prophet Amos und seine Bedeutung.

1) Herkunft und Zeit des Propheten. Ausser dem Propheten ist keine Person des Alten Testaments bekannt, die den Namen *ʿĀmōs* (עָמוֹס, nicht zu verwechseln mit אָמוֹץ, *'Āmōṣ*, dem Vater Jesajas) getragen hätte. Aus 7 10-17 ist zu entnehmen, dass Amos Schafhirt und Sykomorenpflanzer war (s. zu 7 14) und dass er aus Juda stammte (7 12). Die Bedenken, die man gegen diesen letzteren Schluss erhoben hat, sind hinfällig; denn wenn Amaṣja (7 12) zu Amos auch nicht sagt: „kehre heim in das Land Juda", sondern: „mach' dich davon in das Land Juda", so ist einerseits zu bemerken, dass dies deutlich ein Heimschicken ist, andererseits aber zu beachten, dass es völlig unverständlich und sonderbar bliebe, wenn Amaṣja einen ihm widerwärtigen israelitischen Propheten den Judäern auf den Hals hetzte. Es liegt darum auch kein Grund vor, an der Angabe der Überschrift 1 1 zu zweifeln, dass Amos aus Thekoa in Juda stammte. Wenn in Thekoa Sykomoren nicht gediehen, so gab es in der Nähe im Osten und Westen (am Toten Meer oder in der Schephela) zur Sykomorenzucht geeignete Gegenden, die die nomadisierenden Schafhirten leicht erreichen konnten, s. zu 7 14 und vgl. für Sykomoren in der Schephela I Reg 10 27. Wenn aber neuerdings CHEYNE (Encycl. Bibl. Art. Prophetic Literature § 35 und Critica Bibl. II, 133f.) den Heimatort des Propheten, Thekoa, nach dem Süden Palästinas verlegt und damit Amos zu einem Kind des Negeb macht, so hängt dies mit seiner Theorie zusammen, dass an ausserordentlich vielen Stellen des alttestamentlichen Textes Verderbnisse für Namen aus der Gegend und aus der Nachbarschaft von Südpalästina vorliegen, unter denen neben Kusch, Ismael, Miṣṣur namentlich Jerachmeel eine Rolle spiele. Diese Theorie erscheint weder im Allgemeinen noch speziell für Amos begründet. Es ist doch viel verlangt, wenn selbst Bethel und שמרון 6 1 (שְׁמְרוֹן gelesen) im Süden von Juda wieder gesucht werden sollen, wenn בנקדים 1 1 aus בן־רחים = „Sohn Rachīms" d. h. „Jerachmeels" entstanden sein, wenn הַהַרְמוֹנָה 4 3 in יְרַחְמְאֵלָה verbessert und 5 25-27 als dem Original nahekommender Text gelesen werden soll: הַזְּבָחִים וּמִנְחָה הִגַּשְׁתֶּם־לִי בְּמֹעֲדֵי עַרְבִים בֵּית יִשְׂרָאֵל׃ וְנָשְׂאוּ אֶתְכֶם מַעֲכָת וִירַחְמְאֵל וְקַיִן וְיִשְׁמָעֵאל׃ וְהִגְלֵיתִי אֶתְכֶם יְרַחְמְאֵלָה אָמַר יַהְוֶה וגו'׃ = „Brachtet ihr mir Schlachtopfer und Speisopfer an den Festen von Arabien, Israeliten? So sollen euch Maakat und Jerachmeel und Kain und Ismael forttragen, und ich werde euch nach Jerachmeel ins Exil wegführen." Es ist wohl CHEYNE zuzugeben, dass der Text des ATs vielfach verdorben ist; aber ein Universalheilmittel bilden Jerachmeel und Genossen nicht, und so sehr CHEYNE's Verdienste um das Verständnis des ATs anerkannt werden müssen, auf diesem neuesten Wege kann man ihm nicht folgen und die Heimat Amos' wird das

etwa 2 Stunden südlich von Bethlehem gelegene judäische Städtchen Thekoa bleiben.

Gegen die judäische Herkunft des Propheten kann kein Argument darin gefunden werden, dass in den alten Bestandteilen des Buches jede Rücksicht auf Juda fehlt, vgl. die Exegese zu 2 4f. 3 1 6 1 11 14. Diese Eigentümlichkeit in den Reden des Propheten hängt mit der besonderen Mission zusammen, die er zu erfüllen hatte; vgl. unten Einl. II 2. Ebensowenig aber wäre es berechtigt, wenn die wunderbare Originalität der Gedanken, die Klarheit und Frische der Darstellung und ihre poetische Form dafür wollten geltend gemacht werden, dass ihr Autor nicht aus den einfachen Verhältnissen eines Schafhirten und Sykomorenzüchters hervorgegangen sein könne. Wer so urteilt, kennt das Landleben und das Landvolk nicht und vergisst, dass Geist und Bildung nicht nur innerhalb der Mauern einer Stadt und in den Kreisen der Vornehmen sich finden, dass sie auch nicht nur auf der Schulbank oder im Studierzimmer gewonnen werden. Übrigens ist mit Recht schon oft darauf hingewiesen worden, dass in manchem seiner Bilder die Vertrautheit mit dem Leben und den Erlebnissen eines Hirten und Landmannes deutlich sich kundgiebt, vgl. 2 13 3 4f. 12 4 1-3 5 17 19 6 12 7 1f. 4 8 1f.

Dass die Wirksamkeit des Propheten Amos in die Zeit Jerobeams II. (782—743) fällt, ergiebt sich aus 7 10-17, nach welchem Berichte der Oberpriester von Bethel an den König Jerobeam Meldung macht von dem Auftreten des Propheten in Bethel. Es ist demnach auch die sekundäre Notiz in der Überschrift, dass Amos „zur Zeit des judäischen Königs Uzzia und des israelitischen Königs Jerobeam ben Joas seine Offenbarung über Israel empfangen habe“, diesmal richtig; diese Angabe war eben leicht aus 7 10-17 zu entnehmen und dass Uzzia von Juda (789—740 v. Chr.) und Jerobeam II. (782—743 v. Chr.) Zeitgenossen waren, liess sich unschwer aus der historischen Überlieferung des ATs erschliessen. Da die weitere Datierung: *zwei Jahre vor dem Erdbeben* (1 1) ebenfalls keine selbständige Überlieferung ist (s. zu 1 1), kann sie zur genaueren Fixierung der prophetischen Thätigkeit Amos' innerhalb der langen Regierungsdauer Jerobeams II. nicht dienen. Wir sind, um zu diesem Ziele zu gelangen, auf andere Erwägungen angewiesen. Aus den Reden des Propheten ergiebt sich, dass man zu seiner Zeit in Israel auf grosse Erfolge zurückblicken konnte und man sich in sicherer und ungefährdeter Lage fühlte, vgl. 5 14. Das Reich hatte wieder beinahe seine alten Grenzen gewonnen, denn es dehnte sich aus *von der Strasse nach Hamath bis zum Bache der Araba* s. 6 14. Infolge des politischen Aufschwungs hatte der Reichtum im Lande zugenommen, aber damit waren auch Verschwendung und Üppigkeit bei den Vornehmen und Reichen eingekehrt und die Armen hatten unter dem Hochmut und Drucke, der Vergewaltigung und Rücksichtslosigkeit derselben zu leiden. Diese Verhältnisse lassen uns erkennen, dass Amos nicht am Anfang der Regierung Jerobeams II. gewirkt hat. Denn obschon bereits Joas, der Vater Jerobeams, über die Syrer gesiegt hat (II Reg 13 25), ist es doch erst Jerobeam II. gelungen, den Krieg mit den Aramäern siegreich zu beendigen. Dieser für Israel glückliche Ausgang des langen Kampfes war neben der Thatkraft Jerobeams II. hauptsächlich den Assyrern zu danken, die nun wieder ihre Feldzüge nach dem Westen aufnahmen und besonders die Aramäer bedrängten. Solche Züge sind schon von Ramman-nirari III. (812—783) und Salmanassar III. (783—773) bezeugt; aber auch ihre Nachfolger

Assurdan (773—755) und Assur-nirari (755—745) haben Züge nach Westen nach Chatarika (= Hadrach) in den Jahren 772, 765, 755 und nach Arpad im Jahre 751 ausgeführt (s. WINCKLER in KHC zum AT: Buch der Könige S. 202). Es wird daher erst von Jerobeam II. berichtet, dass er die Grenzen Israels in vollem Umfange wieder herstellte (II Reg 14 23-29). Wir können deshalb sicher annehmen, dass Amos erst in der zweiten Hälfte der Regierung Jerobeams II. als Prophet auftrat, also nach 760, und wir dürfen rund 750 als seine Zahl nennen. Auf Grund dieser grossen welthistorischen Ereignisse lässt es sich wohl verstehen, wie Amos allen Nachbarn Israels mit dem Vernichtungsgerichte droht und den Israeliten selber deutlich die Assyrer als die Feinde bezeichnet, welche ihrem Staate ein Ende bereiten und die Bevölkerung wegschleppen werden. Von diesen Vorstössen der assyrischen Macht hat man natürlich auch unter den Schafhirten von Thekoa gehört und wenn dem Propheten klar geworden war, dass Jahwe das Treiben der Israeliten nicht länger dulden könne, so boten sich die Assyrer als das Werkzeug Jahwes von selber dar. Gegen diese Fixierung hat allein ELHORST Einsprache erhoben und das Buch Amos aus dem Anfang der Regierungszeit Josias (638—621) hergeleitet. Damals soll im Anschluss an die Legende, dass ein Prophet Amos von Thekoa unter Jerobeam II. als Bussprediger gewirkt habe, ein frommer Schriftsteller im Geiste jenes Amos die Reden des Buches geschrieben haben, um durch diese Einkleidung in den an die Ephraimiten gerichteten Prophetenworten um so besser seine judäischen Mitbürger mahnen zu können. Diese Annahme hat mit Recht keinen Anklang gefunden; an sich ist es doch eine sehr gezwungene Vorstellung, die hier von der Entstehung des Buches gegeben wird, und dann fusst ELHORST hauptsächlich noch für seine Annahme auf sekundären Stellen, wie 1 2 2 4 5 26 (vgl. auch dagegen VOLZ in ThLZ 1900, 289—292).

2) Die prophetische Thätigkeit und die religionsgeschichtliche Bedeutung Amos'. Amos will nicht mit denen, die man in Israel Propheten nannte, und mit Angehörigen der Prophetenzunft in eine Linie gestellt sein und lehnt darum von sich auch den Titel eines נָבִיא ab (7 14), er ist von der Ausübung seines Berufes als Schafhirte weggenommen und mit einem bestimmten Auftrag Jahwes nach Bethel gesandt worden, den er an Israel auszurichten hatte (7 15). Er lautete: Weissagung der Zerstörung des israelitischen Reiches und der Wegführung des Volkes in die Fremde, wo es seinen Untergang finden soll. Amos hat diesem Rufe Jahwes Folge geleistet und wie es ihm dabei ergangen ist, wird 7 10-17 erzählt. Dass er nachher nochmals öffentlich aufgetreten ist, erfahren wir nicht; dagegen sind seine Worte, die uns im Buche Amos aufbehalten sind, ein Zeugnis dafür, dass er nicht nur damals am Feste mündlich sich seines Auftrags entledigt hat. Es ist doch schwerlich anzunehmen, dass die Reden des Propheten nur von einem Fremden, der sie in Bethel angehört hatte, aus dem Gedächtnis aufgezeichnet seien. Es ist nur natürlich, dass Amos selber sie nachträglich niedergeschrieben hat, und dann hat er dabei keinen anderen Zweck verfolgt, als den, welchen er bei seinem Auftreten in Bethel hatte: er wollte auch bei der Aufzeichnung seiner Worte den Auftrag Jahwes an Israel erfüllen. Dass er dabei nicht genau die Rede verbotenus niedergeschrieben hat, wie er sie in Bethel gehalten hat, versteht sich von selber; es war ihm um die Sache zu thun, nicht um eine diplomatisch genaue Wiedergabe seiner Worte. Darum werden wir auch nicht zu der Annahme gezwungen sein, dass alle seine im Buche Amos auf-

gezeichneten Reden wirklich in Bethel gehalten worden seien. Wenigstens kommt es mir vor, dass die in ihrer Einfachheit so grossartige und doch wieder so tiefe „Rede" 3 4–8 nicht in den Festlärm des Volkes zu Bethel passt, selbst dann nicht, wenn man sie als Rechtfertigung des Propheten gegen die Abweisung durch den Oberpriester ansieht. Aber eine Scheidung in wirklich gehaltene Reden und in nachträglich hinzugekommene Stücke wird schwerlich durchführbar sein. Andererseits machen manche Abschnitte durchaus den Eindruck, dass sie bloss das Thema oder die Quintessenz einer längeren Ausführung wiedergeben sollen, vgl. z. B. 3 2. Aus diesem praktischen Zwecke der Aufzeichnung erklärt es sich auch vollständig, dass, trotzdem sie in Juda erfolgte, doch keine Rücksicht auf Juda genommen wird.

Amos wird wahrscheinlich seine Worte in Flugblättern haben ausgehen lassen; eins wird die alten Bestandteile von Cap. 1f. (die sechs zehnzeiligen Strophen), ein anderes die fünf Visionen aus Cap. 7—9 enthalten haben, und das alte Gut von Cap. 3—6 mag ursprünglich auf vier oder fünf oder noch mehr Blättern unter die Menge gebracht worden sein. Die Frage, ob Amos habe schreiben können, ist durchaus müssig; jedenfalls hat es in Thekoa Schreiber gegeben, die imstande waren, Amos' Weissagungen aufzuzeichnen, wie es in jeder Ortschaft auch nicht an solchen gefehlt haben wird, die derartige Flugblätter dem Volke vorzulesen verstanden.

Gehört bei Amos die schriftliche Aufzeichnung zur Erfüllung seiner prophetischen Aufgabe, so begreift man, wie er der erste Prophet geworden ist, dessen Worte uns schriftlich erhalten sind. Aber auch in anderer Hinsicht ist Amos der Anfänger einer neuen Periode. Es mag ja Männer vor ihm gegeben haben, die in ähnlicher Weise die ächte israelitische Sitte und Religion gegen das kanaanäische Wesen mit seinem unsittlichen Kultus und Luxus verteidigten, Amos weist selber auf Propheten und Nasiräer hin (2 11); er ist der erste in der Reihe dieser grossen Männer des israelitischen Altertums, den wir genauer kennen und von dessen Gedanken wir bestimmtes wissen, und er ist nicht der kleinste unter ihnen. Man weiss nicht, was man mehr an diesem Hirten von Thekoa bewundern muss, die wunderbare Klarheit und Frische oder die grossartige Einfachheit und Tiefe seiner Gedanken oder am Ende die Weite des Gesichtskreises, den ihm die klare Gewissheit über das wahre Wesen der israelitischen Religion eröffnet hat. In ein paar einfachen Sätzen lässt sich Amos' Grundanschauung charakterisieren: Religion und Sittlichkeit, Jahwe und Gut fallen nicht auseinander; wer Jahwe dient und verehrt, übt das Recht und thut das Gute, und erst da ist wahre Religion, wo die Sittlichkeit ihr Bestand verleiht und ihr Wesen ausmacht. Jahwe aber ist die lebendige Kraft und die persönliche Macht, die diese sittliche Ordnung vertritt und nach derselben über das Leben und das Geschick der Völker entscheidet (s. bes. zu 5 4–6 14 15). Man sieht, welche Konsequenzen diese energische Hervorhebung der unbedingten Geltung des Sittlichen und Guten in der Jahwereligion haben muss; Amos sind sie aufgegangen: Jahwe ist nicht der Gott Israels allein, weder an Israels Macht noch an seine Grenzen gebunden; er ist der Herr aller Mächte (יַהְוֶה צְבָאוֹת 5 15), die Assyrer können sein Werkzeug sein; er ist der Richter auch über Aram, Ammon und Moab, nicht etwa, weil sie den Kultus Jahwes, sondern weil sie humane sittliche Pflichten ausser Acht liessen; er hat nicht nur Israel aus Ägypten geführt, sondern auch den andern Völkern ihre Wohnsitze gegeben 9 7. Man versteht von da aus das Urteil, das Amos

über Israel spricht: Jahwe hasst den kultischen Lärm und das Gepränge der Opferfeste und vernichtet eine Gesellschaft, die so versunken ist, dass sie Sitte und Recht nicht mehr kennt. Es kann aber auch niemand verborgen bleiben, wie in diesem Glauben des Amos der Monotheismus seiner Kraft, wenn auch nicht seinem Namen nach vorhanden ist, und welch ganz anderer Monotheismus als der, zu dem die Priester in Babylonien und Ägypten gelangt sein sollen! Dort in Babylonien und Ägypten eine monotheistische Spekulation, die keine Kraft besitzt und vollständig gleichgiltig ist gegen den Polytheismus der Menge, deren Götter diese Theorie allegorisiert und in einen allgemeinen Begriff auflöst, hier bei den Propheten in Israel ein kräftiger und lebendiger Glaube an Jahwe, der neben sich keine Götter duldet, der eifersüchtig über seine alleinige Verehrung wacht und als Alleinherr die Geschicke der Menschen leitet. Eine Verwandtschaft und Abhängigkeit zwischen dem Monotheismus in Babel und in der Bibel giebt es nicht; der radikal verschiedene Ursprung ist der Grund der Verschiedenheit. Dort in Ägypten und Babel ist der Monotheismus Theorie, hier in Israel Kraft und Leben; dort das Ergebnis einer spekulierenden Abstraktion, gewonnen durch eine Fusion der Götter, hier die Empfindung eines höheren Wesens, das Innewerden seiner sittlichen und geistigen Macht, erwachsen aus einer sittlichen und religiösen Vertiefung, aus einer innigeren Vereinigung mit einem besonderen Gott, der eben nicht verschwindet und sich auflöst, sondern der lebendige bleibt und als den einzig lebendigen sich erweist. Dort der leere Begriff des Monotheismus, hier schon, ohne dass das Wort geprägt ist, die Fülle von Kraft und von Leben, die diesem Glauben, wo er wahrer Glauben ist, innewohnen muss. Wie lebendig aber Jahwe als Kraft von Amos erfahren wurde, zeigt der trotz seiner Einfachheit vielleicht grossartigste Abschnitt 3 4–8: Gott ist nicht nur eine Hypothese des Verstandes, sondern seine Erkenntnis eine Wirkung der Kundgebung Gottes selber. Amos ist einer der wichtigsten Marksteine in der Geschichte der Religion. Er hat mit der energischen Betonung der einfachen, ihm wunderbar klar aufgegangenen Wahrheit von der engen und notwendigen Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit den sittlich-religiösen Monotheismus begründet und damit die geistige und sittliche Art der wahren Religion sichergestellt; die Volksreligion ist im Prinzip überwunden, er hat sie als der erste auf eine höhere Stufe gehoben, indem er die sittlichen Elemente derselben heraushob und deren Alleingiltigkeit entdeckte.

Dass bei dieser Vertiefung der israelitischen Religion alte Namen einen neuen Inhalt und eine andere Bedeutung erhielten, versteht sich von selber. An die neue Bedeutung von יַהְוֶה צְבָאוֹת, das man früher wohl als den Gott der israelitischen Heere verstand, das jetzt aber Jahwe als den Herrn aller Mächte bezeichnete, ist schon erinnert (s. auch zu 5 15). Ebenso hat טוֹב, *gut*, eine absolute Bedeutung bekommen, es ist nicht mehr bloss das Erspriessliche, das Angenehme, das Zweckmässige oder das einem geschriebenen Gesetze Entsprechende, sondern das, was dem unbedingten Willen Gottes entspricht, der das Sittliche überall fordert. *Der Tag Jahwes* (יוֹם יַהְוֶה) endlich ist nicht mehr der Tag, wo der partikularistische Gott Israels gegen die Feinde seines Volkes siegt, sondern der Tag, an dem Jahwe, der Gott der sittlichen Macht und der Gerechtigkeit, triumphiert auch gegen Israel. Für Amos ist die Vernichtung, die er Israel drohen und prophezeien muss, nicht der Zusammenbruch, sondern die Bestätigung der Wahrheit seines Glaubens. Damit sind wir vor

die Frage gestellt, wie sich Amos die Zukunft der Religion Jahwes gedacht habe, wenn Israel vernichtet sei. Auskunft erhalten wir nicht in 9 8–15, denn diese Verse stammen nicht von Amos (s. die Erklärung); aber auch nirgends sonst vernehmen wir die Gedanken des Propheten hierüber. Wir sind auf Vermutung angewiesen: Wahrscheinlich existierte diese Frage für Amos gar nicht; er hat vertrauensvoll die Zukunft der Macht Jahwes überlassen, die ja nicht auf Israel beschränkt ist (9 7), welches die Bedeutung und die Aufgabe seiner Prärogative so schmählich verkannt hat (s. zu 3 2). Oder spielt, wie MEINHOLD anzunehmen geneigt ist, mit herein der Hintergedanke, dass Juda doch bestehen bleibe, und hat der Gedanke an diesen Rest dem Propheten es erleichtert, seine schonungslosen Konsequenzen über Israel zu ziehen? Amos nennt Juda nicht; es mag sein, dass es in Juda, zumal in der von der Hauptstadt entfernt liegenden Provinz, wirklich noch besser stand als in Israel, das ja bald Hosea, der Bürger des Nordreichs, in viel schwärzeren Farben schildert als Amos, und dass Amos daher seine Heimat und ganz Juda günstiger beurteilen durfte als Israel. Trotzdem ist schwerlich dieser Hintergedanke bei Amos lebendig gewesen. Nicht die vermeintlich oder vermutlich besseren Verhältnisse Judas können erst einem Amos den Mut geben, schonungslos den Auftrag seines Gottes an Israel auszurichten; dieser Mut ist die Frucht seines Glaubens an Jahwe und an seine Macht, ein Mut, der auch nicht zurückgeschreckt wäre, denselben Auftrag an seine eigenen Mitbürger auszurichten, vielleicht wohl mit grösserem Schmerze, aber nicht mit Verzweiflung an der Sache Jahwes.

III. Die Entstehung des Amosbuches.

1) **Der Grundstock des Buches** sind die vom Propheten Amos selber herrührenden Bestandteile. Und zwar sind dieselben von ihm in schriftlicher Aufzeichnung wohl als eine Reihe einzelner Flugblätter (s. Einl. II 2) auf die Nachwelt gekommen; die Annahme bloss mündlicher Überlieferung, welche RIEDEL und BAUMANN bevorzugen, kann nicht damit begründet werden, dass sie die spätere Verwirrung des Buches einfacher und leichter erkläre; denn die Verwirrung ist lange nicht in dem Masse vorhanden, wie BAUMANN (und auch vor ihm LÖHR) annimmt, und ELHORST, der für sein aus der Zeit Josias abgeleitetes Amosbuch eine kaum geringere Unordnung vermutet hat, glaubt dieselbe ohne Zuhilfenahme mündlicher Überlieferung erklären zu können. Zu diesem Grundstock gehören die von allen Erweiterungen, Interpolationen und Änderungen infolge weiterer Eingriffe gereinigten Reden des Propheten, wie sie die folgende Auslegung herauszuschälen versucht.

Fraglich ist es, ob der erzählende Abschnitt 7 10–17 zu diesem Grundstock zu rechnen ist. Auf alle Fälle liegt in demselben glaubwürdige Überlieferung vor; denn die ganze Begebenheit ist so eigenartig und die Worte von Amasja und Amos so charakteristisch, dass an eine Erfindung gar nicht zu denken ist. Gewöhnlich führt man als Grund, der gegen die Autorschaft von Amos sprechen soll, an, dass 7 10–17 von Amos in der dritten Person gehandelt wird, während er vorher und nachher in der ersten erscheine 7 1–9 8 1 ff. Dieser Grund ist aber keineswegs durchschlagend; denn 7 1 ff. 8 1 ff. erzählt Amos nicht, sondern er giebt die Rede wieder, in der er allerdings von seinen Gesichten berichtet hat. Also in 7 10–17 haben

wir die Erzählung von den Ereignissen, die sich an das Auftreten Amos' in Bethel, wohl speziell an die Rede, in der er dort über seine Visionen referierte, angeschlossen haben, und diese Erzählung wird ganz naturgemäss in dritter Person gegeben, wie die Erzählung Hoseas Cap. 1 (zu Hos Cap. 3, das eben auch nicht als einfache Erzählung, sondern als prophetische Rede gedacht ist, vgl. den Comm.), während der Auszug, resp. die nachträgliche Niederschrift der in Bethel gehaltenen Rede die Form der Rede beibehält. Ob von Anfang an 7 10–17 seine jetzige Stellung einnahm oder an eine andere Stelle gehörte, ist nicht sicher zu entscheiden; mir will es vorkommen, dass sie am besten an den Schluss nach 9 7 passte (nicht vor 7 1, wie BAUMANN vermutet), von wo sie natürlich wegrücken musste, als der Anhang 9 8–15 angebracht werden sollte. Vgl. noch die Vorbem. zu 7 10–17.

Hervorzuheben ist an dieser Stelle noch, dass die Rücksichtnahme auf Juda auch da, wo sie in kleinen Bemerkungen wie 3 1 6 1 jetzt vorliegt, dem Grundstock ursprünglich fremd ist, und dass sich in demselben keine Anklänge an litterarische Quellen finden. Die Anspielungen auf Ereignisse des Altertums (manche sind erst später hinzugefügt, so z. B. 2 10) gehen nicht auf Lektüre, sondern auf mündliche Überlieferung zurück, vgl. zu 2 9 4 11 5 25.

Der Grundstock der Buches umfasste somit:

a) Die Ankündigung des Gerichtes über Damaskus, Ammon, Moab, die Nachbarn Israels, und über Israel selber, die in sechs zehnzeiligen Strophen verläuft 1 3–5 13–15 2 1–3 6–8 9–11 (excl. v. 10) 13–16.

b) Eine Reihe von „Reden" des Propheten Amos in vierzeiligen Strophen mit Ausnahme von 3 12, wo ein siebenzeiliges Fragment vorzuliegen scheint, und von 4 1–3, wo zwei Sechszeiler die Apostrophe an die Frauen von Samarien ausmachen, in Cap. 3—6 (über die sekundären Elemente s. im folgenden Abschnitt 2).

c) Die Visionen Amos und die historische Bemerkung über den Eindruck, den die Erzählung dieser Visionen auf den Oberpriester von Bethel machte. Die Reihenfolge des Textes war ursprünglich: 7 1–9 8 1–3 9 1–4 7 7 10–17. Wie die historische Notiz ist auch die Erzählung über die Visionen in Prosa gegeben, nur die letzte Vision mündet aus in fünf Tetrastichen 9 1–4 7.

Einiges alte Gut mag auch in dem Geröll von 8 4–14 enthalten sein, das sich hier zwischen die vierte und fünfte Vision eingeschoben hat, wohl aber besser seiner Art nach zu Cap. 3—6 gehörte.

2) Die sekundären Elemente des Buches. Alsbald nach der Niederschrift wird der Text durch spätere Abschreiber Verderbnisse erfahren und kleinere Beifügungen bekommen haben. Aber es waren dies unabsichtliche Änderungen oder kurze Bemerkungen, die dem Verständnis dienen sollten. Denn auch bei Amos tritt uns wieder dieselbe Thatsache, wie bei Jesaja und Hosea, entgegen, dass alle grösseren Zuthaten deutlich nachexilischen Charakter haben (vgl. Jes Einl. III 3 S. XVIII und Hos Einl. IV S. 10f.). Das kann eine Übersicht der hauptsächlichsten sekundären Elemente am besten beweisen.

a) Die auf Juda Rücksicht nehmenden Stellen: 2 4f. 3 1^b 6 1 (z. T., s. die Auslegung), gehen nicht etwa auf eine imaginäre Ausgabe Amos' für das Südreich zurück, sondern setzen deutlich das Deuteronomium und die infolge der

Verachtung der Thora eingetretene Zerstörung Jerusalems voraus (2 4 f. und 6 1 vgl. mit 6 2).

b) Die historischen Einfügungen zeigen samt und sonders das gelehrte Interesse, das man nach dem Exil an den Schriften der Propheten nahm: Unter den Nachbarn, die mit dem Gericht bedroht wurden, durften Gaza (die Philister), Tyrus (die Phönizier) und die Edomiter nicht fehlen 1 6–12; es sind dies gerade die Völker, die in dem späten Buche Joels 4 4 19 als dem Gerichte verfallen erwähnt werden, und was 1 11 über Edom gesagt wird, ist erst nach dem Exile verständlich. Zudem erreichte man durch die Einfügung dieser drei Nachbarn, wenn man Juda und Israel, wie billig, zusammennahm, die beliebte Siebenzahl der Völker. Wenn von der Besitznahme Kanaans die Rede ist, so darf die Rettung aus Ägypten mit der vierzigjährigen Wüstenreise nicht fehlen, darum trat 2 10 als Zusatz zu 2 9, mussten 5 25 die vierzig Jahre ausdrücklich erwähnt sein; war von Propheten die Rede, so konnte die Widerspenstigkeit des Volkes gegen dieselben nicht unterdrückt werden, s. den Zusatz 2 12 zu 2 11. Gelehrt ist auch die Einfügung von 6 2, vgl. Jes 10 9–11, und von 5 26.

c) Das spezifisch nachexilische theologische Interesse verraten Glossen, wie die Doxologieen Gottes aus der Natur und Geschichte 4 13 5 8 f. 9 5 6, die Theorie über das Vorauswissen aller Ereignisse durch die Propheten 3 7, die Umdeutung der Hungersnot ins Geistige 8 11–14. Nachexilische Herkunft bekundet auch die Glosse 5 13 vom Schweigen des Weisen in böser Zeit (s. die Auslegung), die Zwischenbemerkung 8 8 von dem Beben der Erde über die Sünde der Israeliten (s. zu 8 8) und die Vorbemerkung, die zur Einleitung des ganzen Buches dient 1 2 (s. dazu).

d) Endlich ist die Heilsverkündigung 9 8–15 ohne Frage ein Produkt der nachexilischen Zeit, sie setzt ja den Sturz der davidischen Dynastie und das Exil voraus, vgl. die Vorbemerkung zu 9 8–15.

Über weitere Zuthaten, wie die Auslegung in 4 7 oder die Überleitung 3 3, siehe den Commentar, wo auch die kleinsten sekundären Elemente kenntlich gemacht sind.

3) Der Werdeprozess und der Abschluss des Buches. Über die Geschichte des Buches von dem Dasein des Grundstockes bis zur Entstehung der jetzigen Gestalt ist nur soviel zu sagen, dass die Hauptzugaben erst nach dem Exil zu dem Grundstock hinzugekommen sind. Jesaja hat sicher Kenntnis von Amos' Prophetieen besessen (s. Einl. I), aber damit ist nicht gesagt, dass schon damals die den Grundstock des Buches bildenden Abschnitte zu einem Ganzen zusammengestellt waren. Die Vermutung, dass bereits Amos selber die Vereinigung und Disposition vorgenommen habe, ist zwar nicht durchaus fernzuhalten. Immerhin erklärt sich leichter, wie 8 4–14 nach 8 3 verschlagen werden konnte, wenn das Ganze nicht von Anfang fest disponiert war, sondern die einzelnen Stücke für sich existierten. Wann dann zum erstenmal die verschiedenen Stücke gesammelt wurden, lässt sich schwerlich ausmachen; man darf vielleicht an die Zeit Jesajas denken, als das Nordreich gefallen war und man ein grosses Interesse haben musste, die Prophetieen Amos' zu besitzen, welche sich so genau bewahrheitet hatten. Mag sich die Disposition des zweiten Teiles Cap. 3—6 schon damals an die Stichworte שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה 3 1 4 1 5 1 und הוֹי 5 7 18 6 1 gehalten haben, oder mag diese Markierung der vier Capitel

erst nachträglich erfolgt sein, man versteht sehr wohl, warum 3 1-8 an den Anfang gestellt wurde, und begreift, wie 6 8-14 den Schluss bilden konnte (vgl. noch Vorbem. zu 3 1—6 14). Natürlich war mit dieser Sammlung der Werdeprocess nicht abgeschlossen; besonders erklärt sich die Verwirrung, in der Cap. 5 auf uns gekommen ist, erst von einem Zeitpunkt aus, da die dort vereinigten Redestücke nicht mehr gesondert, sondern nach- oder nebeneinander aufgeschrieben waren (vgl. Vorbem. zu 5 4-6 14 15). Bemerkenswert ist, dass im Buche Amos die heilverkündenden Zuthaten mit Ausnahme des Schlusses eigentlich ganz fehlen, höchstens ist etwa wie 4 12 eine allzuscharf klingende Drohung durch eine mildere ersetzt; das mag damit zusammenhangen, dass die Prophetie Amos' sich nur auf Nordisrael bezieht. Später als dann auch für Israel eine Zukunft in der Vereinigung mit Juda erwartet wurde, als man die Propheten sozusagen als allwissend betrachtete und ihre Schriften hauptsächlich zur Belehrung über die Endzeit las, sind offenbar die grösseren Einschübe in Cap. 1f., die dem Verständnis des Ganzen zur Wegleitung dienende Einführung 1 2 und besonders der versöhnende Schluss 9 8-15 hinzugefügt worden. Für diese abschliessende Redaktion lässt sich wieder kein engbegrenztes festes Datum angeben; doch führt die Parallele der Einschübe in Cap. 1 (Philister, Phönizier, Edom) mit Joel schon in das vierte Jahrhundert und die Aussage 9 9 von dem Sammeln der Israeliten im Exil hat ihre nächste Parallele in dem noch späteren Jes 27 12. Wenn wir darum rund das vierte Jahrhundert als die Zeit des Abschlusses der Redaktion annehmen, so ist Amos eines der ersten Prophetenbücher gewesen, die ihren Abschluss gefunden haben. Es kann daher Amos in jetziger Gestalt (abgesehen von späteren Textverderbnissen) sehr wohl schon Jesus Sirach bekannt gewesen sein, der von dem Zwölfprophetenbuch spricht (JSir 49 10), und nicht erst Tobit, der übrigens mit seinem Zitat von 8 10 dafür Zeugnis ablegt, dass der unsichere Abschnitt 8 4-14 in seinem Amosbuche nicht fehlte (vgl. Tob 2 6).

IV. Litteratur.

Kommentare: G. Baur Der Prophet Amos erklärt 1847; J. J. P. Valeton jr. Amos und Hosea (deutsch) 1898; S. R. Driver Joel and Amos, with Introduction and Notes (stereotyped edition) Cambridge 1898.

Monographieen und Abhandlungen: H. Oort De profet Amos ThT 1880, 114—159; G. Hoffmann Versuche zu Amos ZATW 1883, 87—126; H. Winckler Alttest. Untersuchungen 1892, 183—185; H. Billeb Die wichtigsten Sätze der neueren alttest. Kritik vom Standpunkte der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet 1893; W. R. Smith The Prophets of Israel (new edition) 1895, 90—143; S. Oettli Der Kultus bei Amos und Hosea in Greifswalder Studien 1895, 1—34; Albert Tesch Setzt der Prophet Amos autoritatives Gesetz voraus? 1895; K. Budde Die Überschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat in Semitic Studies in Memory of Alex. Kohut 1897, 106—110; ebenda auch S. 133—137: Zur Erklärung von Amos 6 10 von B. Felsenthal; P. Volz Die vorexil. Jahweprophetie 1897, 17—24; O. Seesemann Israel und Juda bei Amos und Hosea 1898; T. K. Cheyne Amos in Encycl. Bibl. I (1899), 147—158; H. J. Elhorst De profetie van Amos 1900; Albert Condamin Le prétendu „fil à plomb“ de la vision d'Amos in Revue Biblique Oct. 1900 (8 Seiten); S. Oettli Amos und Hosea 1901; K. J. Grimm Euphem. Lit. Append.

in The O. T. (Baltimore) 1901, 77ff. 88—91; MAX LÖHR Untersuchungen zum Buch Amos 1901; ED. SIEVERS Studien zur hebr. Metrik, zweiter Teil: Textproben 1901, 472—479; A. CONDAMIN Les Chants lyriques des Prophètes in Revue Biblique Juillet 1901, I. Amos (13 Seiten); W. NOWACK Die Zukunftshoffnungen Israels in „Theol. Abhandl." Festgabe für H. J. Holtzmann 1902, 33—59; W. RIEDEL Alttest. Untersuchungen I, 1902, 19—36: Bemerkungen zum Buche Amos; O. PROCKSCH Geschichtsbetrachtung etc. bei den vorexil. Proph. 1902, bes. S. 7—13 und 104—118; J. A. BEWER Critical Notes on Amos 2 7 and 8 4 in AJSL Jan. 1903; BÖHMER Die Eigenart der proph. Heilspredigt des Amos in StK 1903, 35—47; T. K. CHEYNE Critica Biblica II (1903), 133—145; J. MEINHOLD Studien zur israel. Religionsgesch. I 1 (1903), 33—63; EB. BAUMANN Der Aufbau der Amosreden 1903.

Erklärung.

Überschrift und Einführung
1 1 2.

Die **Überschrift 1** bestimmt den Autor, seine Herkunft und seine Zeit. Dass sie jedoch nicht aus einem Gusse ist, ergiebt sich schon aus der „Doppeltheit der mit אֲשֶׁר beginnenden Sätze", von denen der zweite über den ersten hinweg auf דִּבְרֵי zurückgreift (König Einl. S. 307). Zu diesem grammatikalischen Grunde tritt der sachliche, dass die der Verbindung *Worte schauen* zu Grunde liegende Vorstellung von der Aufgabe des Propheten und der Art seiner Inspiration eine späte ist, s. zu Jes 1 1 und Hos 1 1. Demnach ist zunächst die doppelte chronologische Fixierung des Auftretens 'Amos' nach der Regierungszeit sowohl des judäischen Königs Uzzia (789—740 v. Chr.), als auch des israelitischen Königs Jarobam, der durch die Beifügung ben Joasch zum Unterschiede von Ja͑robam I. ben Nabaṭ als der zweite (782—743 v. Chr.) gekennzeichnet wird, trotz ihrer Richtigkeit (s. Einl. II 1) gerade so eine nachträgliche Beifügung, wie die entsprechenden Angaben Hos 1 1 Jes 1 1 etc. Aber auch nicht einmal der Rest von v. 1ᵇ, *zwei Jahre vor dem Erdbeben,* lässt sich als ursprünglich halten: die Datierung nach einem zukünftigen Ereignis ist ein untrügliches Zeichen späterer Herkunft, es müsste denn Amos erst Jahre hernach seine Prophezeiungen aufgezeichnet haben; dann müsste aber auch das Erdbeben, da dergleichen Naturereignisse in Palästina keine Seltenheit sind (vgl. 4 11), ein ganz ausserordentlich heftiges gewesen sein, sodass es einfach als das Erdbeben bezeichnet und zum Ausgangspunkt einer Ära gemacht werden konnte. Von einem solchen Erdbeben aus der Zeit Uzzias vernimmt man jedoch erst Sach 14 5 und zwar in einer Notiz, die auf alle Fälle um manche Jahrhunderte jünger ist als Uzzia, und die zudem höchst wahrscheinlich entweder direkt aus unserer Stelle (Am 1 1ᵇ) erschlossen oder aus demselben schriftgelehrten Triebe, wie die Bemerkung in v. 1ᵇ, entsprungen (s. zu Sach 14 5), also als Tochter oder Schwester von v. 1ᵇ zu einer unabhängigen Zeugnisabgabe ebenso ungeeignet ist, wie die wunderbare Erzählung von diesem Erdbeben bei Josephus Ant. IX 10, 4, die vielmehr ein prächtiges Beispiel von dem Interesse ist, welches die letzten vorchristlichen Jahrhunderte an der ausschmückenden Exegese der heiligen Schriften nahmen. Ein unab-

hängiges Zeugnis für ein heftiges historisches Erdbeben zur Zeit Uzzias giebt es somit nicht, mit dem epochemachenden Erdbeben in v. 1^b ist vielmehr das im Buche Amos 8 8 9 5 geweissagte gemeint. Nach seiner eigenen Weissagung hat aber der Prophet Amos selber auch nicht einmal nachträglich noch datiert, da er weit Grösseres in Aussicht stellte und die Wahrheit seiner Verkündigung nicht an das Eintreffen eines Erdbebens knüpfte (s. übrigens zu 8 8 9 5); diese Datierung rührt von einem Schriftgelehrten her, der in 8 8 9 5 die Weissagung eines Erdbebens sah und die zwei Jahre, die bis zu demselben noch verfliessen sollten, durch irgendwelche exegetische Künstelei aus dem zweimaligen: *ich werde es ihm nicht länger mehr übersehen* in 7 8 8 2, vielleicht durch Berechnung der von 8 2 angegebenen Frist auf höchstens ein Jahr (von קיץ zu קיץ), ableitete. So G. Hoffmann ZATW 1883, 123 und Cheyne Encycl. Bibl. Art. Amos § 4. Der Sinn der schriftgelehrten Glosse ist daher: *zwei Jahre vor dem* 8 8 9 5 *geweissagten Erdbeben.*

Zu den sekundären Elementen von v. 1 gehört endlich auch der erste Relativsatz אֲשֶׁר הָיָה בַנֹּקְדִים, der „auf Amos als auf einen Gewesenen zurücksieht“ (Wellh.), aber dann nicht „von einem Zeitgenossen herrührt“, sondern von einem Schriftgelehrten aus 7 14 f. gewonnen ist, also nicht von einem späteren Stadium im Leben Amos', da er Prophet war, auf sein früheres, da er Schafzüchter war, sondern von einer Periode, die nach Amos fällt, auf das Zeitalter des Propheten zurückblickt, demnach auch nichts davon sagt, dass Amos je seinen Beruf definitiv aufgegeben habe. Ausser dem הָיָה nötigt zu dieser Auffassung die eigentümliche Stellung von מִתְּקוֹעַ, das allein verständlich ist, wenn es unmittelbar an עָמוֹס angeschlossen wird, so dass wir עָמוֹס מִתְּקוֹעַ haben wie Jdc 12 8 אִבְצָן מִבֵּית לָחֶם, während die Verbindung von מִתְּקוֹעַ mit dem Relativsatz eine eigentlich verschrobene Konstruktion voraussetzt, für deren Wahl anstatt des einfachen und natürlichen ע' אֲשֶׁר מִנֹּקְדֵי תְקוֹעַ oder ע' הַנֹּקֵד מִתְּקוֹעַ oder ע' מִן הַנֹּקְדִים אֲשֶׁר בִּתְקוֹעַ auch nicht der leiseste Grund ersichtlich ist. Vgl. für diese Zurechtlegung von v. 1^a die ausführliche Begründung bei Budde Die Überschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat in Semitic Studies in Memory of A. Kohut 1897, 106—110.

Die Überschrift lautete somit ursprünglich nur דִּבְרֵי עָמוֹס מִתְּקוֹעַ *Worte Amos aus Tekoa.* Damit ist auch die judäische Herkunft gegenüber der Annahme Oort's, dass Amos von Hause aus Nordisraelit gewesen sei, sichergestellt; denn ein nordisraelitisches Tekoa ist unbekannt und die gegen die judäische Herkunft erhobenen Gründe sind nicht stichhaltig, s. zu 7 12 14. Auch vermag ich der Annahme Cheyne's, dass es ein Tekoa im Negeb gab, so wenig zu folgen, wie seiner Konjektur, dass בנקדים aus בן־רחים, „Sohn Rachims“ = Jerachmeels, verdorben und Amos also ein Kind des Negeb sei (Critica bibl. II, 133 f.). Es handelt sich hier um das bekannte Tekoa, einige Meilen südlich von Bethlehem, noch heute trägt die Ruinenstätte *chirbet Teḳūʿa* den alten Namen (vgl. Bädeker Pal.^{5} S. 130); es ist dieselbe Stadt, aus welcher Joab die „weise Frau“ beschickte, damit sie bei David zu Gunsten Absaloms Fürsprache einlege II Sam 14 1-20. Die Glosse אֲשֶׁר הָיָה בַנֹּקְדִים besagt nach 7 14, dass Amos *unter den Schafzüchtern* d. h. selbst ein Schafzüchter *war.*

An der Lesart ist nicht zu zweifeln; denn einmal spricht die Übersetzung der LXX, die נקדים als Ortsnamen fasste, mit ihrem aus ἐν Νακκαρείμ verdorbenen ἐν 'Ακκαρείμ für die Richtigkeit des Textes und dann liegt es in dem Zusammenhange von 7 14 f. näher, an einen Schafzüchter, als an einen Rinderhirten zu denken, also eher das dortige בּוֹקֵר zu beanstanden (s. zu d. St.). Das Wort נֹקֵד, nur noch II Reg 3 4 von dem moabitischen König Mescha' gebraucht, erklärt sich aufs beste nach dem arabischen *naḳad,* welches eine wegen der Hässlichkeit sprichwörtliche, aber wegen der Feinheit der Wolle geschätzte Art Schafe bezeichnet, es ist das Denominativum von einem entsprechenden im AT nicht vorkommenden, aber wahrscheinlich in Z. 30 der Mescha'-Inschrift zu lesenden נקד, wie בּוֹקֵר von בָּקָר, und bedeutet demnach den Schafhirten oder Schafzüchter.

Die **Einführung** 2, ein regelmässig gebauter dreihebiger Vierzeiler, dem zur Anknüpfung an die Überschrift וַיֹּאמַר vorgesetzt ist, dient der Wegleitung zum richtigen Verständnis des ganzen Buches. Der Leser soll nämlich nicht seine Kenntnisse über die Zustände zur Zeit Amos' und über die hohe und kraftvolle Gestalt dieses Propheten mehren und dadurch im Innersten ergriffen werden, sondern Belehrung über die Ereignisse der letzten Zeit empfangen, also die Gerichtsverkündigung als eschatologische auffassen. Zu diesem Zwecke ist von der Redaktion hier zu Anfang v. 2 hinzugefügt, wie am Schlusse des Buches das Komplement dazu, die Schilderung des Glückes der Endzeit, nicht vergessen wird. Den sekundären Ursprung von v. 2 haben ebenso Cheyne in der Introduction p. XVI zu der neuen Ausgabe von W. R. Smith The Prophets of Israel 1895, vgl. auch seinen Art. Amos § 8 in Encycl. Bibl., und Volz Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias S. 19 f. erkannt. Die Gründe sind mannigfaltig: Das Auffallende, dass das Gericht, welches Nordisrael trifft, von Zion ausgeht, während von Amos sonst nirgends Zion und Juda ein Vorzug zuerkannt wird und dem Propheten Jahwe doch zu Bethel erscheint (9 1), hebt sich nur, wenn die nachexilische Vorstellung von der hervorragenden Bedeutung Zions als der einzigen Kultusstätte Jahwes zu Grunde liegt. Die Vorstellung Baumann's von Zion als „dem ehrwürdigen Sitz der einstigen nationalen Herrlichkeit, also nicht als dem kultischen sondern staatlichen idealen Mittelpunkt" ist Amos unbekannt. Auf eine späte Zeit weist auch die Art, wie das Bild vom Gewitter für das Gericht ausgeführt wird: „die paradoxe Wirkung" des Gewitters, „dass Kraut und Bäume welken und verdorren", zeigt die Vertrautheit der Theologie mit diesem Bilde und die Festigkeit des Begriffes, den man bereits von dem Gericht hat. Endlich ist aber v. 2^{a} identisch mit Jo 4 16, wo die Worte durchaus in den Zusammenhang passen, und die elegischen Töne von v. 2^{b} stimmen nicht besonders gut zu den nachfolgenden strengen Schilderungen des Gerichts, sondern erinnern vielmehr im Ausdruck an spätere Schriftstellen, vgl. Na 1 4 Jo 1 10 12 19 f. Jer 23 10$^{a\beta}$ (Einschub).

Die beiden ersten Zeilen der Einführungsstrophe zeigen den Standpunkt der nachexilischen Gemeinde, die Jahwe nicht mehr, wie das Volk vor dem Exil, an den verschiedenen heiligen Stätten des Landes fand, seinen wahren Wohnort aber auch nicht, wie Jer 25 30, in der Höhe sah, sondern ihn enge an

den Zion knüpfte; vgl. zu Jo 4 16. Die Wirkung des Gerichtsdonners Jahwes zeigt sich in der *Trauer der Auen der Hirten* und dem *Verdorren des Gipfels des Karmels* d. h. in der völligen Verwüstung des Landes; die Blüten und Früchte sind gleichsam der Freudenjubel des Landes, die Verödung bietet den Anblick der Trauer. Die Verwüstung ist so vollständig, dass selbst die berühmten Prachtwaldungen des Karmels (Jes 35 2) verdorren.

Erster Teil:

Die Ankündigung des Gerichts über die Nachbarn Israels und über Israel selber

1 3—2 16.

Dieser erste Teil, der die Einleitung zu den folgenden Capiteln, welche die Sünde Israels darlegen (Cap. 3—6), bildet, hat mehrfache Erweiterungen erfahren. Zu den ursprünglich allein genannten drei Nachbarn: Damaskus, Ammon und Moab, sind später hinzugefügt: Gaza, Tyrus, Edom und Juda (1 6-12 2 4-6). Den ausführlichen Nachweis für diese Auffassung s. unten; aber schon hier darf erwähnt werden, dass erst mit Ausscheidung von Gaza, Tyrus, Edom und Juda die Reihenfolge eine natürliche wird und dass sich dann diese ganze Einleitung in zwei Hälften zerlegt, von denen die eine die drei Nachbarn Damaskus, Ammon und Moab, die andere, dem Hauptgewicht, das Israel zukommt, entsprechend, dieses Nordreich allein, und zwar viel genauer, behandelt. Der ursprüngliche Bestand umfasst sechs zehnzeilige Strophen, je eine ist den Nachbarn, drei den Israeliten gewidmet.

A. Gegen die Nachbarn Israels 1 3—2 5.

1) Gegen Damaskus 1 3-5. Das um 950 vor Chr. von Rezon gegründete (s. I Reg 11 23-25) damaskenische Reich war im 9. Jahrh. unter Benhadad I. (Bir-'idri) 885—844 die Hauptmacht in Syrien geworden und blieb sie unter dem Nachfolger Rezons, Hasael (844—etwa 804), ziemlich bis ans Ende des Jahrhunderts. Damals erwehrte sich Damaskus nicht nur erfolgreich der assyrischen Angriffe, sondern hat es auch Israel das ostjordanische Gebiet entrissen und selbst im Westen so übel gehaust (vgl. II Reg 8 12 10 32 f. 13 3 7), dass die Erinnerung daran noch zu den Zeiten Amos' überaus lebendig war, obschon es inzwischen den israelitischen Königen Joas ben Joahas (797—783) und Jerobeam II. (782—743) geglückt war, die Damaskener zu besiegen und das von ihnen besetzte Gebiet zurückzuerobern (II Reg 14 25 f.). Die Macht des damaskenischen Reiches war einigermassen um die Wende des 9. und 8. Jahrhunderts gesunken. Der Sohn Hasaels, Benhadad II. (nach den Inschriften Mari'), der bis 774 regierte, war schon 803 dem Assyrerkönig Ramman-nirari III. (812—783) tributpflichtig geworden; so hatte der assyrische Druck die israelitischen Erfolge begünstigt. Nach dem Tode Benhadads II. kam in Damaskus der Vater des letzten syrischen, aus Jes 7 1 8 bekannten Königs Reṣīn (= Rezon) auf den Thron. Vgl. WINCKLER im Anhang Kurzer HC zum AT IX, 201—209.

3 Die Einleitungsformel כֹּה אָמַר יְהוָה, die sich regelmässig zu Anfang einer ein neues Volk bedrohenden Rede v. 6 9 11 13 2 1 4 6 wiederholt, steht wie die abschliessende Formel אָמַר [אֲדֹנָי] יְהוָה, die im Text nicht mit derselben Regelmässigkeit geboten wird v. 5 8 15 2 3, ausserhalb des strophischen Schemas. Bis 2 9 beginnt jeder Zehnzeiler mit den stereotypen Worten: *Wegen dreier Frevel der Damaskener Und wegen vierer wende ich es nicht zurück.* Was das ֶנּוּ-, *es,* bedeutet, wird aus dem folgenden, v. 4 f., klar; in unheimlicher Un-

bestimmtheit nimmt *es* voraus, was „den Propheten so beschäftigt, dass er an nichts anderes denkt" (Wellh.). Schon längst ist es beschlossen, schon längst hätte es hereinbrechen sollen; aber aufgeschoben ist nicht aufgehoben, Jahwe nimmt sein Gericht gewiss (beachte das energische Imperfekt!) nicht zurück, vgl. zu הֵשִׁיב Jes 43 13 14 27 Num 23 20. Der Grund des Gerichts sind die *Frevel,* deren sich die Damaskener schuldig gemacht haben, *drei, vier* also eine unbegrenzte und deshalb umsomehr erschreckende Anzahl (vgl. zu Jes 17 6 und Ges.-Kautzsch[27] § 134s, König Stilistik etc. S. 163), als schon ein einziger Frevel zur Verdammnis genügte. Ein typisches Beispiel dieser Frevel geben die zwei folgenden Zeilen, v. 3[b], wo um des Metrums willen אֶת־הַגִּלְעָד unmittelbar hinter דּוּשָׁם zu stellen ist: *Weil sie Gilead gedroschen haben Mit Dreschwagen von Eisen.* LXX scheint das Mangelhafte des jetzigen Textes gefühlt zu haben, ihre Verbesserung durch Einsetzung von הָרוֹת vor הַגִּלְעָד beruht aber auf falscher Uniformierung mit v. 13 und kann daher auch die naheliegende Konjektur הָרֵי הַגִּלְעָד von Zenner und Condamin der einfachen Umstellung gegenüber nicht empfehlen. *Gilead,* im Osten des Jordans, hatte am meisten von den syrischen Angriffen gelitten; die Damaskener hatten es unmenschlich behandelt (vgl. Vorbemerkung), was hier unter dem Bilde des *Dreschens mit eisernen Dreschwagen* dargestellt ist; s. Jes 21 10 41 15 und über Dreschmaschinen s. zu Jes 28 27. Nicht die Eroberung Gileads als solche, sondern die dabei verübten Grausamkeiten fordern Jahwes Gericht v. 4f. heraus: 4 *So schleudere ich Feuer in Hasaels Haus, Dass es fresse die Prunkgebäude Benhadads.* וְ mit Perf. consec. knüpft eng an לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ an: *ich werde es nicht rückgängig machen, so dass ich vielmehr* etc., und exponiert somit das unbestimmte *es* von v. 3. Das *Feuer* bedeutet die Kriegesfackel (vgl. Num 21 28), die verwüstend und verbrennend das damaskenische Reich samt seiner Dynastie und seinen Palästen zerstört. Hasael und Benhadad als die Namen der schlimmsten Bedrücker Israels (s. Vorbemerkung zu v. 3–5) repräsentieren das damaskenische Königshaus. 5 Die vier letzten Zeilen der Strophe sind verstellt: der Parallelismus der jetzigen zweiten und dritten Zeile (aus καὶ κατακόψω in LXX darf man nicht auf ein Verb וְהִכֵּיתִי für וְתוֹמֵךְ schliessen, da dieses Wort von LXX auch in v. 8 verkannt wird) und die sachgemässe Klimax, nach welcher der Fall der wichtigsten Stadt unmittelbar vor die Deportation des Volkes gehört, fordern, dass man die erste Zeile an dritte Stelle rückt (so auch Löhr und Baumann): *Und rotte aus den Bürger aus Biḳ'at-Awen Und den Scepterträger aus Bet-Eden Und breche den Riegel von Damaskus Und fort wandert das Volk Arams nach Kir.* Die Örtlichkeiten *Biḳ'at-Awen* und *Bet-Eden* sind nicht sicher: die Identifikation von *Biḳ'at-Awen* mit dem in der sog. Beḳā'a, dem Thale zwischen Libanon und Antilibanos, gelegenen Ba'albek beruht auf dem kaum stringenten Schlusse, dass Ba'albek gleich Biḳ'at-Awen sei, weil Ba'albek bei den griechisch-römischen Autoren Heliopolis heisse und die LXX an unserer Stelle Ὢν lese, welches auch dem Namen des ägyptischen Heliopolis, An, Anu, entspreche (vgl. Jer 43 13). Für *Bet-Eden* hat man zwar ein assyrisches Äquivalent; aber das bekannte (vgl. zu Jes 37 12) Bīt-Adini, eine aramäische Landschaft an den

Ufern des oberen Euphrat in der Nähe von Charan (wie LXX auch hier mit ihrem ἀνδρῶν Χαρραν voraussetzt) lag viel zu weit von Damaskus entfernt und war zu Amos' Zeit längst in den Händen der Assyrer, vgl. WINCKLER Alttest. Untersuch. S. 183. Dagegen könnte ein anderes nähergelegenes Bīt-Adini in Betracht kommen, auf das WINCKLER (Altorient. Forsch. I, 104) hinweist, während HOFFMANN und STEINER an das bei Maʿlūla auf der Ostseite des Antilibanos gelegene Dschubb ʿAdīn denken (vgl. BÄDEKER Paläst.[5] S. 392). Alles ist unsicher, es ist selbst mit der Möglichkeit zu rechnen, dass אָוֶן „irgend einen Gottesnamen verdeckt" (WELLH.) und man בֵּית־עֶדֶן trotz der Punktation עֵדֶן statt עֶדֶן als παράδεισος, „Lusthausen", zu fassen hat. Schwerlich aber ist בִּקְעַת אָוֶן eine absichtliche Entstellung aus בִּקְעַת עֵדֶן „Paradiesesthal" und dieses, wie בֵּית עֶדֶן, eine poetische Bezeichnung von Damaskus (so WETZSTEIN in DELITZSCH Jes[3] S. 702). Es werden besondere, und zwar zum aramäischen Reiche gehörige, Ortschaften gewesen sein; denn aus תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט ist nicht zu schliessen, dass Bet-Eden unabhängig war, weil v. 8 für Amos nichts beweisen kann und der Parallelismus von *Bürger* und *Scepterträger*, sowie auch der Ausdruck selber nicht notwendig auf den σκηπτοῦχος βασιλεύς, sondern nur auf einen hohen Beamten, den Stabhalter = Statthalter, führt. גָּלָה ist der stehende Terminus für die gezwungene Auswanderung = *deportiert werden*. Die Deportation soll die Aramäer dahin zurückbringen, woher sie gekommen sind; denn קִיר ist nach 9 5 ihre Heimat, deren Lage nur im allgemeinen zu bestimmen ist: im fernen Osten neben Elam, s. zu Jes 22 6. In jenen Gegenden kennt ARRIAN III 8, 5 Καρες, Karer, die vielleicht mit WINCKLER (Altor. Forsch. II, 254—256) unserem קִיר resp. קוֹר gleichzusetzen sind. Die Nachricht II Reg 16 9, dass Damaskus wirklich nach Kir deportiert worden sei, ist keine historische Angabe, sondern eine späte, der LXX noch unbekannte Folgerung der Schriftgelehrsamkeit aus unserer Stelle.

a) Gegen die Philister 1 6–8. Von der philistäischen Pentapolis, als deren wichtigste Stadt Gaza vorangestellt ist, wird nur Gat nicht erwähnt; das hat man aus der historischen Lage zur Zeit des Propheten erklären und sich besonders auf die Einnahme Gats durch den Syrerkönig Hasael II Reg 12 18 berufen wollen. Aber Eroberung ist noch nicht identisch mit Zerstörung. Dies ist bei Gat wohl zu beachten; denn es könnte sonst nicht 711 noch einmal von Sargon zerstört werden (s. zu 6 2). Die Assyrer scheinen damals nun gründlich verfahren zu sein; denn von da an verschwindet Gat aus der Geschichte: es fehlt in allen späteren Aufzählungen der philistäischen Städte Zph 2 4 Jer 47 5 Sach 9 5f., und wo es noch erwähnt wird, wie z. B. I Chr 18 1 II 11 8 26 6, handelt es sich um die alte Zeit vor 711. Die „historische Situation" von v. 6–8 ist somit jedenfalls die nach 711, also nach Amos; aber wir haben weit hinunterzugehen, dazu führen nicht nur die genannten Parallelen aus den Propheten, sondern vor allem auch die Übereinstimmung mit Jo 4 4–6, einer Stelle, die offenbar dem Interpolator die Gedanken zu v. 6–10 geliehen hat. Das Einzige, was v. 6–10 Eigentümliches an sich haben, nämlich die Deportation, ist Jo 4 6 entnommen; das Übrige ist sämtlich, die Namen und einige allgemeine Ausdrücke, wie הֵשִׁיב יָד עַל ausgenommen, aus Amos entlehnt. Das Wort gegen die Philister ist daher ein Produkt der Schriftgelehrsamkeit, ganz wie Jer 47, aus einem spätern Jahrh. Amos sollte als ein rechter Prophet, wie Hesekiel (Hes 25 15–17), das Schicksal der Philister vorausgeschaut haben, dessen Verwirklichung man damals als die Vorstufe des Anbruchs der Heilszeit erwartete (vgl. auch Jes 11 12–16).

6 Die Schriftgelehrsamkeit des Interpolators zeigt sich schon hier: Den Vorwurf, den er gegen die Philister erhebt, hat er aus Jer 13 19 entnommen; die dort genannten Städte des Negeb haben auf die Philister als die Übelthäter und die Edomiter als ihre Helfershelfer geführt, die als die immerwährenden Feinde der Israeliten gerne die aus deren Dörfern Weggeführten in Empfang nahmen und der Sklaverei überlieferten. Sind die Ortschaften im Negeb menschenleer (Jer 13 19), so war es eine גָּלוּת שְׁלֵמָה, *eine vollständige Deportation,* eine Wegführung ganzer Dörfer (Ewald). לְהַסְגִּיר d. h. *um* sie *auszuliefern* als Sklaven und Sklavinnen in die Hände der Edomiter, die sie behalten oder weiter verkaufen mochten. 7 ist nach v. 4 14 2 2 gebildet, wie 8ᵃ nach v. 5. *Asdod* hat sich nach der assyrischen Zerstörung im Jahre 711 im Gegensatz zu Gat wieder erholt, vgl. Neh 4 1, und entspricht dem heutigen Esdūd, nahe der Küste etwa in der Mitte zwischen Gaza und Joppe (Bädeker Paläst.[5] 145). *Askalon* ist das heutige ʿAsḳalān am Meere auf dem halben Wege von Gaza nach Esdūd (Bädeker Paläst.[5] 143f.). Über die drei Städte Gaza, Askalon und Asdod vgl. auch L. Gautier Souvenirs de Terre Sainte S. 97—138. Zu הֵשִׁיב יָד עַל v. 8ᵇ ist zu vergleichen Jes 1 25 Sach 13 7 Ps 81 15 und נָטָה יָד עַל in Hes 25 16, wo auch unser שְׁאֵרִית sich findet. *Ekron,* heute ʿĀkir, die nördlichste der vier genannten Philisterstädte, liegt nordöstlich von Esdūd etwas mehr vom Meere entfernt. שְׁאֵרִית פְּלִשְׁתִּים bezeichnet nicht die übrigen ausser den genannten Philistern, sondern den überhaupt noch existierenden Rest von ihnen (wofür Amos אַחֲרִית sagt 9 1), sodass man mit Ewald zu übersetzen hat: *dass die letzten Philistäer* d. h. auch der letzte Mann derselben *verschwinden;* vgl. auch zu Hes 25 16. אֲדֹנָי steht nur hier in der Unterschrift neben יהוה, es fehlt in der LXX und wird daher nicht auf Rechnung des Interpolators, sondern eines Abschreibers zu setzen sein.

Diese Worte gegen Philistäa haben eschatologischen Sinn (vgl. den Schluss der Vorbem. zu v. 6–8). Man kann in keiner Weise die assyrischen Expeditionen gegen die Philister zwischen 734 u. 701 als Erfüllung dieser Weissagung betrachten, da die Könige von Gaza, Askalon, Asdod und Ekron als tributpflichtig in den Inschriften Asarhaddons und Asurbanipals erscheinen (s. Schrader KAT² 356) und ihre Städte als wichtige öfters auch in den Makkabäerbüchern erwähnt sind (vgl. z. B. Γάζα I Mak 11 61 f., Ἀσκάλων I Mak 10 86, Ἄζωτος I Mak 10 77 f., Ἀκκαρών I Mak 10 89).

b) Gegen Tyrus 1 9f. Schon der fragmentarische Charakter dieses Drohwortes gegen Tyrus, sowie der fast vollständige Parallelismus mit v. 6–8 (zu v. $9^{b\beta}$ vgl. Auslegung) weist nicht auf den originalen Propheten Amos, der auch, wo er dieselben Drohungen auszusprechen hat, kraftvoll zu variieren versteht (vgl. 1 3–5 mit 1 13–15 und 2 1–3), sondern auf den gedankenarmen Interpolator hin, dem es beinahe genügt, wenn er den neuen Namen in die Liste der vom Endgericht getroffenen Völker eingesetzt hat. Dazu kommt, dass der gegen Tyrus erhobene Vorwurf gerade so wie der gegen Philistäa auf Jo 4 4–6 zurückgeht. Darum haben Wellh. und Nowack einigermassen an der Ursprünglichkeit gezweifelt, Cheyne (Encycl. Bibl. Art. Amos § 8), Duhm (zu Jer 17 27), Löhr und Baumann dieselbe mit Recht nicht angenommen.

9 Aus der kleinen Variation הַסְגִּירָם für הַגְלוֹתָם לְהַסְגִּיר darf man kaum für den Verf. die Meinung ableiten, als wolle er Tyrus im Gegensatz zu den Philistern nur den Sklavenhandel und nicht auch den Menschenraub vorwerfen. Da die Variation auch das Metrum stört, das der Interpolator doch sonst

richtig zu handhaben versteht, ist eher an ein Versehen zu denken und v. 9 ganz wie v. 6ᵇ zu lesen. Ebenfalls für das Metrum, aber auch für den Sinn bietet וְלֹא זָכְרוּ בְּרִית אַחִים Schwierigkeiten; denn es fehlt ihm der parallele Stichos und dann weiss man nicht, wie man den *Bruderbund* zu erklären hat. Nach dem Zusammenhang hat man ihn doch auf Tyrus und Israel zu beziehen; aber man kann ihn weder von der Freundschaft zwischen Hiram und David resp. Salomo, noch von der Verschwägerung der beiden Königshäuser durch die Heirat von Ahab und Isebel verstehen. Denn auch wenn die Fürsten sich Brüder nennen (I Reg 9 13 20 32) und die Dynastieen einander verwandt sind, ist es noch lange nicht gesagt, dass die Unterthanen Bruderpflichten haben. Und gerade jene Verschwägerung war in ihren Folgen am wenigsten geeignet, zwischen Tyrus und Israel ein brüderliches Gefühl auf das folgende Jahrhundert zu vererben. Man denke an Elia und Elisa! Kommt man mit dem Bund zwischen Tyrus und Israel nicht durch, so darf man dem Zusammenhang nicht dadurch Gewalt anthun, dass man den Bruderbund auf das brüderliche Verhältnis zwischen den Tyriern und andern Phöniziern bezieht (so Nowack, G. A. Smith), sondern man hat den Zusammenhang nicht für ursprünglich anzusehen, also v. $9^{b\beta}$ aus demselben zu lösen. Als Glosse in v. 9 f. lässt sich nun וְלֹא זָכְרוּ בְּרִית אַחִים auf die Edomiter beziehen, die der *Pflichten* (בְּרִית bedeutet auch hier die von Religions wegen auferlegte Verpflichtung, die religiöse Pflicht) *gegen die Brüder* d. h. gegen die Israeliten *nicht gedachten;* es ist derselbe Gedanke, der auch v. 11 ausgesprochen ist, und die Glosse gehört entweder als Erklärung zu v. 11 oder um schon bei v. 9 das Verhalten Edoms zu zeichnen, zu לֶאֱדוֹם v. 9. Zu **10** vgl. v. 7.

Zu der Gerichtsdrohung über Tyrus vgl. ausser Jo 4 4–6 noch Hes 26 1—28 19 29 17–21 Jer 47 4 und bes. Sach 9 3 f.

c) Gegen Edom 1 11 f. Zu der Unvollständigkeit der Strophe (acht statt zehn Zeilen, in v. 9 f. sechs statt zehn) gesellt sich hier als durchschlagender Grund für die Nichtursprünglichkeit der Umstand, dass der den Edomitern gemachte Vorwurf der grausamen und erbarmungslosen Verfolgung der Israeliten den Thatsachen der alten Geschichte widerspricht, dagegen nach dem Exil durchaus verständlich ist (s. zu v. 11). Darum sind diese Verse bestimmt als Einschub erklärt von Wellh., Nowack, Cheyne u. a.; auch G. A. Smith muss hier das Gewicht der Gründe anerkennen.

11 Edom wird das Gericht gedroht, *weil es mit dem Schwert* in der Hand *seinen Bruder verfolgte Und sein Verwandtschaftsgefühl erstickte, Weil es seinen Zorn auf immer bewahrte Und an seinem Grimm immerfort festhielt.* Für וַיִּטְרֹף, „und es raubte" scil. sein Zorn, was einen auffallenden Subjektswechsel in שִׁחֵת, יִטְרֹף und שְׁמָרָה einschlösse, ist trotz Hi 16 9 (אַפּוֹ טָרַף) nach dem Parallelismus von נָטַר und שָׁמַר Jer 3 5 und nach Pesch., Vulg. mit Olshausen (zu Ps 103 9) u. a. וַיִּטֹּר *und er bewahrte,* ferner für die seltsame Wiederaufnahme von עֶבְרָתוֹ in dem Suff. ָה (ohne Mappīk s. Ges.-Kautzsch[27] § 58 g) von שְׁמָרָה vielmehr nach Jer 3 5 שָׁמַר לָנֶצַח zu lesen (Wellh., Nowack, Oettli). רַחֲמָיו, der Form nach eine einsilbige Nominalbildung mit dem einen kurzen Vokal auch im Plural wie שְׁבָעִים vgl. Stade Gr. § 327 b 1, geht auf רֶחֶם *Mutterleib* zurück und bedeutet doch wohl (s. aber Nöldeke ZDMG 1886, 151 f., der bei der gewöhnlichen Bedeutung *Erbarmen* stehen bleiben will,) *das Verwandt-*

schaftsgefühl; zu שִׁחֵת רַחֲמָיו ist das parallele שִׁחַת בְּרִית *die religiösen Gefühle ersticken* Mal 2 8 zu vergleichen, s. W. R. Smith Kinsh. and Marriage S. 28f. Zu den hier den Edomitern gemachten Vorwürfen eines unauslöschlichen Zornes und einer unaufhörlichen herzlosen Verfolgung der Israeliten lag zur Zeit Amos', wie überhaupt vor dem Exil kein Grund vor. Zu Anklagen hatten viel eher die Edomiter Anlass, sie waren ja den Judäern unterworfen und weder die Befreiung unter Joram (II Reg 8 20–22), noch die späteren Kämpfe unter Amazja und Asarja (II Reg 14 7 22) lassen eine solche Sprache verstehen, zumal in der älteren Litteratur sich nirgends eine solche feindselige Stimmung gegen Edom kundgiebt, wenn es auch an Zeugnissen für die Rivalität beider Völker nicht fehlt, vgl. Gen 25 22f. 27 40f. 32 7—33 17. Ganz anders wurde es seit der chaldäischen Zeit. „Damals befanden sich die Judäer wirklich in einer bemitleidenswerten Lage, aber die Edomiter erstickten ihr Mitleid und benutzten die Gelegenheit, um alte und längst verjährte Schuld grausam an ihren wehrlosen Brüdern zu rächen. Damals entstand jene nachhaltige Entrüstung gegen sie, welche sich in sovielen späteren Drohweissagungen Luft macht" (Wellh.). Vgl. Hes 25 12–14 35 Ob v. 10–14 Thr 4 21f. Ps 137 7 Mal 1 4 Jo 4 19 Jer 49 7–22 Jes 34 5–17. Auch das Bewusstsein, dass Edom ein Bruder Jakobs sei, war nach dem Exile lebendig, s. Ob v. 10 12 Mal 1 2. **12** Die Namen *Teman* und *Boṣra* weisen gleichfalls auf die spätere Zeit. Zur Zeit Amos' wäre Selaʿ zu nennen gewesen; Teman und Boṣra erscheinen abgesehen von Gen 36, dessen vorexilische Herkunft fraglich ist, nur in späteren Schriften: Teman, entweder eine Landschaft oder Stadt im nordwestlichen Edom, noch Hes 25 13 Ob v. 9 Jer 49 7 20, und Boṣra, das jetzige *Buṣēra* (= Klein-Boṣra) südlich von *eṭ-Ṭafīle* im SO. des Toten Meeres (Bädeker Paläst.[5] S. 208), I Chr 1 44 Jer 49 13 22 Jes 34 6.

2) Gegen die Ammoniter 1 13–15. Diese Drohweissagung schliesst über die ganze Interpolation v. 6–12 hinweg gut an die Gerichtsverkündigung v. 3–5 an: nach Damaskus kommt Ammon an die Reihe, nicht Gaza, Tyrus oder Edom; der Vorwurf ist wie v. 3 ein konkreter: die scheusslichste Behandlung desselben Gileads, das von den Aramäern heimgesucht war, und diese erst noch ohne einen wirklichen Grund, nur um ihr Gebiet zu vergrössern.

13 Da בְּנֵי עַמּוֹן die ständige Bezeichnung (ausser Ps 83 8 und I Sam 11 11) ist, hat man der Versuchung zu widerstehen, in Analogie zu 2 1 6 bloss עַמּוֹן zu lesen. *Weil sie die Schwangeren Gileads aufschlitzten, Nur um ihre Grenzen zu erweitern.* Zu dieser barbarischen, auch von arabischen Stämmen in ihren Fehden geübten Kriegsführung vgl. II Reg 8 12 15 16 Hos 14 1. **14** *So lege ich Feuer an die Ringmauer von Rabba, Dass es fresse seine Prachtgebäude Beim Kriegsgeschrei am Tage der Schlacht, Beim Wetter am Tage des Wirbelwinds.* Zu v. 14ª vgl. v. 4; zu הִצַּתִּי, Hiph. von יָצַת mit assimiliertem י, s. Ges.-Kautzsch[27] § 71. רַבָּה, vollständig רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, die Hauptstadt der Ammoniter, die später nach Ptolemäus II. Philadelphus (283—247 v. Chr.), der sie neu hatte bauen lassen, eine zeitlang Philadelphia hiess, ist das heutige *ʿAmmān* (Bädeker Paläst.[5] 169). תְּרוּעָה ist das Kriegsgeschrei, und die letzte Zeile vergleicht den feindlichen Angriff und Sturm mit dem Toben eines gewaltigen Gewitters (s. auch Jes 28 2). **15** *Dann zieht ihr König mit*

den Gefangenen davon, Er mit seinen Fürsten zusammen. הָלַךְ בַּגּוֹלָה bedeutet: er zieht unter den Deportierten (das ist גּוֹלָה), als einer der Deportierten weg. Man darf sich nicht mit GUTHE bei KAUTZSCH, NOWACK, OORT (Emendationes S. 141), CONDAMIN von den Versionen, die nach dem von unserer Stelle abhängigen Verse Jer 49 3 (s. zu d. St.) auch hier מִלְכֹּם gelesen und für הוּא ein כֹּהֲנָיו eingesetzt haben, zur Emendation von Am 1 15 verleiten lassen; denn שָׂרָיו passt viel besser zu einem König, als zu einem Gotte, auch wenn Spätere von שָׂרֵי אֵל (הָאֱלֹהִים) sprechen I Chr 24 5 Jer 48 7.

3) **Gegen Moab 2 1–3.** Der Frevel, weswegen die Moabiter bedroht werden, ist von ihnen nicht an den Israeliten, sondern an den Edomitern verübt; deutlich ergiebt sich hieraus, dass für Amos die Macht Jahwes über die Grenzen Israels hinausreicht, und aus der Art des vorgeworfenen Frevels ersieht man, dass Jahwe über die Erfüllung der humanen sittlichen Pflichten wacht, vgl. meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 170. Denn es ist eine Verletzung dieser humanen Pflichten, dass die Moabiter die Gebeine des edomitischen Königs zu Kalk verbrannten, ihn also eines Grabes beraubten (s. zu v. 1). Die Strophe ist vollständig und regelmässig gebaut, nur hat man eine ähnliche Umstellung, wie in 1 3, vorzunehmen, nämlich, wie dort אֶת־הַגִּלְעָד, hier לַשִּׂיד an das Ende der dritten Zeile hinter שָׂרְפוֹ zu versetzen.

1 Nach dem stereotypen Eingang folgt auch hier sofort ein typisches Beispiel des Frevels der Moabiter: *Weil sie verbrannten zu Kalk Die Gebeine des Königs von Edom.* Die Voraufnahme von לַשִּׂיד empfiehlt sich von selber viel mehr als die Lesung von ZENNER אָדָם לַשִּׂיד: „Weil er Königsgebeine verbrannte, Menschen (verbrannte) zu Kalk“ und als die von CONDAMIN עַצְמוֹת לַמֹּלֶךְ אָדָם לַשֵּׁד: „Weil sie verbrannten Gebeine dem Moloch, Menschen einem Dämon“. Die Schwere des Frevels versteht man, wenn man daran denkt, dass nach der alten Vorstellung die Seele eines Unbegrabenen oder des Grabes Beraubten keine Ruhe findet und als Gespenst umgehen muss. Dass das Verbrennen der Leichen Sauls und der Sauliden (es war auch kein Verbrennen zu Kalk) ganz anderen Gefühlen entsprang, zeigt die darauffolgende Sammlung und Bestattung der Gebeine derselben I Sam 31 11–13. Welches Königs Grab so unmenschlich zerstört wurde, ist nicht bekannt; dass es jener König war, der den Feldzug Jorams und Josaphats gegen Moab mitmachte (vgl. II Reg 3 26), ist nicht durchaus ausgeschlossen, wenn schon jenes Ereignis weit hinter Amos liegt. 2 *So schleudere ich Feuer gegen Kir-Moab, Dass es fresse ihre Burgen;* wenn vor מוֹאָב nicht irgend ein Städtename ausgefallen ist, so ist הַקְּרִיּוֹת, das heutige *Kurējāt* nordwestlich vom alten Dibon (s. BÄDEKER Paläst.[5] 176), als damalige Hauptstadt zu betrachten, vgl. Jer 48 24 41 und Meša'-Inschrift Z. 13. Am besten setzt man aber mit MEINHOLD קריות als קִיר (oder als עָר) vor מוֹאָב (vgl. zu Kir- resp. 'Ar-Moab Jes 15 1) und liest אַרְמְנוֹתֶיהָ für אַרְמְנוֹת הַק׳, vgl. 1 14. *Und es stirbt Moab im Getümmel, Beim Kriegsgeschrei, beim Posaunenschall* d. h. Moab erliegt dem Angriff des Feindes (vgl. die viel spätere Darstellung von Moabs Untergang Jes 25 11), wie Ammon 1 14. שָׁאוֹן ist nicht mit HOFFMANN als „alter Name etwa der Akropolis von עָר מוֹאָב“ zu verstehen (zu בְּנֵי שָׁאוֹן s. zu Jer 48 45), aber ebensowenig ist mit WINCKLER (Alttest. Untersuch. 184) בָּשָׁן für בְּשָׁאוֹן zu lesen und dasselbe zu קְרִיּוֹת (dann ohne Artikel) zu ziehen, sodass man bei Kerijjot an

das im Hauran zwischen *Boṣra* und *Ṣalchad* gelegene *el-Ḳurēje* (Bädeker Paläst.[5] S. 190) denken müsste; שָׁאוֹן bedeutet das *Kriegsgetümmel, Kampfgetöse* (vgl. Hos 10 14 Jer 25 31), das sich erhebt, wenn das *Kriegsgeschrei* erschallt und die *Posaunen* zum Angriff blasen. שׁוֹפָר ist das gekrümmte Signalhorn, ursprünglich Widderhorn, im Unterschied von der geraden Trompete (חֲצֹצְרָה), deren Form man auf dem Titusbogen sieht, s. die Abbild. in Kurzer H-C Exodus S. 124 und vgl. Benzinger Archäol. S. 276f. 3 *Und ich rotte aus den Regenten aus seiner Mitte Und all seine Fürsten erschlage ich mit ihm.* Die femininen Suffixe fassen מוֹאָב als Land, während es v. 2 mit dem maskulinen מֵת als Volk behandelt; für שָׂרֶיהָ wird man aber mit Nowack שָׂרָיו zu lesen haben, dessen Suffix sich wie das von עִמּוֹ auf שׁוֹפֵט beziehen muss. שׁוֹפֵט bedeutet den *Regenten*, den *Herrscher*, wobei es unausgemacht bleibt, ob er selbständig (vgl. die שׁוֹפְטִים in Israel vor der Königszeit Jdc 16 31, ferner Mch 4 14) oder abhängig ist; deshalb kann aus dem Ausdruck nicht geschlossen werden, dass Moab damals von Israel abhängig war; auch aus II Reg 14 25 ist es nicht zu folgern.

d) Gegen Juda 2 4f. Auch diese unvollständige, bloss achtzeilige (resp. sechszeilige s. zu v. 4) Strophe gehört nicht dem Propheten Amos. Es wird dem Leser dieser Verse bei Inhalt und Form ganz deuteronomisch zu Mute: nicht eine einzelne flagrante Sünde, die als typisches Beispiel für einen der drei, vier Frevel gelten könnte, wird Juda zum Vorwurf gemacht, sondern ganz allgemein, wie die Deuteronomiker und die Späteren urteilen, von Verachtung der Thora Jahwes und von Götzendienst gesprochen; תּוֹרָה und חֻקִּים sind dem Dtn beliebt (vgl. Dtn 4 44 45 17 19), wie das הָלַךְ אַחֲרֵי im religiösen Sinne (vgl. Dtn 4 3 6 14 8 19 etc.) und für שָׁמַר braucht es keine Belege. Übrigens wäre, wenn überhaupt Juda bedroht werden sollte, eine weniger gleichgiltige Behandlung zu erwarten und wird durch diese Verse nur „die Überraschung abgeschwächt, dass das Gewitter schliesslich in Israel selber einschlägt, nachdem vorher die ihm verfeindeten Nachbarvölker betroffen sind". Zudem kommt, dass auf Juda auch sonst nirgends vom Propheten Amos besondere Rücksicht genommen ist (s. Einl. III 2) und dass יְהוָה in der Rede Jahwes gegen einen Autor wie Amos spricht (vgl. תּוֹרַת יְהוָה וְחֻקָּיו v. 4[b]). Den späteren Ursprung von v. 4f. erkannte zuerst Duhm (Theol. der Proph. S. 119), ihm stimmen bei Wellh., Cheyne, P. Volz, Nowack, G. A. Smith u. a., während Driver in seiner Ablehnung sich an der Annahme festklammert, es müssten dergleichen deuteronomische Wendungen schon vor dem Dtn in Umlauf gewesen sein.

Die Zeit der Hinzufügung dieser Verse wird keine andere sein, als die für die bereits erkannten Interpolationen in Cap. 1; s. zu 1 6–8. Auch der Grund ist kein anderer: Wollte man in dieser nach der Absicht des Interpolators resp. Redaktors eschatologischen Übersicht einerseits keinen Nachbarn ausgeschlossen, andererseits aber eine Siebenzahl von Völkern: Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab und schliesslich als siebentes Israel, aufgeführt haben, so sollte bei dem siebenten auch Juda, das mit Israel zusammengehörte und doch zur Zeit Amos' neben Israel existierte, ausdrücklich genannt sein, wie bei Hos 1 und 3, Hes 23 etc. Vgl. zu Hos Cap. 1—3.

4 מָאֳסָם אֶת־תּוֹרַת יְהוָה vgl. in der ebenfalls redaktionellen Stelle Jes 5 24[b]; zum ganzen Vers vgl. II Reg 17 15. Die *Thora* und die *Satzungen* sind für den Interpolator jedenfalls nicht mehr bloss mündliche. וַיַּתְעוּם וגו׳ *und es führten sie* vielmehr *irre* etc. ist formell mit seinem אֲשֶׁר prosaisch, inhaltlich erklärende Auslegung zu dem Vorangehenden und passt auch metrisch nicht in das sonst vom Interpolator festgehaltene Schema, sodass man diesen Satz, wie das ähnliche Schlusssätzchen 1 9, als Glosse in dem Einschub wird be-

trachten müssen; ein ähnliches Gefühl hinsichtlich dieser Worte hat Driver (Joel und Amos S. 118 Anm.). Der angebliche Götzendienst der Väter ist bei den Deuteronomikern und ihren Nachfolgern ein ständiges Thema, vgl. nur Hes 16 und in den Ergänzungen zu den Schriften Jeremias und Baruchs Jer 2 5 14 20 17 23 32 22f. כָּזָב, *Lüge,* ist hier im Plural von den *Götzen* gebraucht, die nur Truggötter, Götter in der Einbildung, Wahngebilde sind; eine gute Parallele bietet dazu הֲבָלִים = Hauch, Nichtigkeiten, Scheingötter. Beide Ausdrücke gehören der Erkenntnis eines späteren Zeitalters an, zu der Amos den festen Grund gelegt hat, vgl. meine Gesch. der israel. Rel.[4] § 34. 5 Ausser 1 4 7 10 12 14 2 2 vgl. auch Jer 17 27ᵇ.

B. Gegen Israel 2 6—16.

1) Die Sünde der Israeliten: gewissenlose Justiz, Bedrückung der Armen, Scham- und Sittenlosigkeit 2 6–8. Erste zehnzeilige Strophe mit der üblichen Einleitung כֹּה אָמַר יְהוָה, aber ohne abschliessende Formel, vgl. zu 1 3.

6 Mit dem stereotypen Anfang (s. 1 3) beginnt Amos auch hier. Um so grösser ist die Überraschung, dass es sich nicht um das Gericht über ein neues Nachbarvolk, sondern über Israel selber handelt. Der Unterschied wird auch sofort klar: nicht in wenigen Worten, wie bei den Nachbarn, werden Sünde, Schuld und Strafe geschildert, über Israel bleibt das Gewitter stehen und fährt es mit seiner ganzen Wucht, mit gewaltigem Schwall und heftigem Gekrache nieder. *Weil sie den Gerechten um Geld verkaufen Und den Armen um ein Paar Schuhe,* tadelt die schlimme Rechtspflege, ein von den Propheten oft erhobener Vorwurf, vgl. z. B. Jes 1 23 3 14f. 5 23. Die Richter sind der Bestechung zugänglich: *um Geld,* das sie als שֹׁחַד empfangen, *verkaufen sie* den צַדִּיק (ohne Artikel = jeden, der ein צַדִּיק ist, also wesentlich in gleichem Sinne, wie der Plural דַּלִּים, עֲנָוִים in v. 7), *den der Recht hat* (vgl. zu diesem alten Sinne von צַדִּיק zu Jes 5 23), d. h. das Urteil über ihn, sie verurteilen ihn. Im parallelen Stichos entspricht dem צַדִּיק der אֶבְיוֹן, *der Bedürftige,* dem בְּ das בַּעֲבוּר (vgl. JSir 7 18 LXX ἐν und ἕνεκεν) und dem כֶּסֶף das נַעֲלָיִם, *ein Paar Sandalen;* demnach bildet dieser zweite Stichos die steigernde Erklärung des ersten: zwei ganze Sandalen genügen zur Bestechung des Richters, dass er einen unschuldigen Armen verurteilt. נַעֲלַיִם scheint also sprichwörtliche Redensart für eine Bagatellsache zu sein; so lässt es sich wohl auch mit Wellh. I Sam 12 3 verstehen, wo mit LXX וְנַעֲלַיִם עֲנוּ בִי für וְאַעְלִים עֵינַי בּוֹ zu lesen ist, vgl. das Citat im hebr. JSir 46 19. Eine etwas andere Vorstellung läge zu Grunde, wenn mit Hoffmann (ZATW 1883, 97—99) und G. H. Box (Expository Times 1901 Mai p. 377f.) die Schuhe als Symbol des Besitzrechtes nach Rt 4 7 Ps 60 10 zu verstehen wären; dann sagte Amos, dass sich die Richter nicht nur mit barem Geld, sondern auch schon mit dem indirekten, vielleicht noch verführerischeren Wert einer Art Anwartschaft oder Hypothek auf das Gut des armen Angeklagten resp. (wenn man noch mit Hoffmann עֲבוּר als *Landertrag* fassen wollte Jos 5 11f.) mit dem vom Gläubiger dem Richter cedierten Ernteertrag des Schuldneracker bestechen liessen. Auf alle Fälle scheint es sich um die Be-

stechlichkeit zu handeln; denn die Fassung, dass die Richter in striktem Festhalten am gestrengen Recht einen bloss die Bagatelle eines Paars Sandalen schuldenden Armen in die Sklaverei verkauften (II Reg 4 1 Mt 18 25), muss מָכַר zeugmatisch, zuerst mehr bildlich, dann buchstäblich, nehmen, was Schwierigkeiten bereitet, obschon der Gedanke, dass das Sittliche und Humane höher stehen als das Gesetzliche, gewiss der Anschauung Amos' entspräche. 7ª charakterisiert in engem Anschluss an v. 6 die rücksichtslose Härte, die unter den Israeliten (es sind nicht nur die Richter, sondern allgemein *sie* gemeint) gegen die Armen geübt wird: *Sie zertreten das Haupt der Niedrigen Und unterdrücken die Elenden.* Mit dem MT ist nicht auszukommen: Für עַל müsste mindestens אֶל־ gelesen werden, wenn man שָׁאַף mit *lechzen, gieren* übersetzen wollte (vgl. Koh 1 5), dann wäre „ein Gieren nach den Erdkrümchen auf dem Haupte der Niedrigen" immer noch eine unnatürliche Übertreibung; und „den Weg der Elenden ablenken" heisst doch auch nicht: ihr Recht beugen, noch: sie in den Abgrund stossen. LXX giebt eine doppelte Übersetzung der ersten Zeile: 1) τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς u. 2) καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν; die beiden Verba entsprechen שָׁאַף, das danach entschieden als *zertreten* (vgl. שׁוּף Gen 3 15) zu fassen ist, und LXX lässt somit die Wahl zwischen den beiden Ergänzungen des MT. Nach 8 4 wird man nicht schwanken, dass עַל־עֲפַר־אֶרֶץ eine spätere Hinzufügung ist und das einzige ursprüngliche Objekt des Partizips nur בְּרֹאשׁ דַּלִּים sein kann. Die Einführung des Objekts mit בְּ (Gen 3 15 dagegen direkt שׁוּף רֹאשׁ) ist nach Analogie der Verba פָּגַע und פָּגַשׁ zu erklären, deren Objekt auch bald mit בְּ eingeleitet, bald direkt steht; übrigens wird darin der übertragene Gebrauch angedeutet und *das Haupt zertreten* ganz den Sinn von *das Angesicht zermalmen* (טָחַן פְּנֵי, s. zu Jes 3 15), d. h. die Rechte der Armen zertreten, haben. Ähnlicher Sinn muss dem parallelen Stichos zukommen; darum ist für das unverständliche דֶּרֶךְ, da es nicht דִּין, *Recht,* (so Steiner) bedeutet und bei Festhalten an יַטּוּ erst מִדִּין zu lesen wäre, vgl. Jes 10 2, vielmehr mit Oort das Verb וְיִדְרְכוּ zu lesen und mit Weglassung des aus v. 8 5 12 hier eingedrungenen יַטּוּ zu übersetzen: *Und sie zerstampfen die Elenden* (vgl. Jes 63 3); vielleicht ist ein dem ראשׁ paralleles פְּנֵי (vgl. Jes 3 15) vor עֲנָוִים ausgefallen: *das Gesicht* (die Persönlichkeit) *der Elenden.* Anders vermutet J. A. Bewer für v. 7ªᵅ den Ausfall von וְרָצוּ hinter ארץ und liest: הַשֹּׁאֲפִים אֶל־עֲפַר־אֶרֶץ וְרָצוּ רָשׁ דַּלִּים = „sie zerstampfen zu Erdenstaub und zertreten den Armsten der Armen". 7ᵇ 8 Als die Sünde erschwerendes Moment kommt hinzu, dass das gewissenlos erworbene Gut auf scham- und sittenlose Weise verjubelt wird. Einmal wird damit der Lohn für den Besuch der Kedeschen bestritten, die sich im Dienste der Gottheit und ihr zu Ehren prostituieren s. zu Dtn 23 18 f., eine von den Kanaanäern übernommene Institution an den israelitischen Heiligtümern s. zu Hos 4 14. Dass es sich nicht um gewöhnliche Unsittlichkeit handelt, beweist der Schlusssatz; was aber dieses Jahwe ins Gesicht schlagende Treiben noch besonders in seiner Verwerflichkeit zeigt, ist nicht die unnatürliche Sittenlosigkeit (I Kor 5 1), denn es braucht nicht dieselbe נַעֲרָה zu sein (der Artikel ist generell), sondern die Öffentlichkeit und Schamlosigkeit, mit welcher sich Vater und Sohn demselben ohne Scheu

ergeben: *Und ein Mann und sein Vater gehen zur Dirne, Um meinen heiligen Namen zu entweihen.* לְמַעַן stellt als Zweck hin, was die notwendige Folge ihres Treibens ist: ganz ungeniert treiben es Vater und Sohn, ohne ein Bewusstsein davon zu haben, wie sie dem innersten Wesen Jahwes widersprechen. 8 Überhaupt kümmern sich die Israeliten nicht um die sittlichen Forderungen, die Jahwe stellt: *Und auf gepfändeten Gewändern strecken sie sich Und Wein der Gestraften zechen sie.* Die an sich nicht gerade unrichtigen, aber kaum vollständig richtigen (es handelt sich schwerlich nur um Gelage an heiliger Stätte, vgl. 4 2) über das Metrum hinausschiessenden Beifügungen אֵצֶל כָּל־מִזְבֵּחַ und בֵּית אֱלֹהֵיהֶם, wofür in der Rede Jahwes, da doch nicht Götzentempel gemeint sind, erst noch בֵּיתִי stehen sollte, schwächen den Sinn nur ab; denn widerrechtlicher Gebrauch fremden Eigentums und Zechen von geraubtem Wein sind doch nicht nur im Heiligtum, sondern auch anderswo von Jahwe verboten, und nach Amos wacht Jahwe ebensosehr über das bürgerliche Leben, wie über das Verhalten beim „Gottesdienst". Die letzten Worte beider Zeilen sind daher sekundäre Erklärungen, vielleicht veranlasst durch Hos 4 14; zu dem Fehlen des בְּ vor בֵּית א״ s. zu Jes 3 6 und vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 118g. Was die Sünde konstituiert, ist nicht der Ort, sondern die Art ihres Treibens: *Gepfändete Gewänder* sind nicht Eigentum des Gläubigers, musste doch ein als Pfand gegebenes Obergewand dem Schuldner vor Einbruch der Nacht zurückerstattet werden, vgl. Ex 22 25f. Dtn 24 11–13; sie aber gebrauchen solche Pfänder als Eigentum, auf denselben *lagern sie sich* zum Mahle. יַטּוּ ist intransitiv = sich ausstrecken, sich eine מִטָּה, ein Lager bereiten, sich betten, so haben schon Targum, Aquila, Symmachus, Theodotion, Hieronymus, wie die Rabbinen übersetzt; eventuell kann man mit Oettli יִטּוּ (intransitives Kal) lesen oder mit Oort und Nowack עַל streichen, dagegen sind die Textänderungen von Ewald: יַדּוּ = sie warfen das Los, Siegfried-Stade: יַצִּעוּ s. Jer 2 20, unnötig und unwahrscheinlich. Das sich Lagern zum Mahle passt vortrefflich zum Weinzechen der letzten Zeile. Die Decken liefern die Gepfändeten und den Wein *die* ungerecht *Gestraften*; so dient die Ausbeutung der Niedrigen und Armen den Richtern und Grossen zu ihren Gelagen.

2) Die Grösse der Schuld: ihre Sünden stehen im geraden Gegensatz zu Jahwes Thaten und Willen 2 9–12. Zweite Strophe, die mit נְאֻם יְהוָה abgeschlossen wird; v. 10 12 sind Interpolationen, s. die Erklärung.

9 Welch ein Undank und Ungehorsam: Die Israeliten lieben kanaanäisches Wesen, Jahwe aber hat die Kanaanäer ausgerottet! *Und ich habe doch vernichtet Die Amoriter vor euch her, Die so hochgewachsen wie Cedern Und so stark waren wie Eichen, Ja ich vernichtete ihre Frucht in der Höhe Und ihre Wurzel in der Tiefe.* Für מִפְּנֵיהֶם, *aus ihrer Gegenwart* d. h. so dass sie ihnen Platz machten, lesen einige MSS מִפְּנֵיכֶם; hier erschiene zwar bei der steigenden Lebendigkeit der Rede erst der nachherige Übergang von der objektiven Konstatierung zur direkten Rüge ganz motiviert (Baur), besser wird man jedoch von Anfang der Strophe an die Anrede lesen. *Amoriter* ist auch im Elohisten, wie hier die Bezeichnung der gesamten vorisraelitischen Bevölkerung zu beiden Seiten des Jordans, vgl. auch zu Jes 17 9. Die Schilderung ist hyperbolisch

(vgl. König Stilistik S. 70), es glichen nicht alle Amoriter den Enakitern (Num 13 32) oder Og dem König von Basan (Dtn 3 11), doch vgl. Dtn 1 28. Ausrottung von *Frucht* und *Wurzel* ist eine sprichwörtliche Redensart für radikale Ausrottung, für Ausrottung mit Stumpf und Stiel, man hat nicht mit Zenner nach Stamm, Äste und Zweigen zu fragen und den Ausfall eines Gliedes anzunehmen; vgl. Hos 9 16 Jes 37 31 Hi 18 16 Eschmunazar-Inschr. Z. 11 f. מִן in מִמַּעַל und מִתַּחַת ist partitiv = an jedem Teil des Oben oder Unten. **10** verrät sich nicht nur durch seine prosaische Form (vgl. bes. das dreimalige אֶת־), sondern auch durch seine hinter v. 9 auffallende Stellung als Nachtrag eines späteren, dem der Hinweis auf den Auszug aus Ägypten hier nicht fehlen durfte, der aber in der Eile vergass, dass es Amos auf den Widerspruch zwischen der Ausrottung der Amoriter durch Jahwe und der Annahme amoritischer Art durch die Israeliten ankam. Zu den *vierzig Jahren* s. 5 25. **11** *Und ich erweckte aus euren Söhnen Propheten Und aus euren Jünglingen Nasiräer. Ist dem etwa nicht so, Ihr Israeliten?* Die Verbindung von v. 11 mit v. 9 erleichtert das Verständnis: Die Propheten und Nasiräer sind die von Gott erweckten Männer, die für die ächte israelitische Sitte und Religion eintraten und gegen das amoritisch-kanaanäische Wesen mit seinem unsittlichen Kultus und Luxus protestierten. Amos denkt wohl an Propheten wie Elia und Elisa und an Nasiräer nach der Art der Rekabiten. Die Nasiräer sind von Jahwe erweckt wie die Propheten, sie sind nicht von Geburt an dazu bestimmt, haben auch nicht nur auf bestimmte Zeit das Nasiräat übernommen, wie man es später zur asketischen Übung sich selber auferlegte; vgl. die Archäologieen von Benzinger S. 429—431 und Nowack II S. 133—138, sowie meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 81 122. Beachtenswert ist es ferner, dass Amos die Priester nicht nennt; aber sie verdienten wohl in seinen Augen keine besondere Ehrenerwähnung, jedenfalls wäre eine solche für Amazia, den Oberpriester zu Bethel, übel angebracht gewesen, vgl. 7 10–17. **12** kommt nach der kräftigen abschliessenden Frage v. 11ᵇ ganz verspätet, passt aber auch nach v. 11ᵃ nicht in den Zusammenhang; denn die Frage v. 11ᵇ will von den Israeliten nicht ein Geständnis ihrer offenbaren Sünden, sondern eine Anerkennung dessen, was Jahwe an ihnen gethan hat. Der Vers ist ausserdem für das Metrum überschüssig, also aus allen diesen Gründen die Bemerkung eines Späteren, der den Tadel über die Widerspenstigkeit des Volkes gegen das prophetische Wort hier nicht vermissen wollte. Zu dem Inhalt vgl. 7 13 16 Jes 30 10 f. Mch 2 6 Jer 11 21.

3) Die Strafe: völlige Zerstörung des Reiches, der niemand entrinnen wird 2 13–16. Die dritte Strophe, wieder mit נְאֻם יְהוָה abgeschlossen.

Die Hauptschwierigkeit für das Verständnis von 13 liegt in dem Verbum מֵעִיק, תָּעִיק, das im AT sonst nicht vorkommt. עָקָה Ps 55 4 und מוּעָקָה Ps 66 11, wofür LXX beidemal θλίψις hat, darf man nicht vergleichen, weil der Text dort schwerlich intakt (s. zu den beiden Stellen) und eine in den Psalmen schliesslich nicht unmögliche aramäische Form עוק = hebr. צוק *enge sein,* Hiph. *bedrängen* für Amos doch unannehmbar ist. Darum sind diejenigen Fassungen unwahrscheinlich, welche dieses Verbum mit *niederdrücken* (Ewald), *quetschen*

(Guthe) und dergl. übersetzen. Nun bietet sich zur Erklärung von עוק ein arab. Verbum *'āḳa*, II. Form *'ajjaḳa*, in der Bedeutung von *vociferari*, und schon Aquila übersetzt hier τριζήσω und τρίζει, vgl. auch Hieronymus' *stridere*. Nimmt man diese Bedeutung mit J. D. Michaelis, Justi und Hoffmann (ZATW 1883, 100f.) hier an, so bekommt man einen passenden Sinn: *Siehe ich mache es krachen unter euch, Wie der Wagen, überladen mit Garben, zusammenkracht*; weniger gut ist es, wenn man mit Hoffmann עֲגָלָה als Dreschwagen fasst und הַמְלֵאָה von der Tenne versteht: „Da wo ihr grade steht, werd ich euch aufkreischen machen, wie der Dreschwagen die schwadenerfüllte (Tenne) ächzen macht". Von letzterer Fassung wäre es nur wenig verschieden, wenn man lieber das von Ges.-Buhl[13] erwähnte arab. *'aḳḳa, zerschneiden,* vergliche: „Ich will euch an Ort und Stelle zerschneiden, wie der Dreschwagen ..... zerschneidet"; aber hiezu fehlt in den Versionen jeder Anhalt. Ebenso verhält es sich, wenn man von der Variante κωλύω im Cod. Alex. der LXX für das gewöhnliche κυλίω absehen darf, mit der Erklärung von Wetzstein (ZATW 1883, 278f.), der unter Vergleichung des arab. *'āḳa* (med. ו), *hemmen,* übersetzt: „Ich werde es unter euch zum Stocken bringen, wie das Dreschrad stockt (d. h. sich nicht mehr umdreht), das sich mit Halmen verstopft hat". Schliesslich ist auch der Fassung von עוק = τρίζειν die von Hitzig vorgeschlagene, von Steiner, Reuss, Wellh., Nowack acceptierte Korrektur von מֵעִיק in מֵפִיק und von תָּעִיק in תָּפוּק nicht vorzuziehen: „Siehe ich lasse den Boden unter euch schwanken, wie der Wagen schwankt, der voll ist von Garben"; es sollte doch bei Schiller trotz allem eigentlich heissen: „schwer herein schwankt der Wagen s c h l e c h t geladen". Der Sinn des Verses ist also vermutlich der: Beim angekündigten Gericht brechen alle Stützen des Reiches mit Gekrach zusammen (vgl. Jes 3 1), wie ein zu schwer beladener Wagen; wo immer die Israeliten stehen, stürzt der Boden ein und sind sie verloren, können also der Katastrophe nicht entrinnen, wie v. 14f. ausgeführt wird. Zu תַּחְתֵּיכֶם = *an Ort und Stelle, wo ihr euch befindet* vgl. Ex 16 29 Hi 40 12; zu der eigentümlichen Anwendung des sog. Dativus ethicus in הַמְלֵאָה לָהּ, *der sich voll ist,* hier wohl mit dem Sinne: *der überfüllt ist,* s. Ewald Lehrb.[8] § 315 a. Der Einwand gegen die Deutung von עֲגָלָה als *Erntewagen* (Jes 28 28 bedeutet עֲגָלָה *Dreschwagen*), dass es in Palästina dergleichen in alter Zeit gerade so wenig gegeben habe, wie jetzt, ist nicht berechtigt; denn mag man auch das geschnittene Getreide in bergiger Gegend stets durch Menschen, oder bei weiten Entfernungen auf Maultieren, Eseln, Kamelen heimgeschafft haben, so ist es schwer zu glauben, dass ein Volk, das Wagen für den Umzug ganzer Familien (Gen 46 5) und solche zu landwirtschaftlichen Zwecken (I Sam 6 7–14) kannte, dieselben wenigstens in ebener Landschaft (wie heute in den ebengelegenen deutschen Kolonien ZDPV 1886, 40) nicht auch zur Einführung der Garben sollte gebraucht haben (G. A. Smith). In solcher Gegend kann sie Amos gesehen haben; übrigens vergleicht ein Dichter in den Hudhailitenliedern (165 7) das Rollen des Gewitters mit dem Gerassel schwerbeladener Wagen des Nordlandes, obschon die Araber keine Wagen kannten (Wellh.). Bei dem plötzlichen Zusammenbruch bringen weder Schnelligkeit, noch Stärke, noch Heldenmut

Rettung: **14**[a] *Da geht verloren die Zuflucht dem Schnellen*, er weiss nicht wohin, da sich ihm nirgends Schutz bietet, vgl. die Nachahmung Jer 25 35. *Und der Starke kann seine Kraft nicht brauchen* eigentlich: festigen, wofür wir sagen: zusammennehmen d. h. hier entfalten, anwenden, brauchen, vgl. Na 2 2. **14**[b] **15** = vier Zeilen: *Und der Held rettet sein Leben nicht Und der Bogenschütz hält nicht Stand, Und der Schnellfüssige kann nicht entrinnen,* l. יְמַלֵּט mit LXX, Targ., Vulg. für יְמַלֵּט, zu dem die Masora hier offenbar von der folgenden Zeile נַפְשׁוֹ herüberzieht, anderswo aber auch bloss in Gedanken ergänzt, s. Hi 20 20 Ps 33 17. *Und der Berittene sein Leben nicht retten.* Das Auffallende der dreimaligen Wiederholung des gleichen Ausdrucks יְמַלֵּט נַפְשׁוֹ hat man nicht mit Zeijdner, Nowack durch Weglassung von v. 14[b]–16[a] fern zu halten; die Wiederholung kennzeichnet vielleicht mit Absicht das gleiche Schicksal, das alle trifft, und das Fehlen von v. 15 in einzelnen griechischen Codices beruht wohl auf dem Abirren des Schreibers von dem Ende des v. 14 auf das gleichlautende Ende von v. 15. Übrigens ist v. 14[a] allgemeiner zu fassen, während v. 14[b] 15 von einzelnen „Waffengattungen" spricht: von der Garde, den Schützen, den Schnellläufern und den Berittenen. **16** *Und auch der Mutigste,* nicht etwa bloss die Zaghaften, *unter den Helden,* d. i. den Streitern, *Ergreift nackt die Flucht an jenem Tag* d. i. sucht das Heil in der Flucht. Zu אַמִּיץ לִבּוֹ, eigentlich: *fest seines Herzens* d. h. der Unverzagteste, Mutigste, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 128x und s. zu כֶּבֶד עָוֹן Jes 1 4. Wahrscheinlich ist jedoch Winckler's Anstoss am Texte (Alttest. Untersuch. 184f.) berechtigt, aber deswegen ist nicht mehr als das von LXX gebotene οὐ μὴ εὑρήσει (resp. εὑρέθη) in den Text aufzunehmen (vielleicht ohne בַּגִּבּוֹרִים): וְאַמִּיץ לִבּוֹ לֹא יִמָּצֵא = *Und der Mutigste wird nicht (unter den Helden) gefunden* (sondern auf der Flucht v. 16[b]). Wegen der Ähnlichkeit mit den beiden ersten Worten wurde לֹא יִמָּצֵא von einem Schreiber übersehen. עָרוֹם bedeutet nicht: splitternackt, sondern: ohne Waffen, die er wegwirft, und ohne die die Flucht hindernden Kleider; im Satze ist es sog. Zustandsadjektiv, eine Näherbestimmung der Handlung vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 118n. *An jenem Tag* d. h. am Tage des von Amos als demnächst hereinbrechend verkündigten Gerichts, am Tage Jahwes, der nicht, wie die Israeliten erwarteten, den Nachbarn Verderben und Israel Rettung, sondern auch diesem den Untergang bringen wird. Hier haben wir die Grundstelle der Schilderung des in der israelitischen Religion bei den Propheten und nachher bei den Theologen der jüdischen Gemeinde und Diaskeuasten der prophetischen Schriften so ausserordentlich wichtigen Tages Jahwes, vgl. meine Gesch. des israel. Rel.[4] § 40. „Das Wetter", das am Tage Jahwes losbricht, „ist ein Kriegswetter" (Wellh.), vgl. 1 4 5 14 15 2 2 3 bes. 1 14[b] 2 2[b]; als die Vollstrecker des Gerichts hat Amos die Assyrer im Auge, ohne sie zu nennen. S. zu 5 18 und vgl. Jes 2 6–22.

Zweiter Teil:

Eingehendere Begründung und Darlegung des Gerichts 3 1—6 14.

Durch die dreifache Wiederholung einerseits von שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה 3 1 4 1 5 1, andererseits von הוֹי 5 7 (s. die Auslegung) 5 18 6 1 scheint dieser Abschnitt in sechs Reden zerlegt zu werden; aber bei genauerer Prüfung ergiebt sich, dass eine viel grössere Zahl von Redestücken zu unterscheiden ist. Auch nicht einmal den Beginn einer neuen Redegruppe zeichnet diese Einleitung an; denn wenn man überhaupt solche Gruppen unterscheiden will, so gehört 4 1–3 zu dem Vorhergehenden 3 9–15, wo gleichfalls die Bedrückung der Niedrigen und das luxuriöse Treiben in Samarien mit dem Gerichte bedroht werden, während das folgende Stück, 4 4–12, an das ganze Volk gerichtet ist und den israelitischen Kultus verurteilt. Im Ganzen sind folgende Stücke zu unterscheiden: 1) 3 1–3; 2) 3 4–8; 3) 3 9–11; 4) 3 12; 5) 3 13–15; 6) 4 1–3; 7) 4 4–12 (13); 8) 5 1–3; 9) 5 4–6 14f.; 10) 5 7–12 (exc. 8f.) 16f.; 11) 5 18–27; 12) 6 1–7; 13) 6 8–10 und 14) 6 11–14.

Die einzelnen Stücke, z. T. nur fragmentarisch erhalten, sind selbständig, wenn natürlich auch das gleiche Thema in verschiedenen Reden behandelt werden kann. Ein genauer Plan ist bei der Zusammenstellung nicht durchgeführt; doch versteht man, warum 1) und 2) voranstehen, warum 3), 4), 5) und 6) zusammengehören und von 7) gefolgt sind, ebenso warum die beiden Wehe 11) und 12) nebeneinander erscheinen, und warum 13) und 14) den Schluss bilden. S. die Erklärung.

1) Die religiöse Illusion der Israeliten 3 1–3. Die Meinung der Israeliten ist, als Volk Jahwes vor dem Verderben gesichert zu sein; aber sie ziehen aus ihrer Prärogative einen falschen Schluss, denn im Gegenteil: sind sie Jahwe besser bekannt, als andere Völker, so kennt er auch ihre Sünden besser und trifft sie um so schwerere Strafe. Sekundär sind v. 1^b u. v. 3, s. die Auslegung.

1 Die erste Person im zweiten Halbvers vor לֵאמֹר stimmt nicht zu der dritten im ersten; ebenso zeigt die Wiederholung des עַל vor הַמִּשְׁפָּחָה, dass v. 1^b eine erklärende Glosse zu עֲלֵיכֶם ist. Der Glossator wollte dafür sorgen, dass nicht etwa Nordisrael aus v. 2 gegenüber Juda das Recht ableite, sich allein für von Gott auserwählt zu halten; vgl. die ähnliche Glosse 2 10. Was übrig bleibt, ist die prosaische (wenn man nicht vorzieht, nur שִׁמְעוּ אֶת־דְּבַר יַהְוֶה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, *Höret das Wort Jahwes, Ihr Israeliten,* [LXX vielleicht richtig בֵּית יִשְׂרָאֵל] für ursprünglich zu halten) Einleitung zu dem Tetrastich **2**: *Nur euch kenne ich Vor allen Geschlechtern auf Erden* d. h. niemand kenne ich so gut wie euch von allen Völkern (מִשְׁפָּחָה wie Gen 12 3 28 14 Mch 2 3 Jer 8 3), *Darum — strafe ich an euch Alle eure Missethaten.* Damit hat Amos mit einem Schlage seine Auffassung von dem Verhältnis zwischen Jahwe und Israel beleuchtet und sein Verständnis desselben als eines sittlichen klar gemacht. Die Prärogative Israels ist kein Ruhekissen zur Einschläferung des Gewissens, sondern, richtig verstanden, eine treibende Kraft zur Erfüllung der einfachsten wie der höchsten Pflichten; daraus erwächst, wie dann Dtjes darstellt, für Israel selbst das Privileg, zum Heile der Welt zu leiden (s. meinen Comm. zu Jes XXI). Man sieht, wie gut dieses Wort, das eine neue Religionsphase inauguriert, und das daher nicht bloss dem Buche Amos, sondern der ganzen israelitischen Prophetie bis zu Deuterojesaja als Motto dienen könnte, an die Spitze der Redesammlung

Cap. 3—6 passt. Vgl. ferner über Bedeutung und Tragweite dieses Wortes meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 151.

3 Der Inhalt von v. 3 fällt sehr gegen v. 2 ab; denn es ist doch eine zu platte Wahrheit, dass zwei, die desselben Weges gehen, *zusammengetroffen sein* müssen. Versteht man aber בִּלְתִּי אִם־נוֹעָדוּ als *ohne sich verabredet zu haben*, so leidet der Vers darunter, dass doch zwei auch zufällig ohne Verabredung desselben Weges gehen können. Nun bietet LXX: ἐὰν μὴ γνωρίσωσιν ἑαυτούς, hat also נוֹדְעוּ gelesen; das ist offenbar die ursprüngliche Lesart, denn das lässt sich hören: *Gehen zwei zusammen, ohne dass sie einander kennen?*, einander wohlbekannt sind; im Orient wird man wohl noch weniger als bei uns auf einsamer Reise sich einen wildfremden Menschen als ungesuchten Begleiter gefallen lassen. Bei dieser Fassung ergiebt sich die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit v. 2, v. 3 soll v. 2ª (vgl. נוֹדְעוּ und יָדַעְתִּי) erklären: wie nur zwei, die sich wohl kennen, zusammengehen, so verhält es sich auch bei Jahwe und Israel, Jahwe kennt also Israel ganz genau. Doch auch so kann v. 3 nur als Glosse betrachtet werden, weil die vom Propheten in v. 2ª konstatierte Thatsache nicht von Ferne durch die Israeliten bezweifelt wird, darum auch die Begründung von v. 3, die an sich seltsam ist, nicht nötig hat. Ausserdem scheint den Glossator noch der Wunsch geleitet zu haben, durch v. 3 eine Verbindung zwischen v. 2 und v. 4–8 herzustellen. Formell ist dies gelungen, aber inhaltlich ist v. 3 so matt, dass er vor v. 4 den Eindruck von v. 4–8 nur abschwächen kann.

2) Die feste innere Gewissheit des Propheten, von Jahwe zu seinem Sprecher berufen zu sein 3 4–8. Die in ihrer Einfachheit unscheinbare, aber in ihrem Gehalt grossartige (s. zu v. 8) Darlegung, v. 4–8, ersetzt, was bei anderen Propheten die „Inauguralvision“ bietet: sie giebt die Berufung Amos' zum Propheten (vgl. die ebenso einfache Darstellung 7 15) und rechtfertigt sein Auftreten als Sprecher Jahwes. Es ist ein innerer Drang, den Amos verspürt: Jahwe hat zu ihm geredet, darum muss er sein Sprecher sein. Das ist für Amos eine so natürliche Folge, wie für die Leute z. B. dass sie zusammenfahren, wenn Sturm geläutet wird, dass sie erschrecken, wenn der Löwe brüllt. Durch die Fülle der Beispiele will Amos den Zusammenhang von Ursache und Wirkung recht deutlich machen, damit man um so besser verstehe, wie eine innere Nötigung ihn treibt, als Sprecher Jahwes aufzutreten; vgl. dazu die ergreifende Darstellung bei Jer 20 7–12. Einen weiteren Zweck sollen die Worte nicht haben; genug, dass man weiss: Amos ist von Jahwe berufen, verkündet also Jahwes Botschaft. Nach dem Motto v. 2 haben v. 4–8 hier am Anfang einer Redesammlung eine gute Stelle.

Der Abschnitt enthält vier kurzzeilige Tetrasticha; v. 7 ist sekundär, vgl. unten.

4, die erste Strophe: *Brüllt ein Löwe im Walde, Ohne dass Beute für ihn da ist? Giebt ein Jungleu laut aus seiner Höhle, Ausser dass er einen Fang gethan hat?* Beide Fragen sind nicht identisch: die zweite spricht sicher von dem „behaglichen Brüllen, mit welchem der Löwe in seiner Höhle den Raub verzehrt“ (Baur), die erste von dem Gebrüll, mit welchem er auf die sichere Beute losstürzt, vgl. Jes 5 29ª Hes 22 25 I Pt 5 8; aber in beiden Fragen ist die Beute, die sicher erhoffte oder die schon weggeschleppte, die Ursache und das Brüllen die Wirkung. Amos will sagen: Das Brüllen des Löwen hat immer seinen Grund, mehr aber nicht; denn jede Allegorisierung, etwa dass dem Löwen Jahwe und der Beute Israel entspreche, ist falsch.

5, die zweite Strophe: *Fällt ein Vogel zur Erde, Ohne dass ein Wurfholz für ihn da ist* d. h. ihn trifft? *Springt die Falle auf vom Boden, Ohne dass sie wirklich was fängt?* פַּח[1] fehlt in LXX, es ist unverständlich in der ersten Zeile, also offenbar durch Versehen eines Schreibers hereingekommen, dessen Augen von עַל auf הֲיַעֲלֶה פַּח v. 5ᵇ abirrten. Darum ist auch die Verbesserung in

פִּנֵּי (Perles) unnötig. מוֹקֵשׁ ist jedenfalls ein Instrument, das bei der Vogeljagd verwendet wurde, und zwar wurde bei seinem Gebrauch der Vogel getroffen, dass er zur Erde fiel. Deshalb hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass es das *Wurfholz,* der Bumerang ist, dessen Bild man auf ägyptischen Darstellungen der Vogeljagd findet, s. Erman Ägypt. 322f. und W. Max Müller Asien u. Europa 123f. und vgl. Ges.-Buhl[13]. פַּח, *das Klappnetz, die Falle,* ist eine andere Vorrichtung zum Vogelfang, deren Abbildung sich gleichfalls auf ägyptischen Denkmälern findet, s. Erman a. a. O. S. 325; es ist eine Vogelfalle, zwei mit bauschigem Netz bespannte Rahmen, die, wie Buchdeckel verbunden, an der Axe irgend einen Mechanismus tragen, der bei Berührung durch einen Vogel die beiden Rahmen aufspringen (vgl. יַעֲלֶה) und zusammenklappen macht, sodass der Vogel im Netze gefangen ist. Hier zu allegorisieren: der gefangene Vogel = Israel, das Klappnetz = das Verderben, das Wurfholz = die Sündhaftigkeit (so Hitzig), ist geradezu geschmacklos; aber ebenso ist es gründlich falsch, wenn Löhr verkennt, dass es sich v. 4 und v. 5 je um zwei verschiedene Fälle handelt, und wenn er daher v. 4ᵇ und v. 5ᵇ für nicht ursprünglich ansieht.

6, die dritte Strophe: *Oder wird das Horn geblasen in einer Stadt, Ohne dass die Leute zusammenfahren? Oder geschieht ein Unglück in einer Stadt, Und Jahwe hätte es nicht gewirkt?* Zwei Beispiele aus dem Menschenleben nach den vier aus der Tierwelt. אִם führt hier die Fragenreihe fort, ohne dass ein Gegensatz zu den vorhergehenden Fragen darin liegt, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 150h. Über שׁוֹפָר, *Alarmhorn,* s. zu 2 2; übrigens wurde der Schofar später auch als „geistliches und friedliches Instrument" (Wellh.) gebraucht, z. B. zur Bekanntmachung des Beginns des Jobeljahrs Lev 25 9, vgl. auch Jo 2 15 Ps 81 4. Auch v. 6ᵇ gehört zu den Beispielen für den Zusammenhang von Ursache und Wirkung: Wenn ein öffentliches Unglück geschieht, so ist es von Jahwe gewirkt; das soll keine Belehrung sein, es ist die Überzeugung des Volkes, wie des Propheten (vgl. II Sam 21 1), mag auch das Volk diesem Zusammenhang nicht die richtige Beachtung leihen und bloss mit Opfern, statt mit Gehorsam dem Unglück zu begegnen suchen, vgl. 4 6-12. Man darf darum auch nicht in v. 6ᵇ eine Nebenpointe der ganzen Darlegung sehen, alles ist vielmehr auf v. 8ᵇ zugespitzt.

7 stört auf unerträgliche Weise die Gedankenfolge und erweist sich auch durch seine von v. 4-6 und 8 abweichende Struktur, wie durch seine theologische Haltung als sekundär. Schon das כִּי zeigt an, dass eine Erklärung zu v. 6ᵇ und 8ᵇ gegeben werden soll. Diese geht aber aus von dem Gedanken, dass Gott den Propheten alles und jedes zum Voraus offenbart habe, ruht also auf der späten Ansicht, dass man aus den Worten der Propheten die Ereignisse der Zukunft erschliessen könne. Wie סוֹד ausser Gen 49 6 erst von Jeremia ab (Jer 6 11 15 17, vgl. ferner bes. die sekundäre Stelle Jer 23 18 22) gebräuchlich ist und speziell גָּלָה סוֹד, *ein Geheimnis enthüllen,* nur noch Prv 11 13 20 19 25 9 vorkommt, so ist auch *seine Knechte die Propheten* ein von den Deuteronomikern an beliebter Ausdruck, vgl. II Reg 17 13 23 21 10 24 2 Hes 38 17 Sach 1 6 Jer 7 25 25 4 26 5 29 19 35 15 (sämtlich sekundär) Dan 9 10 (auch hier in sekundärem Abschnitt). Nach allen Anzeichen ist daher v. 7 eine Glosse (so auch Löhr, Baumann). Die Änderung von כִּי[1] in כֵּן (Oort) vermag dieses Urteil nicht umzustossen. Auch die Umstellung von v. 7 und 8 (Oettli) hilft nicht.

8, die vierte Strophe: *Der Löwe brüllt, Wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jahwe redet, Wer sollte nicht weissagen?* Mit diesen kurzen, schlagenden Worten schliesst der Prophet ab: in v. 8ª konstatiert er, gleichsam das Facit aus den sechs „rhetorischen" Fragen v. 4–6 in eine Aussage zusammenfassend, dasselbe zwingende Gesetz von Ursache und Wirkung auch für die Beziehungen zwischen der Tier- und Menschenwelt, um dann sofort in v. 8ᵇ zum Höchsten aufzusteigen und die Anwendung, auf die die ganze Gedankenreihe hinzielt und von der aus dieselbe mit einem Schlage helles Licht bekommt, daran anzuknüpfen: Innere Nötigung treibt zum Sprechen, wenn Jahwe zu einem geredet. Dass er sich selber meint als den, der Jahwes Rede vernommen hat, braucht er nicht hinzuzufügen. Damit hat Amos sein Recht, als Prophet aufzutreten, begründet. Es ist eine schlimme Verkennung des ganzen Abschnitts, wenn man mit WELLH. und NOWACK יִנָּבֵא in יֶחֱרַד, „wer sollte nicht erschrecken?", ändert. Dadurch wird dem Abschnitt die Spitze abgebrochen, ihm der tiefe Gehalt geraubt und die grossartige Parallele von dem gleich unwiderstehlichen Zwang, den das Gebrüll des Löwen, wie Jahwes Wort auf den Hörer ausübt, auf eine matte Wortparallele herabgedrückt, als ob man einfach immer יְהוָה an Stelle von אַרְיֵה setzen könnte.

3) Aufruf der heidnischen Städte als Zeugen gegen das tolle Treiben und die Rechtlosigkeit in Samarien 3 9–11. WELLH. fasst den Sinn treffend zusammen: „sogar die Grossstädter der Philister (s. jedoch zu v. 9) und Ägypter, die doch auch nicht blöde sind und schon etwas vertragen können, würden staunen, wenn sie „die tolle Wirtschaft und die Rechtlosigkeit" in Samarien sähen." Der Abschnitt, der mit dem vorhergehenden in keinem direkten Zusammenhang steht, zerfällt in drei Vierzeiler.

9ᵃᵇᵅ, die erste Strophe, ruft die heidnischen Grossstädter auf den Berg Samariens zusammen: *Ruft's aus auf den Palästen in Assur Und auf den Palästen im Lande Ägypten Und sagt: Kommet zusammen Auf dem Berge von Samarien.* Aufgefordert ist zum Herbeirufen der Heiden, wer irgendwie rufen kann; die zweite Person Plur. ersetzt hier unser unbestimmtes „man", vgl. Jes 40 1. עַל fasst man am besten im nächstliegenden Sinn von *auf*, vgl. Mt 10 27: κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων, oder = *über* die Paläste *hin*; öffentlich sollen die Bewohner der heidnischen Grossstädte aufgerufen werden. Zu אַרְמְנוֹת בְּ׳, stat. constr. mit einem durch Präposition eingeleiteten Nomen, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁷ § 130a. Für בְּאַשְׁדּוֹד ist nach LXX בְּאַשּׁוּר zu lesen (WINCKLER, OORT, OETTLI); die Stadt Asdod entspricht nicht dem Lande Ägypten, und wenn Amos sonst nirgends Assur nennt, so ist das kein Grund, dass er es auch hier nicht erwähnt. וְאִמְרוּ leitet den Inhalt des Rufes ein; natürlich ist es der Prophet, der zum Aufruf auffordert. Für עַל־הָרֵי שׁ׳ ist nach LXX mit OORT, WELLH., NOWACK, LÖHR, OETTLI עַל־הַר שׁ׳ zu lesen, vgl. 4 1 6 1, da die Herbeigerufenen nicht von den Samarien umgebenden Bergen aus, sondern in dem auf einer Anhöhe gelegenen Samarien selbst (vgl. Jes 28 1) das Treiben der Samarier kennen lernen sollen.

9ᵇᵝ 10, die zweite Strophe: Herbeigekommen sollen sich die Heiden von der Recht- und Sittenlosigkeit in Samarien überzeugen: *Und seht das wilde Treiben daselbst an Und die Bedrückung in seiner Mitte. Und sie wissen gar*

nicht mehr zu thun, was recht ist, Sie, die sich aufhäufen Gewaltthat und Frevel. מְהוּמֹות, *die Getümmel, das Getöse,* bezeichnet hier nicht bloss, wie Prv 15 16 das Leben in Saus und Braus, sondern auch die Wirren, die infolge der עֲשׁוּקִים, *Gewaltthaten,* in der Stadt herrschen, vgl. 4 1; die beiden Plurale sind intensiv zu fassen und heben hervor, dass solch tolles Treiben immer an der Tagesordnung ist, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 124e. **10** ist von denen, die den Aufruf an die Heiden ausrichten, an diese gesprochen: *und* soweit ist es mit der Heillosigkeit der Samarier schon gekommen, dass ihnen die sittlichen Begriffe gänzlich abhanden gekommen sind, ein Zustand, über den selbst die Heiden sich entsetzen müssen, welchen also, was wohl zu beachten ist, Amos sittliche Einsicht nicht abspricht, vgl. auch die Damaskus, Ammon, Moab zum Vorwurf gemachten Verbrechen 1 3 13 2 1. נְאֻם יַהְוֶה trennt das Subj., v. 10[b], von dem Prädikat, v. 10[a], und stösst sich auch mit der erst v. 11 folgenden Einführung Jahwes als des Redenden, darum ist es als Glosse auszuscheiden, ebenso wie das den letzten Stichos überfüllende, ohnehin in v. 9–11 schon oft genug vorkommende Wort בְּאַרְמְנוֹתֵיהֶם, das meint sagen zu müssen, dass die Samarier die durch Gewaltthat und Frevel erlangten Schätze *in ihren Palästen* aufhäufen. לֹא יָדְעוּ steht prägnant: alle Einsicht fehlt ihnen, sie haben gar kein Bewusstsein mehr von ihrer Schlechtigkeit, machen sich kein Gewissen mehr aus ihren schlechten Handlungen, die ihnen ganz zur anderen Natur geworden sind. Zu נְכֹחָה vgl. II Sam 15 3 Jes 26 10 59 14.

11, die dritte Strophe: die Ankündigung der Strafe: *Darum so spricht der Herr Jahwe: Not geht rings durch das Land, Und heruntergerissen wird dir deine Wehr, Und ausgeplündert werden deine Paläste.* Für וּסְבִיב, mit dem man keinen Sinn herausbringt („Bedrängnis und ringsum das Land"), ist mit STEINER u. a. zu lesen: יְסֹבֵב *durchstreifen, durchkreisen* vgl. Ps 59 15, also: *Not geht rings durch* das Land, vielleicht ist nach LXX אַרְצֵךְ *dein Land* herzustellen. Die Not rührt vom Feinde her, gleichwohl wird man besser צַר nicht als Feind fassen; Samarias עֹז *Wehr,* d. i. seine feste Schutzmauer, wird vom Hügel, auf dem die Stadt liegt, heruntergerissen, l. הוּרַד für הוֹרִיד mit WELLH. u. a. und vgl. zur ganzen Aussage Jes 28 1. Endlich werden seine Schätze (v. 10) in seinen Palästen geraubt; zu נָבֹזּוּ für נָבֹזּוּ vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 67t.

4) **Die winzigen Überbleibsel beim Gericht 3 12.** Dass v. 12 nicht mehr zum vorhergehenden Stücke v. 9–11 gehört, zeigt ausser der neuen Einleitung כֹּה אָמַר יַהְוֶה der Umstand, dass die direkte Anrede an Samarien aufgegeben und dafür die dritte Person gebraucht ist. Auch ist nicht sowohl auf die Rechtlosigkeit, als auf die Luxuriosität der Israeliten hingewiesen. Doch kann hierauf kein grosses Gewicht gelegt werden, da wir es mit einem Fragment zu thun haben, das, wie v. 11, den Abschluss einer kleinen Rede des Propheten bildete und gerade wegen seiner Ähnlichkeit mit v. 11 hier eingereiht wurde. Übrigens war diese Rede auch gegen die Grossen der Hauptstadt gerichtet; warum man nämlich הַיֹּשְׁבִים וגו׳ nicht mit dem Vorangehenden verbinden dürfte (so HOFFMANN, WELLH., LÖHR), ist nicht einzusehen. Das Fragment umfasst, von der Einleitung abgesehen, sieben kurze Zeilen.

12 *Wie der Hirt rettet Aus des Löwen Rachen zwei Beinchen Oder ein Läppchen vom Ohr, So werden gerettet die Israeliten, Sie, die weich sitzen in Samarien Auf dem Kissen des Ruhbettes Und auf dem Höcker des Diwans.* Die Hoffnung auf Rettung, die die üppigen Grossen in Samarien haben 5 14

6 1 3, ist eitler Wahn. Ihre „Rettung" gleicht derjenigen eines vom Löwen zerrissenen und aufgezehrten Tieres, von dem der Hirt etwa noch שְׁתֵּי כְרָעַיִם *zwei Unterschenkel, Wadenbeine* oder בְּדַל־אֹזֶן *ein Ohrläppchen,* also die winzigsten und elendesten Teile „rettet" (z. B. um sie seinem Herrn zum Zeugnis vorlegen zu können, dass ein wildes Tier das vermisste Stück zerrissen habe, vgl. Gen 31 39 Ex 22 12). Geradeso wird man von den Grossen in Samarien, die sich so weich gebettet haben und so sicher fühlen, bald nur noch die geringsten Überreste finden. Mit בִּפְאַת ist so wenig anzufangen, wie mit בִּדְמֶשֶׁק. Zwar erklärt man פֵּאָה gewöhnlich als die *Ecke*, den Ehrenplatz des Polsters, das an der der Thüre gegenüberliegenden Wand ausgebreitet war; dort durfte aber doch der Hausherr gelegentlich sitzen. Und דְּמֶשֶׁק soll „seidener Damast, wie er in Damaskus verfertigt wurde", bedeuten; aber דְּמֶשֶׁק ist nicht דַּמֶּשֶׂק (mit שׂ!), wie auch arab. *dimaḳs* mit Damaskus nichts zu thun hat. Daher ist man zur Konjektur gezwungen und wird für פְּאַת mit Encycl. Bibl. Art. Bed § 5 צְפִית *Kissen* (s. zu Jes 21 5) und für דְּמֶשֶׁק mit DUHM דַּבֶּשֶׁת *Höcker* (vgl. Jes 30 6) zu lesen haben; letzteres kommt graphisch dem masor. Texte so nahe wie möglich und ist ein trefflicher Ausdruck für die dicken schwellenden Polster eines Diwans, so dass man es allen anderen Verbesserungsvorschlägen (CHEYNE: מִשְׁכָּב = *Kissen* [?], GRÄTZ, NOWACK: שְׂמִיכַת *Decke* Jdc 4 18) vorzuziehen hat. Der üppige städtische Luxus war dem an die einfache ländliche Sitte gewöhnten Propheten von Teḳōᶜa aufs höchste zuwider.

5) Die Zertrümmerung der israelitischen Heiligtümer und Paläste 3 13–15. Auch v. 13–15 stehen wieder nicht in direktem Zusammenhang mit dem Vorausgehenden. Die Verbindung, die HOFFMANN durch die Fassung des Schlusses von v. 12 (von הַיֹּשְׁבִים an) als Anrede an die Grossen von Samarien versucht, scheitert an der Unmöglichkeit, dass die Samarier gegen sich selber zeugen sollen; und wenn LÖHR unsern Versen „sicher" als ursprüngliche Stellung den Platz nach v. 11 und vor v. 12 glaubt zuweisen zu können, so übersieht er, dass nach der Anrede an Samarien in v. 11 das שִׁמְעוּ nicht über diesen Vers hinweg an die heidnischen Grossstädter gerichtet sein könnte. Auch wenn man mit BAUMANN nur v. 13 vor v. 11 setzt, heben sich die Schwierigkeiten nicht, s. u. die Erklärung zu v. 13. Wir haben vielmehr in v. 13–15 wieder ein selbständiges Fragment aus einer Gerichtsdrohung des Propheten und zwar ist dasselbe eingebettet in fremdes Gut, das dem Fragment eine festere Stellung geben sollte. Zu dem ursprünglichen Bestande gehört jedenfalls das Tetrastich v. 15; fraglicher ist, was von v. 13 14 ursprünglich ist. WELLH. und NOWACK beanstanden v. 14ᵇ, LÖHR auch v. 13ᵇ; v. 14ᵇ soll nämlich dem Zusammenhange völlig fremd sein, da dieser von Samarien und nicht von Bethel handle. Aber das geht von der irrtümlichen Voraussetzung aus, dass v. 13–15 ursprünglich mit v. 9–11 zusammengehören. Zudem ist die Konstruktion von v. 14ᵃ so sonderbar gewunden, dass von v. 14 viel eher der zweite Teil zu halten ist. Dann handelte es sich in der Rede, von der hier ein Fragment vorliegt, um die Verwüstung, mit der das Gericht unter den Heiligtümern v. 14ᵇ und unter den Prachtbauten in Israel v. 15 aufräumt: Das Wertvollste im Lande wird vernichtet. Zu den vier Zeilen von v. 15 bleiben also Amos namentlich noch die drei weiteren Zeilen in v. 14ᵇ. Das Übrige, nicht nur v. 13ᵇ, sondern auch v. 13ᵃ 14ᵃ, ist sekundär; s. die Erklärung.

13 Wer die Angeredeten sind, die *hören* und *gegen das Haus Jakob als Zeugen auftreten* sollen, bleibt unklar; vermutlich denkt der Redaktor, wie viele Exegeten (so auch BAUMANN s. o. Vorbemerkung), an die v. 9f. herbeigerufenen heidnischen Grossstädter. Dabei verrät sich dann der sekundäre

Ursprung schon dadurch, dass sie ja nach v. 9 *sehen* sollten, wie die Samarier ärger als Heiden sind, also auch keine Belehrung mehr brauchten, um als Zeugen aufzutreten. Vielleicht aber hat der Redaktor die v. 9 vom Propheten Aufgerufenen im Sinne, die nun weiter noch gegen das Haus Jakob als Zeugen der v. 14f. ausgesprochenen Drohung dienen sollen. Sei dem, wie ihm wolle, so kann Amos nicht über v. 11f. auf v. 9f. zurückgreifen, das ist nur einem Redaktor zuzutrauen, der sein שִׁמְעוּ nach 3 1 4 1 5 1 gebildet hat. Dazu kommt, dass בֵּית יַעֲקֹב für das gewöhnliche בֵּית יִשְׂרָאֵל sich bei Amos nur noch in der ebenfalls sekundären Stelle 9 8ᵇ findet. Zu v. 13ᵇ bemerkt Löhr mit Recht die Hypertrophie in der Bezeichnung Jahwes; übrigens ist diese einzigartige Fülle gerade hier nicht am Platze, wo es sich nur um eine Aufforderung zum Zeugnisablegen handelt, und nimmt v. 13ᵇ eine eigenartige Doppelstellung ein, da er zu v. 13ᵃ gehört, aber auch wieder v. 14f. einzuleiten hat, obschon v. 15 noch einmal ein נְאֻם־יְהוָה folgt. Das Epitheton Jahwes אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת findet sich noch 6 14, ohne Artikel 4 13 5 14 15 16 27 6 8, ohne אֱלֹהֵי (aber mit Artikel) 9 5. Auf Amos geht der Gebrauch dieses Gottesnamens zurück in 5 15 16 27 6 8; über die Bedeutung vgl. zu 5 15. **14** Die Konstruktion: *die Sünden Israels an ihm heimsuchen* statt *an Israel seine Sünden heimsuchen* ist sehr gezwungen, zumal wenn dann nochmals פָּקַד folgt; v. 14ᵃ ist Redaktorenarbeit, vgl. zu בְּיוֹם פָּקְדִי Ex 32 34 und zu פִּשְׁעֵי־יִשְׂרָאֵל Am 2 6. Mit v. 14ᵇ scheint ursprünglicher Text einzusetzen: *Dann suche ich die Maṣṣebe von Bethel heim, ..., Und abgeschlagen werden die Hörner des Altars, Dass sie zu Boden fallen.* Zu Bethel, dem heutigen *Bētīn,* einem elenden Dorfe am Wege von Jerusalem nach Nābulus (Bädeker Pal.⁵ 243), befand sich zu Amos' Zeit das angesehenste und populärste Heiligtum, das unter specieller königlicher Protektion stand (7 10 13 4 4f. 5 5 vgl. auch Hos 4 15 10 15). Da von mehreren Altären an einem Heiligtum nichts bekannt ist, auch nachher nur von הַמִּזְבֵּחַ die Rede ist, so hat man wohl mit Stade und von Gall (altisr. Kultst. 100f.) מַצֶּבֶת *die Maṣṣebe* für מִזְבְּחוֹת zu lesen. Die zweite Zeile, die etwa gelautet haben mag: „dass sie völlig zertrümmere“, ist verloren. Die *Hörner,* diese wichtigen Bestandteile eines Altars (vgl. I Reg 1 50f. 2 28 Jer 17 1 Hes 43 15 20 Lev 4 7 18 25 30 34 und s. meine Gesch. der isr. Rel.⁴ S. 35f.), sollen abgeschlagen werden. **15** Neben den Heiligtümern sollen aber auch die privaten Prachtbauten zerstört werden: *Und ich zerschlage die Winterhäuser Mitsamt den Sommerhäusern, Und es gehen zu Grunde die Elfenbeinhäuser Und verschwinden die Ebenholzhäuser.* Zu den *Winterhäusern* vgl. Jer 36 22 und zu den *Sommerhäusern* den ganz entsprechenden Ausdruck בית כיצא auf der mit Amos gleichzeitigen aramäischen Zendschirli-Inschrift des Bar-Rekub Z. 19. Der Singular ist kollektiv, wie aus v. 15ᵇ erhellt. בָּתֵּי הַשֵּׁן sind Häuser, in deren Wände zur Verzierung *Elfenbein* eingelegt ist, vgl. I Reg 22 39 Ps 45 9 Odyssee 4 72f. Diesen können nicht בָּתִּים רַבִּים „viele Häuser“ entsprechen, so matt hat ein Amos nicht geschlossen; es ist zu lesen: בָּתֵּי הָבְנִים *Ebenholzhäuser* d. h. solche, die mit הָבְנִים *Ebenholz* (s. Hes 27 15) verziert waren. Die Kunst des Einlegens von Ebenholz und Elfenbein wird wie der Name für Ebenholz (ägypt. *hbnï* ZDMG 1892, 114) von den Ägyptern entlehnt sein, vgl. Erman

Ägypten 605. נְאֻם יְהֹוָה ist ausserhalb des Metrums stehender Abschluss, wie 2 16 4 3 u. öfters.

6) **Das Gericht über die üppigen Frauen Samariens 4 1–3.** Zwei Strophen zu je sechs Zeilen. Vgl. das Pendant hierzu Jes 3 16—4 1.

1, die erste Strophe: Die Mitschuld der Frauen an der Bedrückung der Niedrigen. *Hört dies Wort, ihr Basanskühe, Die ihr auf dem Berg von Samaria haust, Die ihr die Niedrigen bedrückt, Die ihr die Armen zu Grunde richtet, Die ihr zu euren Eheherren sagt: Schaff herbei, dass wir Gelage halten!* Da *Basan,* die fruchtbare Landschaft im Osten des galiläischen Meeres, nicht nur wegen seiner Eichenwälder (Jes 2 13 Hes 27 6 Sach 11 2), sondern auch wegen seines Mastviehs (Hes 39 18) berühmt war, so ist die derbe Bezeichnung *Basanskühe, die* sich *auf dem Berg von Samarien* mästen, ausserordentlich treffend für die Frauen zu Samaria, die an nichts als an Essen und Vergnügen denken und mit ihrer Genusssucht und Schwelgerei, zu deren Befriedigung die Männer auf alle Wege die Mittel beschaffen müssen, die Armen ruinieren. Zu dem Maskulinum שִׁמְעוּ in Beziehung auf Feminina, für שְׁמַעְנָה, s. Ges.-Kautzsch[27] § 144a; dagegen ist לַאֲדֹנֵיהֶם in הֶן— zu verbessern. Zu dem Imperat. energicus הָבִיאָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 48i. Wie מִשְׁתֶּה das Gelage, Gastmahl überhaupt bezeichnet, so ist hier נִשְׁתֶּה auch allgemeiner zu fassen: *damit wir Gelage, Gastereien halten.*

2 3, die zweite Strophe: Die Strafe. **2** *Geschworen hat Jahwe* (אֲדֹנָי ist nach LXX zu entfernen) *bei seiner Heiligkeit: Siehe, es kommen Tage über euch* (l. עֲלֵיכֶן), *Da hebt man eure Nase empor mit Haken Und euer Hinterteil mit Harpunen.* Jahwe *schwört,* vgl. 6 8 8 7, *bei seiner Heiligkeit* d. h. so wahr er heilig ist; das bedeutet, dass seine Majestät, die für Amos in der Forderung der Sittlichkeit und in der Leitung der Völker nach der Erfüllung dieser Forderung besteht, für die Wahrheit seiner Drohung bürgt. Die Worte *Siehe, es kommen Tage* sind eine beliebte Formel geworden, vgl. 8 11 9 13 I Sam 2 31 II Reg 20 17 und öfters in sekundären Abschnitten des Buches Jer z. B. Jer 7 32 9 24 16 14 etc. Die Konstruktion נִשָּׂא אֶתְכֶם lässt sich als unpersönliches Passiv mit Unterordnung des Subjekts grammatisch erklären = „ihr werdet gehoben" (vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 121 a), aber schwerlich hier in prophetischer Rede rechtfertigen; weit vorzuziehen ist die von Duhm vorgeschlagene Änderung des אֶתְכֶם in אַפְּכֶן, *eure Nase,* dem dann auch אַחֲרִיתְכֶן, *euer Hinterteil,* aufs beste entspricht. צִנּוֹת und סִירוֹת bezeichnen zum Unterschied von den maskulinen Pluralen צִנִּים Prv 22 5 und סִירִים (z. B. Jes 34 13), = *Dornen,* die künstlich bereiteten Dornen, also die *Haken, Harpunen* (vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 87 o). Das sind aber nicht Instrumente, die nur beim Fischfang Verwendung finden. Es wäre doch ein zu seltsamer Übergang in ein anderes Bild, wenn die Frauen, die erst als fette Basanskühe auf dem Berg Samariens dargestellt waren, nun auf einmal als Fische im Wasser erschienen; über דּוּגָה s. bei v. 3. Auch die LXX hat hier nichts von der Fischerei gefunden. Man bleibt dagegen im Bilde, wenn man an die Wegschaffung der Kadaver der gemästeten „Basanskühe" denkt, denen in Nase und Hinterteil Haken eingesetzt werden, um sie hinauszuschleppen. Zu **3** ist aus v. 2

הוּגָה hinüberzunehmen, dafür aber דֹּמֶן *Dünger* und dementsprechend dann für וּפְרָצִים, *und Risse,* dem kein passender Sinn abzugewinnen ist, וּפֶרֶשׁ *und Mist* zu lesen. Also lauten die zwei letzten Zeilen: *Als Dünger und Mist werdet ihr hinausgeschleppt* (für תֵּצֶאנָה wird das Hoph. תּוּצֶאנָה zu lesen sein, vgl. LXX und 6 10) *Und nackt hingeworfen werden.* Das ist der richtige Schluss zu dem derben Anfang: Es kommt die Zeit, da euch üppigen „Basanskühe" die äusserste Schmach und Schande trifft, das letzte ist, dass ihr wie die Kadaver von verendeten Tieren als Dünger auf die Felder hinausgeschafft werdet, vgl. hiezu Jer 9 19–21. Man erkennt an diesen Worten, wie tief Amos das Treiben der Frauen zu Samarien verabscheut. Bei dieser Fassung ist nicht nur das der Durchführung des Bildes widersprechende הוּגָה, das zudem ἅπ. λεγ. ist, vermieden, sondern auch וּפְרָצִים durch die leichte Änderung in וּפֶרֶשׁ (vgl. Mal 2 3) verständlich geworden. Denn *Breschen* und *Lücken* in der Stadtmauer passen weder zu „geangelten Fischen", noch dienen sie in erster Linie als Thore für Fliehende, so sucht sie in Umkehrung von Jos 6 5 20 nur die spätere Glosse אִשָּׁה נֶגְדָּהּ zu erklären. Am schwierigsten sind die letzten Worte, v. 3b: für הִשְׁלַכְתֶּנָה ist zwar die passivische Aussprache הָשְׁלַכְתֶּן das gegebene, vgl. LXX und textkrit. Anm. bei Kautzsch, dann liegt aber bei einem „Hingeworfen werden" der Gedanke an Exilierung ferne (für unsere Fassung dagegen vgl. Jes 34 3 Jer 36 30) und ist daher bei הַהַרְמוֹנָה nicht nach einem Länder- oder Ortsnamen (Armenien, Hadad Rimmon oder dergleichen) als Ort des Exils zu suchen; es könnte höchstens der Name eines Feldes bei Samaria sein, aber vermutlich ist dieses unverständliche Wort in עֲרֻמּוֹת, *nackt,* zu verbessern, wofür in γυμναί (v. 3a LXX, wohl kaum eine blosse Verderbnis aus γυνή) noch ein Zeuge vorliegt. Löhr dagegen vermutet, was einen andern Anfang voraussetzte, וְהִשְׁלִיךְ אֶת־אַרְמְנוֹת שֹׁמְרוֹן „man stürzt die Paläste von Samaria".

7) Das Missfallen Jahwes an dem „Gottesdienst" der Israeliten 4 4–13. Die Rede ist an das ganze Volk, nicht bloss, wie die unmittelbar vorangehenden an eine Klasse desselben gerichtet und vielleicht bei dem Opferfeste in Bethel an die Israeliten gehalten (vgl. das *kommt nach Bethel* v. 4). Die Israeliten sind in einer grossen Illusion befangen: die Religion geht ihnen ganz und gar im Kultus auf; Jahwe und seinem Sprecher Amos ist diese Art, die sich durch Opfer und Feste der religiösen Pflichten entledigt erachtet, aber um Gerechtigkeit und Sittlichkeit sich nicht kümmert, ein Frevel. Wie in dem Motto 3 2 tritt hier deutlich der durchaus sittliche Charakter der Prophetenreligion hervor; Recht und Sitte sind der Kern und das Wesen der Religion, der Kultus ist nur die Schale und seine Wertschätzung, wenn der Kern fehlt, ein Frevel. Darum fordert der Prophet die Israeliten in bitterer Ironie zu immer eifrigerem Kultus und Freveln auf; ihr habt ja allen Grund, sagt er ihnen, diesen Kultus zu lieben, Jahwe hat euch ja sein Wohlgefallen und seine Zufriedenheit kundgethan mit allerlei — Heimsuchungen und Plagen. Alles hat euch die Augen über Jahwe und seinen Willen nicht geöffnet, ihr seid nicht zu ihm umgekehrt. Darum ...... Leider fehlt der Schluss der Rede, der offenbar eine völlige Vernichtung drohte. Im zweiten Teile v. 6–11 schliesst jede Strophe ab mit dem immer schwerer anklagenden Refrain: *Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um.* Vgl. als Seitenstück zu dieser Rede Jes 1 2–17 und zu dem mittleren Teile die grossartige, vielleicht durch unsern Refrain mit angeregte Prophetie Jesajas von den Stufen des göttlichen Gerichts Jes 9 7—10 4 5 25–30. Man darf aber nicht mit Meinhold nach Jes 9 7 ff. auch die Worte Am 4 6–11 als Weissagung für die Zukunft verstehen.

Ganz erhalten sind von der Rede des Amos sieben Vierzeiler: v. 4–11 (zu v. 7 s. die Erklärung), von dem achten ist bloss die erste Zeile v. 12^{a} noch vorhanden; denn an Stelle des Schlusses ist ein fremder Zusatz v. 12^{b} 13 getreten, s. zu v. 12f.

4, die erste Strophe: *Kommt nach Bethel und frevelt, Nach Gilgal und frevelt viel, Und bringt am Morgen eure Opfer Und am dritten Tag eure Zehnten!* Zu הַגִּלְגָּל ist aus der ersten Zeile בֹּאוּ zu ergänzen und dem Parallelismus gemäss mit Oettli וְ vor הַרְבּוּ einzusetzen. Während *Bethel* als das heutige *Bētīn* sicher identifiziert ist (s. zu 3 14), schwanken die Ausleger, wo sie הַגִּלְגָּל suchen sollen. Der Artikel zeigt, dass das Wort ursprünglich appellative Bedeutung hatte: גִּלְגָּל ist ein Steinkreis, eine mit Steinen umfriedigte heilige Stätte, ein sog. Kromlech (vgl. meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 28 30); daraus erklärt sich auch, dass verschiedene Ortschaften nach dem in ihrer Nähe befindlichen Steinkreis den Namen Gilgal erhalten konnten. Das hier, wie auch 5 5 Hos 4 15 neben Bethel genannte Gilgal (vgl. noch Hos 9 15 12 12) muss im 8. Jahrh. eine wichtige heilige nordisraelitische Stätte gewesen sein. Nun ergiebt sich aus der Erzählung von Elias letzter Reise II Reg 2 1–8, dass man auf dem Wege von Gilgal an den Jordan die Ortschaften Bethel und Jericho berührte, dass es also neben dem bekannten Gilgal bei Jericho, wo Josua nach dem Übergang über den Jordan sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte (Jos 4 19f. 9 6 etc.), ein anderes Gilgal bei Bethel gab, und nach II Reg 4 38 war dieses Gilgal nicht nur der Wohnort Elisas, sondern es befand sich dort gerade wie in Bethel eine Ansiedlung der בְּנֵי הַנְּבִיאִים. Danach ist anzunehmen, dass es eine wichtige und heilige Stätte war, und da sich nun auf einer Anhöhe nördlich von Bethel und südwestlich von Silo eine nicht unbedeutende Ortschaft *Dschildschīljā* findet, hat man hier das alte Gilgal zu suchen und nicht an das Gilgal bei Jericho zu denken, für welches neuerdings von Gall Altisr. Kultst. S. 78—83 eintritt; vgl. Art. Gilgal in Encycl. Bibl. Bei dem fragwürdigen Texte von Dtn 11 30 hat es keinen Wert, mit Schlatter (Zur Topogr. und Gesch. Pal. 246—264) und Buhl (Geogr. 202f.) unser Gilgal nach den Ruinen von *Dschulēdschīl* bei Sichem zu verlegen, vgl. Bertholet zu Dtn 11 30. Der *Frevel* besteht nicht etwa darin, dass zu Bethel und Gilgal anderen Göttern Verehrung erwiesen worden wäre, sondern darin, dass den Israeliten im Opfer die ganze Religion aufgeht, s. die Vorbem. zu v. 4–13. Fahrt nur fort in eurem gewohnten Treiben, so ruft der Prophet den Israeliten v. 4^{b} zu: *bringt am Morgen* nach eurer Ankunft *eure Opfer dar* und *am dritten Tag* (s. Ex 19 15) *eure Zehnten!* (so auch Wellh., Nowack). Das Fest dauerte somit mindestens drei Tage, den Tag, an dessen Abend man eintraf, mitgerechnet. Man darf nicht לַבֹּקֶר und לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים = „jeden Morgen“ und „alle drei Tage“ fassen; für die distributive Bedeutung wäre der Plural oder die Wiederholung des Ausdrucks nötig, s. Ges.-Kautzsch[27] § 123cd. Ferner läge dann in der Forderung des Propheten eine unmögliche Übertreibung, und dass in der alten Zeit nur alle drei Jahre gezehntet wurde, ist nicht wahrscheinlich; aus Dtn 14 28 folgt dies nicht im mindesten. Über den Zehnten, der in alter Zeit ein Brauch, später eine geregelte Institution war, s. zu Dtn 14 22–29 Lev 27 30–33, ferner vgl. W. R. Smith-Stübe Rel. der Sem. 190—196, Benzinger Archäol. 460f.

5, die zweite Strophe: *Und verbrennt vom Gesäuerten Lobopfer Und ruft Freigaben aus mit lauter Stimme! Denn so liebt ihr es ja, ihr Israeliten, Ist der Spruch des Herrn Jahwe.* Für den Inf. קַטֵּר, der allerdings das Verbum finitum fortsetzen kann (vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 113z), sich hier aber in der Reihe von Imperativen wenig empfiehlt, liest man am besten mit OORT, NOWACK den Impera. קַטְּרוּ. Auch hier schildert Amos wie v. 4ᵇ die den Israeliten beliebte Praxis, nicht etwas Gesetzwidriges (WELLH.: „der Begriff ist ihm unbekannt"). Zum זֶבַח, also zu den Opferstücken von einem geschlachteten Tier v. 4, pflegten die Israeliten als תּוֹדָה, *Lobopfer,* Kuchen von *gesäuertem* Brot, חָמֵץ, in die Flamme zu werfen, *als Duft und Rauch aufsteigen zu lassen,* קַטֵּר. Das Gesäuerte war somit nicht zu aller Zeit beim Opfer verpönt, vgl. I Sam 10 13 Lev 7 13 23 17 und s. zu Lev 2 11 und 7 12–15. Neben den Opfern, zu denen man durch Gelübde oder durch heiligen Brauch, wie den des Zehnten verpflichtet ist, bringt man נְדָבוֹת, *freiwillige Opfer, Freigaben* dar, die man laut ausruft, damit die Leute herbeikommen, denen man Anteil am Opferschmause gewähren will, gerade wie die Pharisäer beim Almosengeben vor sich posaunen lassen Mt 6 2. Das ist ein Gottesdienst, wie ihn die Israeliten lieben, wie sie ihn selbst erwählt haben, aber nicht, wie ihn Jahwe liebt und fordert, vgl. מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה Jes 29 13f.

6, die dritte Strophe: *Und dabei habe ich euch gegeben Leere Zähne in allen euren Städten Und Brotmangel in allen euren Ortschaften, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.* Damit beginnt Amos zu zeigen, was Jahwe bei dem Kultuseifer der Israeliten that. וְגַם gehört zum ganzen Satz = „und dazu kommt", also: *und dabei* habe ich euch deutlich zu erkennen gegeben, wieviel mir euer Kultus wert ist, ich habe euch dafür eine Plage nach der andern geschickt, zuerst eine im ganzen Lande, in Städten und Dörfern, gefühlte Hungersnot, die Amos durch *Reinheit der Zähne* d. h. leere Zähne, Zähne, die nichts zu beissen haben, und *Mangel an Brot* nachdrücklich genug kennzeichnet; vgl. auch Vorbem. zu v. 4–13. וְלֹא *und* trotz alledem kehrtet ihr *doch nicht* zu mir um. Bei allem Kultuseifer hatten sie Gott verlassen, waren sie abgefallen, vgl. פֶּשַׁע v. 4, ein Gefühl von der Verpflichtung zur Übung von Recht und Gerechtigkeit und eine ernste Erfüllung dieser Pflichten wären eine Umkehr zu Jahwe; שׁוּב עַד ist mehr als שׁוּב אֶל, da עַד besagt, dass das שׁוּב *bis zu* Jahwe, nicht nur אֶל, *in der Richtung auf ihn zu,* erfolgt.

7ᵃᵅ (bis zu הַגֶּשֶׁם) 8, die vierte Strophe: *Und dabei habe ich euch den Regen verweigert, Und es schwankten zwei, drei Städte zu einer Stadt, Um Wasser zu trinken, und wurden nicht satt, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.* Die zweite Plage war Regenlosigkeit, die zu dem Hunger den nicht minder fühlbaren Durst gesellte. Über גֶּשֶׁם vgl. zu Jo 2 23; sein Ausbleiben, seine *Verweigerung* (מָנַע, *zurückhalten, verweigern*) durch Jahwe, ist eine grosse Kalamität, vgl. was über den Winter 1894/5 von Jerusalem berichtet wird MNDPV 1895, 44. Infolge der Regenlosigkeit zur Zeit Amos' geschah es (v. 8), dass die Einwohner von zwei, drei Städten (zu der Zahlenklimax vgl. zu 1 3) zu einer anderen glücklicher situierten d. h. mit besseren Cisternen versehenen Stadt נָעוּ d. h. vor Durst ermattet und erschöpft

unsicheren Ganges *hinschwankten*, aber auch dort ihren Durst nicht stillen konnten, da auch die tiefsten und besten Cisternen wasserlos und alle Quellen versiegt waren.

Zu dieser Strophe bildet 7$^{a\beta b}$ (von בְּעוֹד an) eine Randglosse, die der Erklärung von v. 8 dienen soll. Der Glossator erklärt sich nämlich den Besuch der einen Stadt durch ein paar andere nicht aus der günstigern Lage und den besseren Cisternen, sondern aus der Bevorzugung dieser Stadt durch Jahwe, indem er, v. 7$^{a\alpha}$ limitierend, annimmt, es sei doch strichweise und dabei gerade über die betreffende Stadt Regen gefallen. Ferner aber denkt er beim Entzug des Regens nicht an die Regengüsse überhaupt, sondern speziell an den sog. Spätregen מַלְקוֹשׁ, der *innerhalb der drei Monate vor der Ernte*, in den Monaten März und April vor der im Mai und Juni eingeheimsten Ernte, zu fallen pflegt und von dem das Gedeihen und die Reife des Getreides abhängt. Übrigens hat der Glossator mehr die Unfruchtbarkeit des Feldes (vgl. v. 7^{b}), als das Verschmachten der Menschen vor Durst im Auge, wie er auch nicht eine vergangene, sondern eine noch zukünftige Plage schildern will; denn וְהִמְטַרְתִּי kann angesichts der folgenden Imperfekta nicht als frequentatives Perfekt (GES.-KAUTZSCH[27] § 112h Anm., DRIVER Hebrew Tenses[2] § 114) genommen werden. Für תַּמְטִיר ist mit LXX אַמְטִיר zu lesen, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 144c.

9, die fünfte Strophe: *Ich schickte euch die Plage des Kornbrandes und der Gilbe, Ich verwüstete eure Gärten und Weinberge, Eure Feigen- und Ölbäume frassen die Heuschrecken, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.* שִׁדָּפוֹן und יֵרָקוֹן, wie hier, noch Dtn 28 22 I Reg 8 37 Hag 2 17 II Chr 6 28 nebeneinander, bezeichnen das *Schwarzwerden*, den *Brand* des Getreides infolge von ungünstiger Witterung und das *Gelbwerden* der Gewächse, die *Gilbe*, den *Mehltau;* für הַרְבּוֹת, das unverständlich bleibt, ist mit WELLH. u. a. הֶחֱרַבְתִּי, *ich verwüstete*, zu lesen. Zu הַגָּזָם s. Jo 1 4.

10, die sechste Strophe: *Ich schickte unter euch eine Pest Zugleich mit der Gefangennahme eurer Rosse Und liess aufsteigen den Gestank eures Lagers, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.* Zu Hungersnot und Dürre mit all ihrem Gefolge trat noch ein unglücklicher Krieg, der den Verlust der Pferde, dieses wertvollen und schwer zu beschaffenden Kriegsmaterials, brachte und in dem die Mannschaft durch die Pest heimgesucht wurde. Nach den assyrischen Eponymenlisten hat die Pest (*mutanu = das Sterben*) in den Jahren 803, 765 und 759 v. Chr. grassiert, s. SCHRADER KAT[2] 481—485; vermutlich hat die Pest in einem der beiden letzten Jahre auf Syrien und Palästina übergegriffen, gerade als Israel mit Aram im Kriege lag. בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם ist eine Glosse, die an die heilige Geschichte von den ägyptischen Plagen erinnert, aber nicht eine medizinische Belehrung über die Heimat der Pest oder das besonders heftige Auftreten derselben in Ägypten geben will. Solche historische Erinnerungen sind den Späteren beliebt, vgl. Jes 10 24-27. Aber auch *ich tötete eure Jungmannschaft mit dem Schwert* ist nicht ursprünglich; denn einmal wäre עִם שְׁבִי ס׳ als Fortsetzung ausserordentlich hart, man müsste denn annehmen, dass es sich auch um ein Töten der gefangenen Rosse handle, und dann braucht das Schwert nicht zu töten, wo die Pest wütet. Der Zusatz erklärt sich als ein Komplement zu der *Gefangennahme der Rosse*, die einem Späteren nur verständlich schien, wenn die Mannschaft im Kampfe gefallen war. Anderes besagt aber Amos: Jahwe sandte gegen euch eine Pest zugleich mit der (עִם ist soviel wie וְאֶת־ *und gleichzeitig die*) Gefangennahme

eurer Rosse. Von in der Schlacht Gefallenen redet er nicht, sie kamen neben den von der Pest Dahingerafften nicht in Betracht, ging doch von dem Lager infolge der vielen noch unbegrabenen Leichen ein Geruch der Verwesung aus. Das ו vor בְּאַפְּכֶם verrät diese jedenfalls unnötige Beifügung als Glosse; sie konnten den Gestank doch nur mit der Nase riechen.

11, die siebente Strophe: *Ich richtete unter euch eine Zerstörung an, Wie die Zerstörung von Sodom und Gomorrha, Und ihr waret, wie ein aus dem Feuer gerissenes Brandscheit, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.* Gewöhnlich versteht man diese Schilderung von einem Erdbeben, auf das Amos als auf die schwerste Heimsuchung und Züchtigung zurückblicke. Aber das passt doch weder zu der Zerstörung von Sodom und Gomorrha, noch zu dem Bilde von einem aus dem Feuer gerissenen Brandscheit; auch könnte es nicht das 1 1 erwähnte Erdbeben sein, denn hier ist es ein bereits erlebtes, dort ein erst in zwei Jahren zu erwartendes, vgl. übrigens zu 1 1. Die Zerstörung ist vielmehr deutlich eine Zerstörung durch Krieg, vgl. zu כְּמַהְפֵּכַת סְדֹם Jes 1 7 und zu אוּד Jes 7 4. Der Krieg hat Israel so verheert, wie Feuer und Schwefel etc. Sodom und Gomorrha. Nur mit knapper Not ist Israel dem völligen Untergang entronnen; Amos spielt auf eine Situation an, wie sie Jes 1 7 schildert, Amos denkt an die Syrerkriege, Jesaja an die Verheerung Judas durch die Assyrer, s. meine Erklärung zu Jes 1 7. Da hier Amos das einzige Mal אֱלֹהִים statt יַהְוֶה gebrauchte, dazu noch in einer Rede Jahwes, so ist אֱלֹהִים als sekundär anzusehen, es dürfte wie die beiden אֶת־ nach der ganz gleichlautenden Formel in dem exilischen Jes 13 19 (vgl. auch Jer 50 40) hier eingesetzt und daher als ursprünglich כְּמַהְפֵּכַת ס' וַעֲ' herzustellen sein, vgl. ausser Jes 1 7 noch Dtn 29 22 Jer 49 18. Daher dürfte es auch zu gefährlich sein, mit Wellh. auf dieses אלהים die Vermutung zu stützen, „dass eine alte und nicht specifisch israelitische Redensart (in מַהְפֵּכַת אֱלֹהִים) vorliege“; dass die Israeliten die Grundzüge ihrer Erzählung Gen 18 19 von den Bewohnern des Landes übernommen haben, kann ja gleichwohl richtig sein. הָפַךְ, *umkehren,* ist nicht mit direktem Objekt konstruiert, sondern mit בְּ, um zu sagen, dass *an, unter den Israeliten eine Umkehrung vollzogen* wurde, vgl. הִכָּה בְ z. B. II Sam 23 10: וַיַּךְ בַּפְּלִשְׁתִּים „er richtete unter den Philistern eine Niederlage an“. Der erste Stichos ist sehr kurz, es scheint nach בָּכֶם etwas ausgefallen zu sein. Zu dem aus dem Kriegsbrande geretteten אוּד vgl. neben Jes 7 4 auch bes. Sach 3 2.

12 beginnt, wie man erwartet, mit לָכֵן, *darum,* der üblichen Einleitung der Ankündigung des Gerichts vgl. 3 11; denn nachdem alle Mittel nichts gefruchtet haben, um die Israeliten zur Besinnung zu bringen, bleibt nichts übrig als der verdammende Urteilsspruch und die Ankündigung der Exekution, wie 2 13–16 3 11. Dazu ist aber nur noch die Einleitung, v. 12a, die erste Zeile der achten Strophe, erhalten: *Darum werde ich so mit dir verfahren, Israel.* Was folgt, kann nicht die Fortsetzung sein; denn ehe man fortfahren kann: *weil ich dir solches thun will, so mache dich bereit etc.,* muss gesagt sein, was dieses *solches,* זֹאת, ist; aber auch sonst passt v. 12b nicht zu v. 4–12a, da man hier nicht erst noch eine Aufforderung, sich zur Begegnung mit Jahwe bereit

zu machen, gebrauchen kann, als ob die Frevler sich zur Exekution noch besonders vorbereiten müssten. Somit bricht der ursprüngliche Zusammenhang mit v. 12ª ab; der Zusatz v. 12ᵇ 13 scheint zwar (s. aber unten zu v. 12ᵇ 13) mit seinem זֹאת noch auf den ursprünglichen Schluss Rücksicht zu nehmen, ist aber doch an die Stelle desselben getreten. Löhr hat nun vermutet, dass von dem Fragment 3 14ᵇ 15 wenigstens v. 14ᵇ zu dem verlorenen Stücke unserer Rede gehöre. Mit den drei Zeilen von 3 14ᵇ (für וּפָקַדְתִּי wäre dann אֶפְקֹד zu lesen) erhielte man dann das ganze achte Tetrastich und die Ankündigung der Zerstörung der Heiligtümer zu Bethel würde nicht übel auf den Anfang der Rede (4 4f.) zurückblicken und auch dem Tenor der Gedanken entsprechen: Weil euer Kultus nur Frevel ist und ihr mit nichts davon abzubringen seid, so wird auch der ganze kultische Apparat vernichtet. Aber trotzdem, um als Abschluss der ganzen Rede zu dienen, wären diese Worte selbst mit Hinzunahme von 3 15, die zwar mit ihrer Rücksicht auf den Luxus einen neuen, in 4 4–12 nicht berührten Gedanken hereinbrächten, zu schwach; nach all den vorangegangenen Plagen muss ein viel härterer Schlag erfolgen, der nicht nur die Vernichtung der Kultusstätten und eventuell der privaten Prachtbauten, sondern des ganzen Staatsgebäudes herbeiführt (vgl. 5 2). Somit wäre 3 14ᵇ höchstens ein Stück des leider verlorenen Schlusses von 4 4–12ª. Auch der Vorschlag von Baumann, 5 21–27 auf 4 12ª folgen zu lassen, scheint mir nicht richtig, s. zu 5 21ff.

Der Zusatz **12ᵇ 13** hat nicht die Situation der Hörer des Amos, sondern die der späteren Leser der prophetischen Weissagungen im Auge. Es handelt sich für den Autor desselben nicht mehr um das Gericht über die Israeliten, sondern um das letzte Gericht, in dem zwar auch Israel zu leiden hat, aber doch vornehmlich die Heiden, und aus dem Israel herrlich hervorgehen soll. Vielleicht sind von ihm daher die Schilderungen v. 6–11 auch als Weissagungen für die Endzeit gefasst worden und sein זֹאת bezieht sich auf die dort genannten Heimsuchungen; übrigens war den Späteren der Begriff des Endgerichts so geläufig, dass man ihnen das זֹאת gar nicht genauer zu exponieren hatte: Es umfasste alles, was Gott in Zukunft an Israel thun will, Gericht und Heil, Leiden und Rettung, und um daran zu erinnern, genügte die Schilderung der Plagen v. 6–11 vollständig. Um in dem letzten Gericht *Gott zu begegnen*, war *Bereitmachung*, הִכּוֹן, nötig, wie einst zur ersten Begegnung am Sinai, vgl. Ex 19 15; interessant ist, dass im Hebr. der Mischna כִּוֵּן לִבּוֹ die Bedeutung hat: „sich in andächtige Stimmung versetzen“ und dass später כַּוָּנָה geradezu = „Andacht“ ist. Auch in *dein Gott, Israel*, erkennt man, wenn man v. 13 beachtet, den späteren Autor: Jahwe ist Israels Gott, wenn auch der Schöpfer und Herr des Alls. So verbindet die spätere jüdische Lehre Universalismus und Partikularismus miteinander; ganz anders hat der Prophet Amos 3 2 gesprochen und die Prärogative Israels gedeutet, bei Amos spürt man die Innigkeit und den Ernst der Religion, bei den Spätern die Kälte von Logik und Theorie. **13** gehört derselben Zeit, wenn auch vielleicht nicht derselben Hand wie v. 12ᵇ an. Doch ist bei den späteren Redaktoren und Diaskeuasten, die die prophetischen Stoffe zur Erbauung der Gemeinde redigierten, der Übergang von der ersten Person (v. 12ᵇ) zu der dritten (v. 13) eher möglich, als bei einem originalen Autor. Jedenfalls soll v. 13 die Forderung der Vorbereitung auf die Begegnung mit Gott (in v. 12ᵇ) begründen, vgl. כִּי. Charakteristisch ist, wie dies geschieht: kein Wort vernimmt man von sittlichen Pflichten, nur nebenbei ist von Gottes Allwissenheit, die auch der Menschen Gedanken kenne, die Rede, die Hauptsache ist die Hervorhebung von Gottes Erhabenheit und Allmacht auf dem Gebiete der Natur; die Nebeneinanderstellung von Allwissenheit und Allmacht mutet einen an, wie die Aufzählung der Eigenschaften Gottes in christlichen Katechismen und älteren Dogmatiken. Doxologieen aus den Werken

der Natur sind in der israelitischen Religion erst seit Deuterojesaja aufgekommen, vgl. meine Gesch. der isr. Rel.[4] S. 142f., wurden aber dann als Zugaben zu alten Texten beliebt, vgl. 5 8 9 9 5 6 Hos 13 4 (LXX). Abgesehen von dem wie eine Unterschrift sich ausnehmenden v. 13^b macht die Doxologie ein Tetrastich aus: *Denn siehe, er ist der Bildner der Berge* (vgl. Jes 45 18 Jer 10 16) *und der Schöpfer des Windes* (zu בָּרָא neben יָצַר vgl. Jes 43 1 7 45 18) *Und kann dem Menschen kundthun, was er sinnt* (vgl. שִׂיחַ I Sam 1 16 Ps 104 34 zu dem ἅπ. λεγ. שֵׂחַ, wofür übrigens Hieronymus auch noch שִׂיחַ gelesen hat, und zu der ganzen Aussage Jer 11 20: „Jahwe prüft Nieren und Herz"; vielleicht ist jedoch nach Targ. mit Grätz und Cheyne מַעֲשֵׂהוּ, *sein Thun*, zu lesen), *Er schafft Morgenrot und Finsternis* (l. nach LXX mit Nowack וְעֵיפָה; denn weder die Übersetzung: „er macht das Morgenrot zum Dunkel" durch finstere aufsteigende Wolken, noch: „er macht die Finsternis zum Morgenrot" ist zu empfehlen, ein לְ wäre doch hiezu nötig, vgl. auch Ges.-Kautzsch[27] § 116g N 2), *Und schreitet über die Höhen der Erde dahin*, was seine Allmacht und Erhabenheit hervorheben soll, vgl. Mch 1 3 Hi 9 8, ferner Dtn 32 13 Jes 58 **14**. Zu v. 13^b, der Marke eines solchen Zusatzes, s. 5 8 9 6 und vgl. zu Jes 48 2 51 15 54 5.

8) Wehklage über den nahen Untergang Israels 5 1–3. Mit v. 4ff. haben diese Verse so wenig direkten Zusammenhang, wie mit 4 4–12; sie stehen für sich, der Prophet stimmt in ihnen die Totenklage über Israel an, dessen Untergang ihm gewiss ist. Wahrscheinlich ist trotz der eigenen Einleitung (v. $3^{a\alpha}$) auch v. $3^{a\beta b}$ zur Totenklage zu rechnen; dann haben wir, da v. 1 als Einführung ausser Betracht fällt, zwei Vierzeiler, die so gebaut sind, dass je die zweite und vierte Zeile nur zweihebig, die übrigen dreihebig sind, oder, wenn wir wollen, vier durch Cäsur in einen längeren und einen kürzeren Hemistich getrennte Langzeilen. Zu diesem sog. Ḳīna-Metrum vgl. in meinem Commentar zu Jes S. 17.

Ob die Einführung **1**: *Höret dies Wort, das ich über euch erhebe als eine Totenklage, Haus Israel!* von Amos oder von der Redaktion herrührt, ist schwer auszumachen, aber auch ziemlich gleichgiltig; jedenfalls fällt sie ausserhalb des Metrums und die Ankündigung des folgenden Wortes als einer קִינָה, wie sie der Relativsatz giebt, kann den Eindruck nur abschwächen.

2, das erste Tetrastich: *Gefallen ist, steht nicht mehr auf Die Jungfrau Israel, Ist hingestreckt auf die eigne Flur, Keiner richtet sie auf.* Durch die asyndetisch angefügten Zustandssätze לֹא־תוֹסִיף קוּם und אֵין מְקִימָהּ werden die Hauptverba נָפְלָה und נִטְּשָׁה erklärt, es ist ein Fall, ein Hingeworfensein, von dem sie sich nicht mehr erheben kann, von dem es auch überhaupt kein Aufrichten mehr giebt; tot liegt sie *auf der eignen Flur,* d. h. im eigenen Lande ist sie von dem übermächtigen Feinde erschlagen — *die Jungfrau Israel,* בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל (zu dieser im Hebräischen üblichen Annexion statt Apposition s. Ges.-Kautzsch[27] § 128k und vgl. zu Jes 1 8). Übrigens haben wir hier das älteste erhaltene Beispiel von der Personifikation eines Volkes oder einer Stadt als weibliches Wesen (Driver); aus der Darstellung als Jungfrau, בְּתוּלָה, darf aber hier wohl nicht geschlossen werden, dass Israel bis dahin unbesiegt gewesen sei, dieselbe giebt vielmehr der Trauer über ihren frühen Tod Ausdruck.

3, das zweite Tetrastich: *Die Stadt, die mit tausend ins Feld zieht, Behält hundert übrig, Und die Stadt, die mit hundert ins Feld zieht, Behält zehn übrig,* zeigt deutlich, dass der Krieg den Tod Israels herbeiführt. Die Fähnlein, die die einzelnen Ortschaften, nicht mehr, wie in der alten Zeit, die Geschlechter und Stämme, stellen, werden im Kampf bis auf den zehnten Mann aufgerieben. Wie die besondere Einführung (v. $3^{a\alpha}$) dieser Strophe schon wegen

des unverständlichen כִּי unbrauchbar ist, so ist auch mit לְבֵית יִשְׂרָאֵל am Schlusse nichts anzufangen. Nimmt man diese Worte mit der Einführung, wozu sie am ehesten passen (so Löhr), zusammen, so ersieht man sofort, wie כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יַהְוֶה לְבֵית יִשְׂרָאֵל eine bei der Einfügung in den laufenden Text zerrissene Randbemerkung von der Hand dessen ist, der alle neuen Anfänge mit dieser Formel auszeichnen zu müssen meinte und der auch in v. 3 einen solchen Neuanfang sehen wollte, vgl. die כֹּה אָמַר יַהְוֶה in Cap. 1 und 2 vor fast jeder Strophe, ferner in 3 12 und bes. 5 4. Darum darf man nicht mit Nowack לְבֵית י׳ hinter das zweite מֵאָה in die Strophe einsetzen; man hat vielmehr den Anfang der dritten Zeile wie den Anfang der ersten zu lesen: וְהָעִיר הַי׳, das Auge des Abschreibers irrte leicht von dem ersten Wort auf das zweite mit dem gleichen Buchstaben beginnende hinüber. אֶלֶף und מֵאָה sind als von הַיֹּצֵאת abhängiger Kasus der Art und Weise = *zu tausend, zu hundert* zu fassen, vgl. Ewald Lehrb. d. hebr. Spr. § 279 I 2 a und König Syntax § 332 k; wahrscheinlich ist diese Verbindung nach ihrer Entstehung zum Verständnis in die ursprüngliche Reihenfolge הָעִיר אֶלֶף יֹצְאֶיהָ „die Stadt, deren Auszüger tausend sind“ aufzulösen, vgl. das ähnliche אַמִּיץ לִבּוֹ 2 16.

9) Nicht Kultus, sondern Religion und Moral führen zum Leben 5 4–6 14 15. Der Text von v. 4–17 bietet ein schlimmes Durcheinander von verschiedenen Elementen. Am leichtesten sind die fremden Bestandteile auszuscheiden, nämlich ausser kleineren Zusätzen 1) die Doxologie Gottes aus den Werken der Schöpfung v. 8f. und 2) die weise Bemerkung vom Schweigen in böser Zeit v. 13, welche den Propheten, wenn er dieselbe geschrieben hätte, mit sich selber in Widerspruch setzte, da er gerade in der schlimmsten Situation zu Bethel als Sprecher Jahwes auftrat; s. zu diesen Versen. Aber auch was übrig bleibt, zeigt keinen geordneten Gedankengang. Ein Bruch desselben liegt zwischen v. 6 und v. 7, ohnehin scheint er angedeutet durch לְבֵית־אֵל, LXX: לְבֵית יִשְׂרָאֵל, das vermutlich der Rest der bekannten Eingangsformel eines neuen Abschnittes ist (s. zu v. 3). Ebenso erwartet niemand auf v. 12 die Mahnung von v. 14, sondern die Ankündigung der Strafe, auch hier wird ein Zusatz (v. 13) den Bruch markieren. Endlich passt v. 16 mit seinem לָכֵן in keiner Weise als Fortsetzung von v. 15, der den Israeliten bei rechtlichem und sittlichem Verhalten die Gnade Jahwes in Aussicht stellt. Es sind somit vier Stücke zu unterscheiden: 1) v. 4–6, 2) v. 7–13 (excl. v. 8f. 13), 3) v. 14f. und 4) v. 16f. Vergleicht man dieselben, so kann es einem nicht entgehen, dass 1) und 3) nach Inhalt und Form sicher zusammengehören und dass mit grosser Wahrscheinlichkeit auch 2) und 4) Stücke einer Rede sind, die sich v. 16 mit seinem לָכֵן vortrefflich an v. 12 anschliesst. Somit haben wir zwei verschiedene Reden zu unterscheiden: 1) v. 4–6 14 15 und 2) v. 7 10–12 16 17, von denen die zweite aber nicht vollständig ist (s. bes. zu v. 11).

Die Unordnung im Texte ist daraus zu erklären, dass ein Abschreiber, nachdem er die beiden Strophen mit דִּרְשׁוּ v. 4^b und v. 6 geschrieben hatte, den ebenfalls mit דִּרְשׁוּ beginnenden Abschnitt v. 14f. übersah resp. meinte, bereits kopiert zu haben, nachher aber seinen Fehler bemerkte und die vergessenen Verse in den leeren Raum zwischen oder unter den vertikalen Kolumnen, von denen die eine etwa v. 1–6, die andere v. 7–12 resp. 13 enthalten mochte, nachtrug, und dass dann ein folgender Abschreiber diesen Nachtrag in den Text der zweiten Kolumne hinter v. 13 einschob.

Diese Zurechtlegung des Textes, die v. 14f. als ursprünglichen Bestandteil anerkennt und sowohl den richtigen Standort dieser Verse nachweisen, als auch die Versetzung an die gegenwärtige Stelle erklären kann, verdient den Vorzug vor dem Vorschlage, v. 14f. entweder ganz (Valeton Amos und Hosea S. 35 113, Volz, Nowack, Cheyne, Löhr) oder teilweise (v. 15 Oort) als Einschub zu betrachten. S. weiter die Erklärung dieser Verse.

Der Abschnitt 5 4–6 14f. ist, so einfach er lautet, von der grössten Wichtigkeit; denn gerade in seiner Einfachheit liegt zum Teil seine Grösse. Ausserordentlich wichtig ist es zunächst, dass Amos hier einmal nicht Anklagen gegen die Israeliten vorbringt, sondern direkte Forderungen stellt. Wer nun aber eine Menge von Vorschriften erwartet, sieht sich enttäuscht; denn was Amos fordert, ist allein: *suchet Jahwe* und *suchet das Gute*, und zwar gelten diese beiden Sätze gemäss der Folge, die an ihre Erfüllung geknüpft ist, dem Propheten erst noch als im Grunde nur einer. *Jahwe* und *Gut*, Religion und Sittlichkeit, fallen Amos nicht als zwei von einander unabhängige Grössen auseinander; er anerkennt so wenig eine unabhängige Religion, wie sie seine Zeitgenossen mit ihrem Kultus allein übten, als eine unabhängige Moral, wie sie unsere Modernen für möglich halten. Für ihn giebt es wahre Religiosität nicht, wo sie nicht Sittlichkeit wirkt, und wird das Gute erst da wirklich und wahrhaft geübt, wo das Gefühl der religiösen Verpflichtung, ein innerer Drang zum Gutesthun treibt, ähnlich dem Zwang, der ihn zum Sprecher Jahwes macht, s. 3 8. Wem diese einfache Forderung als zu allgemein und unbestimmt vorkommt, dem ist noch nicht die Hoheit der mit Amos so kräftig und rein einsetzenden Religion der Propheten gegenüber der israelitischen Volksreligion mit ihrem „heidnischen“ Kultus und der späteren Gesetzesreligion mit ihrer gelehrten Weisheit recht klar aufgegangen und der denkt nicht daran, dass die schönsten Vorschriften nichts fruchten, wo nicht ein Funke göttlicher Kraft das sittliche Leben erweckt und immer neu stärkt. Gerade diese Einfachheit der Forderung neben der Identifikation von Religion und Sittlichkeit, ohne dass eins in das andere aufgeht, ist das Grossartige an Amos; zu vergleichen ist die Einfachheit des Evangeliums bei Jesus.

An den Besitz der wahren Religion knüpft Amos das *Leben* d. h. das Verschontwerden vom Gericht, die Rettung, das Heil. Hier liegt im Keime vor die ganze Entwicklung von dem jesajanischen: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ (Jes 7 9) zu dem johanneischen ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται (Joh 3 18). Was Jesaja *glauben* heisst, nennt Amos *Jahwe oder das Gute suchen*; überhaupt erscheint Jesaja auf Schritt und Tritt von dem Propheten Amos angeregt und darum dient er vortrefflich zum Verständnis der Reden seines Vorgängers. Vgl. meinen Commentar zu Jes S. 65 70 (zu Jes 6 3) und S. 74 78 (zu Jes 7 9^b), sowie meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 169f.

Der Abschnitt 5 4–6 14f. umfasst nach Abzug der sekundären Bereicherungen (s. die Erklärung) vier Tetrastiche.

4^a bringt die übliche Einleitung eines neuen Stückes, das nicht schon an seiner Spitze ein שִׁמְעוּ trägt, s. zu v. 3. Wahrscheinlich hat diese Beifügung die Änderung des ursprünglichen דִּרְשׁוּ אֶת־יַהְוֶה in דִּרְשׁוּנִי (v. 4^b) nach sich gezogen; es ist doch der Wechsel auffallend, man müsste denn annehmen, dass der Prophet in v. 6 die Aufforderung Jahwes in v. 4^b bestätigen wollte. Die erste Strophe umfasst 4^b 5^a: *Suchet Jahwe* (s. zu v. 4^a) *und lebt! Und suchet nicht Bethel! Und nach Gilgal kommt nicht Und nach Beerseba zieht nicht hinüber!* Der erste Imperativ דִּרְשׁוּ nennt die Bedingung, der zweite וִחְיוּ die Folge ihrer Erfüllung, s. Ges.-Kautzsch[27] § 110 f. Zu dem Sinn von דָּרַשׁ vgl. שׁוּב עַד in dem Refrain 4 6–11 und zu חָיָה, *leben*, die Vorbemerkung. Beachtenswert ist, wie Jahwe zu den Heiligtümern in Bethel etc., die zwar auch Jahwe geweiht sind und an denen die Israeliten nur Jahwe opfern wollen, in Gegensatz gestellt wird: Jahwe verlangt eben ganz anderes als Opfer; ihn soll man *suchen*, sein Wort zu vernehmen, seinen Willen zu hören und sein Wesen kennen zu lernen verlangen. Die Opfer an den heiligsten Stätten bringen nicht näher zu Jahwe 5^a. Über Bethel und Gilgal s. zu 4 4. *Beerseba*, nach dem man selbst zu wallfahrten pflegte, lag im äussersten Süden von Juda, man musste also die Grenzen von Israel *überschreiten* (עָבַר); es war daselbst nicht

nur ein besonderer Kultus (8 4), sondern die Wallfahrt dorthin und das Opfer daselbst erschienen offenbar besonders wirksam. Noch heute findet man dort einige (nach Gautier, Souvenir de Terre-Sainte S. 151 f., drei) wohlerhaltene Cisternen. Über Wallfahrten an ferne Heiligtümer vgl. zu Jes 2 3 57 9^{b}; über Beerseba überhaupt s. von Gall Altisrael. Kultstätten 44—51.

5^{b} ist ein späterer Zusatz: das כִּי giebt keinen Sinn im Zusammenhang, man kann doch nach Gilgal wallfahrten, auch wenn es einst der Deportation verfällt; die Wortspiele passen noch dazu wenig zu der ernsten Rede des Propheten, der auch andere Gründe hat, um vom Besuche Gilgals und Bethels abzumahnen, und dann sollte ja ein ähnlicher Grund für Beerseba genannt sein. Über solche Wortspiele vgl. zu Jes 10 27^{b}–32. In v. $5^{b\alpha}$ wird mit dem Gleichklang zwischen גָּלֹה יִגְלֶה und הַגִּלְגָּל und in v. $5^{b\beta}$ mit dem doppelten Gegensatz, in dem אָוֶן als „Götzentum“ und als „Unheil“ zu אֵל stehen kann, gespielt. Wellh. hat beides gut nachgeahmt, wenn er übersetzt: „denn Gilgal wird zum Galgen gehen und Bethel wird des Teufels werden.“

6 (mit Ausnahme von לְבֵית־אֵל am Schluss) die zweite Strophe: *Suchet Jahwe — und lebt! Dass nicht ausbreche eine Flamme Ein Feuer im Hause Josephs Und fresse, ohne dass einer löscht.* Für יִצְלַח כָּאֵשׁ, wozu man Jahwe als Subjekt suppliert, ihn also mit Feuer verglichen sein, aber nachher das Feuer selber fressen lässt („dass er nicht das Haus Josephs überfalle wie Feuer und dieses um sich fresse“) ist weder mit Grätz, Gunning: יְשַׁלַּח בָּאֵשׁ, noch mit Wellh.: יְשַׁלַּח אֵשׁ בְּ, noch mit Nowack: יַצִּית בָּאֵשׁ, sondern mit Duhm (Encycl. Bibl. III, 3799): יִצְלַח לַהַב אֵשׁ zu lesen, das nicht nur graphisch dem masor. Texte am nächsten kommt, sondern auch dem Metrum trefflich aufhilft. בֵּית יוֹסֵף ist Bezeichnung des ganzen Reiches Ephraim geworden, da Joseph der Hauptstamm desselben war, s. noch 5 15 6 6. Zu לְבֵית־אֵל s. die Vorbemerkung S. 187; es ist der Rest der Einführungsformel für den mit v. 7 beginnenden neuen Abschnitt.

Über **7—13** s. unten nach v. 15.

14, die dritte Strophe: *Suchet das Gute und nicht das Böse, Damit ihr am Leben bleibt, Und Jahwe wird dann mit euch sein, Wie ihr jetzt wähnt.* Des Metrums wegen ist das den Späteren so beliebte (vgl. nur 4 13) אֱלֹהֵי צְבָאוֹת als Einschub zu betrachten. דָּרַשׁ steht hier nun mit einem abstrakten Objekt wie Jes 1 17: דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט; aus der strikten Parallele mit den Anfängen der vorigen Strophen ersieht man, wie für Amos Jahwe und טוֹב zusammengehören (s. die Vorbemerkung S. 188). Ebenso ergiebt sich daraus, wie aus der zweiten Zeile v. 15, dass für Amos *gut* mehr heisst als „zweckmässig,“ „erspriesslich“, dass er einen viel höheren Begriff von demselben hat, ja wir dürfen, wenn wir uns seiner Vorwürfe gegen die Nachbarn Israels erinnern Cap. 1 f., sagen, dass sich ihm mit dem Begriff „gut“ etwas Unbedingtes, Absolutes verbindet. Zu אַל kann der für den Sinn aus dem Vorhergehenden leicht zu erschliessende Jussiv fehlen, s. Ges.-Kautzsch[27] § 152 g; der Jussiv וִיהִי steht im Nachsatz zu dem Imperativ, wie v. 4 und 6 der Impera. וִחְיוּ. כַּאֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם, ihre Behauptung, dass Jahwe mit ihnen sei, ist jetzt nur ein Wahn, vgl. zu 3 2 5 18, wahr würde sie erst, wenn sie Jahwe und dem Guten nachjagten.

15, die vierte Strophe: *Hasst das Böse und liebt das Gute Und schafft dem Recht Geltung im Thor, Vielleicht wird Jahwe gnädig sein, Der Gott der*

Heere dem Reste Josephs, bringt noch einmal mit anderer, durch v. 15aβ noch zur Verdeutlichung erweiterter Wendung die eine Forderung und zugleich auch die Exposition des an die Erfüllung der Forderung gebundenen *Lebens. Leben* bedeutet Gnade Jahwes für *den Rest* d. h. für das, was nach all den Kalamitäten (4 6–11 7 3 6) von *Joseph* noch übrig geblieben ist. Der Ausdruck *Rest Josephs* steht nicht im Widerspruch mit dem Luxus der Grossen, die sich auf Kosten der Armen bereichern, und mit der Vertrauensseligkeit der Politiker, die bereits den Anbruch einer neuen Zeit zu sehen meinen. אוּלַי zieht nicht die Folge des dem Guten Nachjagens in Zweifel, sondern ist vom Propheten gesetzt, weil ihm die Erfüllung seiner Forderung hypothetisch ist. Zu הִצִּיג, Hiph. von יָצַג, *aufstellen, Geltung schaffen* (einer Sache) vgl. das Gegenteil הַנִּיחַ in v. 7. אֱלֹהֵי צְבָאוֹת gehört wie v. 16 in einen anderen Stichos als יַהְוֶה. Der Beiname *der Gott der Heere,* abgekürzt bloss צְבָאוֹת (יַהְוֶה), ist in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht sicher erklärt; Schwally (semit. Kriegsaltertümer S. 5) denkt an: „Herr der Kriegsdämonen". Soviel empfiehlt sich mindestens, darin ein kriegerisches Prädikat zu sehen. Zunächst dachte man an die Heere Israels; Amos giebt dem Begriff einen andern Inhalt = Gott aller Mächte, auch z. B. der assyrischen Heere, vgl. Marti Gesch. der isr. Rel.[4] 139f. Auf einen Zusammenhang mit dem in Jerusalem von David untergebrachten אֲרוֹן יַהְוֶה reflektiert Amos nicht, wie Meinhold (a. a. O. 58—61) vermutet.

Es ist nicht zu verkennen, dass die vier Strophen eine Klimax bilden, die eine immer genauere Exposition des דְּרֹשׁ יַהְוֶה und des חָיָה, d. h. der beiden Seiten des Grundgedankens: דִּרְשׁוּ אֶת־יַהְוֶה וִחְיוּ, giebt. Darum ist der Anstoss, den Volz und Nowack an לְמַעַן v. 14 nehmen, nicht berechtigt, es exponiert das einfache וְ von וִחְיוּ. Ebenso ist die Entfernung von v. 6b durch Löhr (v. 14f. betrachtet er ebenfalls ganz mit Unrecht als Interpolation) nicht zu billigen; denn, wenn „der Gedanke an eine Abwendung der Katastrophe völlig ausserhalb der Erwartung des Amos gelegen ist", so kann Amos nicht nur niemals das Thema דִּרְשׁוּ אֶת־יַהְוֶה וִחְיוּ behandelt haben, sondern es muss ihm auch die ganze Rede 4 4–12 mit dem Refrain: *und doch kehrtet ihr nicht zu mir um* abgesprochen werden. Es ist eben ganz was anderes, jemand zu sagen, was zu seinem Frieden diente, als ihm, wo man immer mehr die Erfahrung von seiner radikalen Verderbnis macht, eine herrliche Zukunft in den prächtigsten Farben zu schildern und bestimmt in Aussicht zu stellen. Letzteres hat Amos nie gethan.

10) Gegen die ungerechte Justiz und Bereicherung der Grossen in Israel 5 7–13 16 17.

Als fremde Bestandteile sind auszuscheiden v. 8 f. und v. 13 (s. die Erklärung); was übrig bleibt, ist keine vollständige Rede, denn in v. 11 (s. dort) klafft eine Lücke. Auch sonst kann man zweifeln, ob nicht vielleicht noch anderes fehlt. Nimmt man den Verlust in v. 11 auf zwei Stichen an, so erhält man sechs Vierzeiler: v. 7 und 10; v. 11a; v. 11b; v. 12; v. 16a; v. 16b 17.

7, die zwei Anfangszeilen der ersten Strophe: *Sie verkehren das Recht in Wermut Und werfen die Gerechtigkeit zu Boden.* Das determinierte Partizip הַהֹפְכִים hat die Kraft eines Ausrufs und wird wie oft (z. B. 2 7) mit dem Verbum finitum fortgesetzt, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 126 b; wegen der Fortsetzung mit der 2. Pers. in v. 11 hat der Ausruf die Bedeutung eines Anrufs, vielleicht ist sogar mit G. A. Smith ein הוֹי einzufügen wie v. 18 6 1: *Weh euch, die ihr das Recht in Wermut verkehret* etc. Die Justiz sollte wohlthuende Arznei für alle

Schäden bringen wie einst im letzten Gericht (Mal 3 20), hier bietet sie Gift, verkehrt das Recht in bitteres Unrecht *in Wermut* לַעֲנָה, nach Tristram (The Natural History of the Bible 493) eine der verschiedenen Species von Artemisia, die alle wegen ihres bitteren Geschmackes wohlbekannt sind. Wie hier steht *Wermut* häufig als Bild für Bitteres und Schädliches, vgl. 6 12 Dtn 29 18 Thr 3 15 19 Jer 9 15 23 15 Prv 5 4 Apk Joh 8 11 (ἄψινθος); an der Richtigkeit des Textes ist daher nicht zu zweifeln, LXX sucht durch gewaltsame Änderungen v. 7 in notdürftigen Einklang mit v. 6 und v. 8 zu bringen. Zu הִנִּיחַ לָאָרֶץ *zu Boden werfen* vgl. das Gegenteil הִצִּיג v. 15.

Dass 8f. den Zusammenhang stören, ist allgemein anerkannt, fast ebenso allgemein, dass sie eine Glosse zu Jahwe in v. 6 sind, die eine Reihe von Epitheta zu einer Doxologie zusammenstellt. Ähnlich wie 4 13 fehlt auch hier nicht die übliche Marke solcher Interpolationen: יְהוָה שְׁמוֹ, s. zu 4 13 und vgl. K. J. Grimm Liturg. Appendixes in the O. T. (1901) S. 77f. 8 preist die Wundermacht Gottes in der Natur: *Er ist's, der die Plejaden* (nach Stern und Hoffmann ZATW 1883, 107: *den Sirius*) *und den Orion schuf*, vgl. diese beiden Namen auch nebeneinander Hi 9 9 38 31; *Und die Finsternis in den Morgen verwandelt.* צַלְמָוֶת ist wohl nicht, wie Jes 9 1 nach Nöldeke angenommen ist, ein Compositum, sondern wie חָכְמוֹת (s. zu Prv 1 20) und הוֹלֵלוֹת (s. zu Koh 1 17) eine Abstraktform (l. צַלְמוּת) mit der Plural-Endung וֹת, entspricht also dem arab. *zulamāt* und bedeutet wie das lat. tenebrae einfach *Finsternis. Und den Tag wieder zur Nacht verfinstert. Der die Wasser des Meeres herbeiruft*, die also seiner Stimme gehorchen, vgl. Jes 48 13 Hi 38 34, *Und sie ausschüttet auf die Oberfläche der Erde;* es handelt sich hier nicht um verheerende Überschwemmungen, auch nicht um das Steigen des Nils, den man nach Jes 19 5 in יָם hat sehen wollen; sondern, wie v. 8ª Gott den Urheber des regelmässigen Wechsels von Tag und Nacht nennt, ist hier an den Wechsel der Jahreszeiten gedacht: Gott spendet der Erde zur rechten Zeit den fruchtbringenden Regen. Zu den Vorstellungen über die Entstehung des Regens vgl. Jes 55 10 Hi 38 34–38 36 27–30. Das Imperf. mit ו consec. וַיִּשְׁפְּכֵם setzt gerade wie das Perf. הֶחְשִׁיךְ das vorangehende Partic. fort; letzteres beherrscht die ihm angelehnten Verba finita, die daher den Sinn eines griechischen Aoristus erhalten: er hat es bis jetzt gethan, woraus zu folgern ist: er thut es immer; vgl. auch Ges.-Kautzsch[27] § 111 u. Zu יְהוָה שְׁמוֹ s. Vorbem. zu v. 8f.; vgl. noch die Wiederholung von v. 8ᵇ in 9 6. 9 erinnert an das Walten Gottes in der Geschichte, vgl. Gott in Natur und Geschichte Jes 40 20–24. Der hebräische Text ist verderbt; nach LXX ὁ διαιρῶν συντριμμὸν ἐπὶ ἰσχύν, καὶ ταλαιπωρίαν ἐπὶ ὀχύρωμα ἐπάγων hat man für das eine שֹׁד vielmehr שֶׁבֶר und für יָבוֹא das Hiph. יָבִיא zu lesen, weiter deutet ihr διαιρῶν = מַפְלִג darauf, dass sie noch ein פ und nicht ב als dritten Buchstaben der Zeile las. Darnach ist etwa als ursprünglicher Text zu vermuten: הַמַּפִּיל שֹׁד עַל־עָז וְשֶׁבֶר עַל־מִבְצָר יָבִיא *Er ist's, der Zerstörung über Burgen hereinbrechen lässt Und Ruin über feste Plätze herbeiführt.* Zu הִפִּיל עַל vgl. Jer 15 8; eventuell ist mit Oort zu lesen: הַמַּפְלִיא = *der wunderbare Zerstörung bringt über die Burgen*, vgl. Dtn 28 59. Zu שֹׁד neben שֶׁבֶר vgl. Jes 51 19 59 7 60 18 Jer 48 3 und zu der Pausalform עָז von עֹז vgl. Gen 49 3 und Ges.-Kautzsch[27] § 29 u. Grössere Änderungen erfordert die Emendation von Elhorst: הַמַּגְדִּיל שַׁח עַל־עָז *der den Niedrigen erhöht über den Starken*, und שַׁח und עָז sind keine guten Gegensätze. Noch weniger empfiehlt sich der Vorschlag von Hoffmann: „Der da aufgehen lässt (= הַמַּבְלִיג in der unerweislichen Bedeutung: *aufblitzen lassen*) den Taurus (l. שֹׁר) nach der Capella (l. עֵז) und den Taurus nach dem Vindemiator (l. מְבַצֵּר) untergehen lässt" (יָבִיא), da, wie Wellh. hervorhebt, diese Aussage doch nach v. 8 nicht paradox genug, auch an dem Aufgang und Untergang dieser Sterne in verschiedenen Monaten nichts Merkwürdiges ist und die griechischen Übersetzer sowenig wie die Punktatoren hier Sternnamen erkannt haben.

10, Fortsetzung von v. 7, Schluss der ersten Strophe: *Sie hassen im Thor* d. i. im Gericht, weil dasselbe auf dem Thorplatz gehalten wird, *den, der*

Beweise erbringt, Und verabscheuen den Fürsprech des Schuldlosen. מוֹכִיחַ ist einer, der seine Anklage mit Beweisen rechtfertigt und dem Gegner das Unrecht aufdeckt; דֹּבֵר תָּמִים ist der Sprecher, der Anwalt des Unschuldigen. Die beiden Zeilen sind die beste Fortsetzung und Exposition von v. 7: Das Recht ist diesen Richtern Nebensache, darum sind ihnen klare Beweise des Anklägers oder des Verteidigers verhasst.

$11^{a\alpha}$ (bis מִמֶּנּוּ), der Rest (zwei Zeilen) der zweiten Strophe: *Darum weil ihr den Geringen mit Füssen tretet Und Kornabgaben von ihm erhebt.* Was folgt, ist nicht unmittelbare Fortsetzung: Bau von Quadersteinhäusern und Vertreibung aus denselben schliessen nach Inhalt und Form sehr hart an v. $11^{a\alpha}$ an; darum ist der Ausfall von zwei Zeilen zu vermuten, die den Übergang zu v. $11^{a\beta}$ herstellten. Wie die Zusammenfassung in v. $11^{a\alpha}$ zeigt, ist die Sünde der Israeliten die Bedrückung und Ausbeutung der armen Fellachen, die der vornehmen Herrschaft grosse Teile des geernteten Kornes (בַּר) als Abgabe (מַשְׂאַת, stat. constr. von מַשְׂאֵת) abzuliefern hatten; ein Symptom davon ist die ungerechte Rechtspflege, die v. 7 und v. 10 hervorhoben. Für בּוֹשַׁסְכֶם lies mit WELLH. בּוֹסְכֶם (nicht: בּוֹסְכֶם), s. GES.-KAUTZSCH[27] § 61 e; ähnliche Fälle der Beibehaltung des zu korrigierenden שׁ neben der Korrektur ס sind נפישסים Neh 7 52 und עמשסי Neh 11 13, s. zu Esr 2 50 (zum Text).

$11^{a\beta b}$, die dritte Strophe: *Häuser aus Quadersteinen habt ihr gebaut, Aber ihr werdet nicht darin wohnen; Reizende Weinberge habt ihr angelegt, Aber den Wein daraus bekommt ihr nicht zu trinken.* Die Erpressung gab den Grossen die Mittel, an Stelle der gewöhnlichen Lehmhäuser schöne feste Häuser aus Quadersteinen zu bauen (vgl. auch Jes 9 9); Steinbauten scheinen eine Neuerung jener Zeit gewesen zu sein, doch soll ihnen der Luxus der neuen Kultur nichts nützen, sowenig als die Anlage von reizenden Weinbergen (s. zu Jes 27 2). Ähnliche Drohungen s. Dtn 28 30 Mch 6 15 Zph 1 13 und vgl. dazu Am 9 14 Jes 65 21.

12, die vierte Strophe, giebt nochmals die Rechtfertigung des eben gefällten Urteils: *Denn ich weiss, wie viel eure Frevel Und wie zahlreich eure Sünden sind* (l. mit WELLH. חַטָּאֵיכֶם wegen des maskulinen עֲצֻמִים, vgl. Jes 1 18), *Ihr vergewaltigt den Gerechten, nehmt Bestechung an, Und weist die Armen ab im Gericht.* Die beiden Sätze: רַבִּים פִּשְׁעֵיכֶם und עֲצֻמִים חַטָּאֵיכֶם sind das Objekt von יָדַעְתִּי; freier schliessen sich daran die Partizipien in v. 12^{b} mit ihrer Fortsetzung im Verbum finitum: sie bilden einen Ausruf wie v. 7 (s. dort), ob wir ihn als direkte Anrede fassen oder nicht. כֹּפֶר ist das Lösegeld, das unter Umständen an Stelle der Todesstrafe auferlegt werden kann, s. Ex 21 30. Es giebt aber Fälle, wo ein כֹּפֶר nicht angenommen werden darf Num 35 31; das hindert jedoch die käuflichen Richter nicht, von einem reichen Mörder „Lösegeld“ anzunehmen, also durch Geld sich zur Umgehung der gesetzlichen Strafe bestechen zu lassen. Mit diesem gefälligen Verfahren gegen die Reichen stimmt das Verhalten dem Armen gegenüber, der mit seiner Klage *abgewiesen* wird (הִטָּה = *abweisen, wegstossen,* sodass er nicht Recht erhält, vgl. Jes 10 2 Ps 27 9); das leitende Motiv ist immer dasselbe: die Habsucht. Vgl. zur Sache auch 2 6 f. 3 9 f.

13 *Darum wer in jener Zeit klug ist, wird schweigen; denn es wird böse Zeit sein.* Dieser Vers trägt alle Zeichen einer Interpolation an sich. Mit לָכֵן beginnt sonst Amos die Ankündigung der Strafe (vgl. z. B. v. 11 16 3 11 6 7), hier dagegen leitet es eine sehr beiläufige Bemerkung ein, die sich noch dazu im Munde des Propheten Amos sehr wenig empfehlen dürfte, abgesehen davon, dass die nachträgliche Begründung: „es ist böse Zeit" nach den vorausgegangenen Schilderungen ausserordentlich matt und überflüssig ist. Denn Amos selber hat sich ja nicht weise gezeigt, er ist nicht bei seiner Herde geblieben, sondern hat laut in Bethel seine Stimme erhoben. Er ist mit nichten ein Befürworter der neuerdings aufgekommenen Variation: „Wer die Wahrheit kennet und saget sie kühn, der ist fürwahr doch noch fürchterlich grün." Aber der ganze Vers fasst nicht die Gegenwart ins Auge, die Amos v. 12 schildert, sondern *jene Zeit* d. h. die Zeit des Gerichts, auf welche der Interpolator nicht nur die Drohungen des Propheten, sondern auch seine Schilderungen der Gegenwart deutete, weshalb auch כִּי עֵת רָעָה הִיא futurisch zu fassen ist, vgl. Mch 2 3. Die beliebte Übersetzung „in solcher Zeit" ist eine unberechtigte Abschwächung, die Sach 8 6 9 10 (s. dort) in keiner Weise befürworten. Die Bemerkung passt daher vielmehr in den Mund eines späteren Lesers, der Zeiten erlebte, wo die Abtrünnigen das grosse Wort führten und die Frommen schweigen mussten, und der in diesen Nöten die Wehen der messianischen Zeit erblickte. Man denke an die Zeiten Maleachis (vgl. z. B. Mal 3 13–21) und Tritojesajas (z. B. Jes 57 1 63 18) oder der syrischen Verfolgung. In alter Zeit war man überhaupt noch nicht so klug, wie denn das Verbum הִשְׂכִּיל erst in späterer Zeit ein Lieblingswort der Juden geworden ist. Der Vers ist somit nicht „nur eine beiläufige Bemerkung" (Wellh.), sondern eine offenbare Glosse.

Über **14 15** s. oben nach v. 6.

16[a], die fünfte Strophe, schliesst mit לָכֵן, das nicht das לָכֵן von v. 13, sondern von v. 11 wieder aufnimmt, gut an v. 12 an; der Grösse der Sünde entspricht die Gewalt des Gerichtes: *Darum so spricht Jahwe Der Gott der Heere, der Herr: Auf allen Plätzen (ertönt) Klage Und auf allen Gassen ruft man: weh, weh!* Es ist ein nationales Unglück, das Israel betrifft, darum auch eine nationale Trauer auf allen Strassen und öffentlichen Plätzen, vgl. Jes 15 3. הוֹ־הוֹ ist offenbar der übliche Laut der Klage, vgl. das *ú hú, ú hú* im modernen syrischen Dialekt von Urmia (Socin) und unser *oh, oh!* Im Hebräischen ist sonst הוֹי das gewöhnliche, vgl. Jer 22 18.

16[b] **17**, die sechste Strophe: *Man ruft den Feldarbeiter zur Trauer herbei Und zur Klage die Totenliedkundigen. Und in allen Weinbergen (ertönt) Klage, Wenn ich durch deine Mitte ziehe.* Für וּמִסְפֵּד אֶל־ ist zu lesen וְאֶל־ מִסְפֵּד. Bei dem allgemeinen Unglück werden alle zur Klage gerufen: der Ackersmann, der draussen das Feld bestellt, wie der, der ein Totenkläger von Profession ist, also solche, die der Totenklage kundig, wie die, die derselben unkundig sind. Sonst sind es Klageweiber, von denen wir hören, מְקוֹנְנוֹת und חֲכָמוֹת Jer 9 16; aber auch die Höllenfahrt der Istar spricht von Klagemännern neben den Klageweibern und Mt 9 23, wie Josephus bell. jud. III 9, 5 kennt αὐληταί bei der Totenklage. **17** Selbst da, wo sonst Jubel und Freude herrschen, ist dann Trauer eingekehrt und kann die Totenklage nicht verstummen. Die Weinlese war sonst die fröhlichste Zeit des Jahres, vgl. Jdc 9 27, aber dann kann auch dort keine Freude mehr aufkommen, vgl. Jes 16 10. Kurz und schlagend giebt die letzte Zeile an, wer das schreckliche Unglück über Israel bringt: Jahwe ist es, der wie einst unter die Ägypter, jetzt unter das eigene Volk fährt und als ein Zerstörer mitten durch dasselbe zieht, vgl.

zu עָבַר בְּ Ex 12 12. Die abschliessende Formel אָמַר יְהוָה steht ausserhalb des strophischen Schemas, s. zu 1 3.

11) Der Tag Jahwes, ein Tag des Unglücks für die Israeliten trotz ihrem eifrigen Kultus 5 18–27.

Die Rede beginnt mit einem Wehe (הוֹי), wie die folgende 6 1 und vielleicht auch die vorhergehende (s. zu 5 7). Sie richtet sich gegen die Illusion, die im Vertrauen auf die Jahwe mit Eifer gefeierten Feste nur eine licht- und glanzvolle Zukunft vor sich sieht. Man erkennt aus der wiederholten Behandlung dieses Themas (s. 3 1 2 5 4 ff.), wie tief dieser Wahn bei den Israeliten sass, aber auch, wie fest der Prophet von Jahwes Forderung überzeugt war: Nicht Kultus, sondern Recht und Gerechtigkeit. Dies verdient besonders hervorgehoben zu werden, weil unser Abschnitt die erste jener Prophetenstellen ist, welche den Kultus verwerfen, vgl. Hos 6 6 Jes 1 10–17 Mch 6 6–8 Jer 7 21 f. Der Text ist auch in diesem Stücke nicht ganz intakt überliefert, doch lassen sich die vier ersten Tetrasticha mit Sicherheit noch feststellen; dagegen erscheint die fünfte Strophe (v. 25) unvollständig und der Schluss überhaupt durch Zusätze erweitert, s. die Erklärung.

Die erste Strophe 18 + 20^b: *Weh denen, die sich den Tag Jahwes herbeiwünschen! Wozu denn (hilft) euch der Tag Jahwes? Er ist Finsternis und nicht Licht Und Dunkel und ohne Glanz.* Die Heraufnahme von v. 20^b empfiehlt sich von selbst: sie vervollständigt aufs beste die Strophe v. 18 und entfernt die Störung des Zusammenhangs, der doch v. 20 unmittelbar nach v. 18 verlangt. Natürlich ist v. 20^a nichts anderes als eine Glosse mit einer Variante zu v. $18^{b\beta}$, die bei ihrer Versetzung in den laufenden Text auch die vierte Zeile v. 20^b an den unrichtigen Platz mitgezogen hat. Die kategorische Fassung הוּא־חֹשֶׁךְ וְלֹא־אוֹר v. 18 ist kräftiger und daher der rhetorischen Frage הֲלֹא וגו' v. 20 vorzuziehen. הוֹי ist auch bei Jesaja beliebt als Einführung einer Gerichtsandrohung, vgl. Jes 5 8 11 18 20 21 22. *Der Tag Jahwes,* der hier zum erstenmal erscheint, ist ein Ausdruck, den nicht erst der Prophet Amos geprägt hat. Er ist dem Volke wohlbekannt, hat aber durch Amos einen anderen Inhalt bekommen und von da an in der Religionsgeschichte eine wichtige Bedeutung behalten. Nach der Auffassung des Volkes war der Tag Jahwes ein Sieges- und Freudentag Israels, ein Tag, da Jahwe zu Gunsten seines Volkes einschreitet, etwa wie einst in Ägypten (vgl. die Anspielung in v. 17) oder wie bei den Siegen über die Kanaaniter oder den grossen Schlachttagen, da David die Feinde zerschmetterte. Einen solchen Tag des Heils erwarten die Israeliten von der Zukunft; diese Hoffnung beruht bei ihnen auf dem Glauben, dass Jahwes Macht siegt und Jahwe nur auf ihrer Seite stehen kann, weil sie es ja an seinem Kultus nicht fehlen lassen. Auch für den Propheten ist der Tag Jahwes ein Sieg Jahwes; aber Jahwe, den der Prophet weit besser kennt, siegt, wenn er das Gericht vollstreckt an seinem Volke, das sich gegen seine Grundforderungen von Recht und Sittlichkeit vergangen hat und von diesen nichts wissen will. Weil das Wesen der Religion bei den Propheten Übung der Sittlichkeit ist, hat der Tag Jahwes bei ihnen einen ganz anderen Inhalt als in der Auffassung des Volkes, das im Kultus seine religiösen Pflichten erfüllt glaubt. Vgl. hiezu weiter meine Gesch. der israelit. Rel.[4] § 40 S. 180—186. Zu לָמָּה־זֶּה לָכֶם יוֹם יְהוָה = *warum denn liegt euch so sehr am Tage Jahwes?* vgl. Gen 27 46. *Licht* und *Finsternis* sind sehr häufig gebrauchte Bilder für Glück und Unglück; vgl. auch Jo 2 2 4 14.

Die zweite Strophe **19** hebt hervor, wie unmöglich es ist, dem Unglück am Tage Jahwes zu entrinnen: *Wie wenn einer vor einem Löwen sich flüchtet Und es fällt ihn ein Bär an Oder er tritt ins Haus und lehnt seine Hand an die Wand Und es beisst ihn eine Schlange.* כַּאֲשֶׁר leitet einen Nominalsatz ein und hat den Sinn: *Es geht euch gerade wie wenn* etc. Zu der Determination von הָאֲרִי, הַדֹּב und הַנָּחָשׁ vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 126r. Nach sprichwörtlichen Redensarten (vgl. A. Socin, Arab. Sprichw. u. Redensarten. Progr. der Universität Tübingen 1878. No. 148: Er floh vor dem Bären, da fiel er in die Cisterne) schildert der Prophet, wie das Verderben am Tage Jahwes jeden ereilt, auch den, der der ersten, ja selbst der zweiten Gefahr entronnen und in seinem Hause sicher geborgen zu sein meint. Der Vers ist nicht als eine Reihe zu fassen, sondern besagt, dass wer auch der ersten Gefahr entrinnt, in der zweiten umkommt oder falls er auch aus dieser sich retten kann, sicher in der dritten fällt.

20 a ist Glosse zu v. 18$^{b\beta}$; s. hierüber wie über v. 20^{b} zu v. 18.

In der dritten Strophe **21 22** spricht Jahwe selber das Urteil über den Kultus, auf den die Israeliten sich verlassen, und zeigt so die ganze Haltlosigkeit ihres Wahnes in eindrücklichster Weise: *Ich hasse, ja verabscheue eure Feste Und mag an eure Feiertage nicht riechen Und eure Opfergaben begehre ich nicht Und das Opfermahl von euren Mastkälbern sehe ich nicht an.* כִּי אִם־תַּעֲלוּ־לִי עֹלוֹת v. 22$^{a\alpha}$ sticht sehr von seiner Umgebung ab: עֹלוֹת hat kein Suffix und der ganze Vordersatz keinen Nachsatz; auch versteht sich das Darbringen von selber. Am besten schaltet man dieses Sätzchen mit Duhm aus; es wird die Glosse eines weisen Lesers sein, dem in einer Aufzählung von Opfern die עֹלוֹת nicht fehlen durften. Zu dieser Verwerfung der Opfer vgl. den ähnlich lautenden Abschnitt Jes 1 11–14. Die Klimax *ich hasse, ja verabscheue* zeigt den erregten Ernst des Propheten. חַג nennt man das *Fest,* weil es mit Umzügen und Tanz gefeiert wird; עֲצָרָה hat hier noch den allgemeineren Sinn von *Festversammlung, Festfeier* überhaupt, wie Jes 1 13 (s. dort). Zu הֵרִיחַ בְּ vgl. Lev 26 31 Jes 11 3. **22** מִנְחָה, später term. techn. für vegetabilisches Opfer, ist der allgemeinste Ausdruck für jedes Opfer = *Gabe,* s. Jes 1 13. שֶׁלֶם, das nur hier im Sing. gebraucht ist, bedeutet das mit einem *Opfermahl* verbundene *Schlachtopfer,* vgl. zu Ex 20 24; die מְרִיאִים *Mastkälber* sind auch Jes 1 11 beim Opfer erwähnt.

Die vierte Strophe **23 24**: Ebenso verhasst ist Jahwe der die Opferfeste begleitende Lärm der Musik und Gesänge; was er fordert, ist Recht und Gerechtigkeit. **23** *Fort von mir mit dem Lärm eurer Lieder Und das Spiel eurer Harfen mag ich nicht hören.* Nach v. 21 f. l. שִׁירֵיכֶם und נִבְלֵיכֶם. Es fehlte also ganz natürlich beim Opferfeste nicht an Sang und Klang, an Lied und Spiel, vgl. auch 8 10 Ex 32 6 17–19. Dass diese Musik ganz anderer Art war als die spätere Tempelmusik und keine geistlichen Lieder wie die Psalmen gesungen wurden, ist von selbst klar und ergiebt sich auch aus unserer Stelle; die antike Religion hatte einen heiteren Charakter, einen anderen, als den, den wir aus der Chronik für die Gemeinde des zweiten Tempels kennen lernen, vgl. Smith-Stübe Rel. der Sem. 200—202 und meine Gesch. der isr. Rel.^{4} 105 231.

מֵעָלַי wörtlich: *von auf mir* = weil es mir lästig ist, vgl. Jes 1 14. נֵבֶל, viell. das ägypt. *nefer* Erman Ägypten 343, ist ein Saiteninstrument, wahrscheinlich die *Harfe*, vgl. Benzinger Archäol. 275f. **24** *Es flute vielmehr wie Wasser das Recht daher Und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach!* Das וְ bindet diese Forderung (יִגַּל ist als Jussiv Niph. von גָּלַל zu fassen) an die von v. 23, nach dem Inhalt hat es den Sinn des Gegensatzes = *vielmehr, aber.* Damit ist auch die Fassung abgewiesen, die gegen den sonstigen Gebrauch von מִשְׁפָּט und צְדָקָה in der Bedeutung von *Recht* und *Gerechtigkeit,* die die Israeliten üben sollen (vgl. 5 7 15 6 12), darunter das Gericht und die strafende Gerechtigkeit, die Jahwe vollstrecken werde, verstehen will. Der Sinn ist offenbar der: Ununterbrochen, wie sich die Fluten eines נַחַל אֵיתָן d. h. eines niemals, auch im Sommer nicht versiegenden Baches mit derselben Stetigkeit daherwälzen, soll in Israel Recht und Gerechtigkeit geübt werden; ganz ebenso schliesst auch Jes 1 16f. seine parallele Rede gegen den Opferkult ab, vgl. auch noch Jes 48 18.

In **25** ist noch der Anfang einer fünften Strophe erhalten: *Habt ihr mir denn Schlachtopfer gebracht In der Wüste, ihr Israeliten?* Durch den Singular verrät sich וּמִנְחָה als eingeschoben und zwar zu dem gleichen Zwecke, wie v. 22$^{a\alpha}$ in den Text geraten ist (s. zu v. 22). Für den Interpolator durfte neben dem Schlachtopfer das Speisopfer, was für ihn מִנְחָה bedeutet, nicht fehlen. Ebenso scheint das gelehrte, hier unnötige אַרְבָּעִים שָׁנָה erst nachträglich wie der ganze Vers 2 10 in den Text geraten, obwohl Amos die Tradition von dem vierzigjährigen Aufenthalt in der Wüste schon gekannt haben mag; denn es kann hier nur stören, wenn die opferlose Verehrung Jahwes genau auf vierzig Jahre eingeschränkt wird. Die rhetorische Frage hebt es stark als allgemein zugestandene Thatsache hervor, dass die Israeliten vor dem Eintritt in das Kulturland Kanaan Jahwe nicht zu opfern pflegten; denn die Antwort kann nur lauten: Nein! Opfer (darauf liegt der Nachdruck, nicht etwa auf לִי; darum steht auch זְבָחִים mit der Fragepartikel voran) habt ihr mir nicht gebracht. Dazu ist nach dem ganzen Tenor der Rede zu ergänzen: und doch war jene Zeit des Aufenthalts in der Wüste die goldene Zeit eines ungetrübten Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke. Vgl. zu diesem Urteil der Propheten Jer 2 2, sowie auch Jes 2 7. Der Vers, der die alte Beduinenreligion Israels durch die Bauernreligion des Kulturlandes verdorben erklärt, ist von grösster Wichtigkeit für die Geschichte der israelitischen Religion, aber auch für die Frage nach der Entstehungszeit des Priesterkodex, der gerade die Kultusgesetzgebung auf Mose und den Sinai zurückführt; von einem solchen Gesetzbuch kann Amos keine Ahnung gehabt haben, wie auch Jeremia noch nichts davon weiss, vgl. Jer 7 21f.

Über **26** gehen die Ansichten weit auseinander. Die Schwierigkeit liegt hauptsächlich in der Fassung von וּנְשָׂאתֶם; denn es frägt sich, ob es als Fortsetzung von הַגַּשְׁתֶּם v. 25 präterital oder wie וְהִגְלֵיתִי v. 27 futurisch zu verstehen ist. Die Befürworter der präteritalen Bedeutung bleiben nun aber nicht bei der geraden Fortsetzung als Weiterführung der Frage von v. 25 stehen: *Und habt ihr getragen* etc., was besagen würde, dass die Israeliten in vorkanaanäischer Zeit nicht wie jetzt Götzendienst getrieben hätten; sondern sie nehmen eine Fortsetzung gegensätzlicher Art an: *vielmehr habt ihr getragen* etc.

und finden darin die Aussage, dass die Israeliten in der Wüste dem Götzendienst gehuldigt haben (so Hitzig u. a.). Eine solche Konstruktion ist höchst fraglich, es wäre dann doch ratsamer, mit Budde (Rel. des V. Isr. bis zur Verbannung 62 71) für וּנְשָׂאתֶם gerade הֲלֹא נ' *habt ihr nicht getragen* zu lesen. Aber in unseren Zusammenhang passt eine solche Aussage in keiner Weise. Denn wenn man am Ende noch mit falscher Betonung des לִי statt זְבָחִים in v. 25 eine Verbindung von v. 26 mit v. 25 konstruieren könnte: Die Opfer in der Wüste galten nicht mir, sondern andern Göttern, wie sollte ein solcher Gedanke einen Platz in der Rede finden, die die Nutzlosigkeit des Jahwe dargebrachten Kultus beweist? Übrigens tragen die genannten Gottheiten babylonisch-assyrische Namen; wie sollten in alter Zeit diese Götter bei einem Nomadenvolk Aufnahme gefunden haben? Wenn die Tell-el-Amarnabriefe ein Bīt-Ninib (Ninib = Saturn = Kewan) im Gebiete von Jerusalem nennen, so ist das im Kulturlande Kanaan viel eher verständlich. Ebensowenig befriedigt die von Ewald, Schrader, Orelli, Driver, Oettli u. a. vertretene futurische Fassung: *So werdet ihr denn davontragen* etc. Gemeint soll damit sein, dass die Israeliten die von ihnen jetzt verehrten Götter bald mit sich ins Exil nehmen werden. Aber sonst werden die Götter der Besiegten von den Siegern selber als Trophäen weggeführt Hos 10 5 Jes 46 2 Jer 48 7 49 3 (s. Hitzig, Wellh.), sonderbarer Weise hätten hier noch die Besiegten und die Sieger (Assyrer s. zu v. 27) dieselben Götter, und endlich wirft Amos seinen Zeitgenossen niemals Götzendienst, sondern nur übertriebenen Jahwekultus vor; wenn sie jedoch wirklich auch Götzendiener gewesen wären, dann wäre doch dies das schlagendste Argument gegen ihre Hoffnung auf den Tag Jahwes gewesen und hätte nicht nur so nebenbei Erwähnung gefunden (s. Steiner, Wellh., Nowack). Da also v. 26 nach keiner Deutung in den ursprünglichen Zusammenhang passt, ist er mit Wellh., Cheyne, Nowack, Löhr, Meinhold als Einschub zu betrachten, und zwar wird darin eine Anspielung auf die späteren Bewohner Nordisraels zu sehen sein, die nach der Deportation der Israeliten und der Ansiedlung fremder Völkerschaften Jahwe und assyrisch-babylonische Gottheiten (darunter einen סכות) verehrten, vgl. II Reg 17 28–34. Der Interpolator wollte mit v. 26 wirklich die gerade Fortsetzung von v. 25 als Frage geben: Haben die Israeliten in der Wüste auch gleichzeitig Jahwe und den Götzen geopfert? נָשָׂא ist vom *Umhertragen in der Prozession* zu verstehen, s. Jer 10 5; vgl. die assyr. Abbildung einer solchen Prozession bei Friedr. Delitzsch Babel und Bibel S. 20. סכות und כיון sind nicht Appellativa = Schrein und Gestell, sondern wirkliche Götternamen; auch die Masora fasst sie als solche, denn sie vokalisiert sie mit den Vokalen von שִׁקּוּץ = *Götze*, wie sie andere Namen durch die Vokale von בֹּשֶׁת *Schande* verunstaltete (z. B. מֹלֶךְ s. zu Jes 30 33). סַכּוּת und כֵּיוָן (so wird zu punktieren sein) sind assyrisch-babylonische Götternamen, das erste: Sakkut (vgl. auch II Reg 17 30 סכות בנות) ist Beiname des Gottes Ninib(?)-Saturn, das zweite: Kevan ist *Kaivānu* (LXX hat Ῥαίφαν, aus Καίφαν verdorben), der Gott Saturn; Sakkut und Kaivānu erscheinen nebeneinander wie hier in assyrischem Texte, vgl. Zimmern Beiträge zur Kenntnis der Babyl. Relig. S. 10, s. auch Encycl. Bibl. Artikel Chiun. Auf eine Gestirngottheit weist auch כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם *der Stern eures Gottes* hin, das in LXX richtiger bei כֵּיוָן steht. Wahrscheinlich ist aber mit Wellh. אֱלֹהֵיכֶם unmittelbar nach כֵּיוָן, entsprechend מַלְכְּכֶם nach סַכּוּת, zu setzen und כּוֹכַב als Glosse zu כֵּיוָן, vielleicht auch צַלְמֵיכֶם als Glosse zu אֱלֹהֵיכֶם (doch kommt nach Zimmern *Ṣalmu* als Name des Kêwân vor, KAT[3] 475), zu entfernen, also ursprünglich zu lesen: *und habt ihr zugleich euren König Sakkut* (*euren Sakkut-melek*, vgl. Adar-melek II Reg 17 31) *und euren Gott Kewan, die ihr euch gemacht habt, in Prozession umhergetragen?* Vgl. zu v. 26 Schrader StK 1874, 324—332; KAT[2] 442; KAT[3] 409f.; Cheyne Expositor, Jan. 1897, 42—44; Winckler Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1901, 316.

27 enthält wahrscheinlich ein echtes Stück des Propheten, zwei Zeilen: *Und ich werde euch verbannen weit hinter Damaskus, Sagt Jahwe der Gott der Heere.* שְׁמוֹ ist eine gedankenlose Beifügung eines Schreibers, der die Formel von 4 13 5 8 9 6 vor sich zu haben meinte. Die beiden Zeilen bilden kaum die unmittelbare Fortsetzung von v. 25, jedenfalls müsste man mindestens

Ausfall eines לָכֵן nach לָכֶם (falls man nicht dieses aus לָכֵן verschrieben ansehen will) und Änderung der Konstruktion nach Einfügung der Glosse v. 26 annehmen und als ursprünglichen Text vermuten: לָכֵן אַגְלְכֶם *Darum verbanne ich euch* etc. Zur Not könnte Amos mit diesem kurzen schlagenden Worte seine Rede abgeschlossen haben: Ganz anders war's früher, darum weg mit euch ins Exil! Aber daneben bleibt die Wahrscheinlichkeit, dass etwa vier Zeilen (Schluss der Strophe v. 25 und Anfang der Strophe v. 26) ausgefallen seien und dass die sechste Strophe mit לָכֵן begann, woran sich dann וְהִגְלֵיתִי ohne Schwierigkeit anfügte. מֵהָלְאָה לְדַמֶּשֶׂק *weit hinter Damaskus,* wörtlich: „in eine Gegend (מִן partitiv) weiterhin als Damaskus, über Damaskus hinaus", ist trotz der für eine Weissagung natürlichen Unbestimmtheit bestimmt genug, um die Hörer verstehen zu lassen, dass die Assyrer die Vollstrecker des Gerichts sein werden. Genaueres über den Ort, wo die deportierten Israeliten nachher von den Assyrern wirklich angesiedelt wurden, kann man der Stelle nicht entnehmen. Vgl. über „den Verbleib der zehn Stämme Israels" H. Winckler alttest. Untersuch. 108—110.

12) Wehe den sorglosen Schlemmern! Der böse Tag ist nahe 6 1–7.

Der Abschnitt bildet das genaue Seitenstück zu dem vorigen, es beginnt wie 5 18–27 mit הוֹי und schliesst mit der Drohung der Deportation. Dort wünschen die Israeliten den Tag Jahwes herbei, den sie sich in ihrem blinden Wahne in den glänzendsten Farben ausmalen; hier leben sie herrlich und in Freuden und merken in ihrem Leichtsinne den Ernst der Zeiten nicht, hören nicht, welche Stunde geschlagen hat, der böse Tag ist ja nach ihrem Wähnen in weitester Ferne. Auch in diesem Abschnitt hat der Text gelitten durch das Eindringen fremder Bestandteile, s. zu v. 1 2 6 und die Verderbnis am Ende s. zu v. 7; als ursprünglicher Bestand sind vier Tetrastiche zu erkennen.

Die erste Strophe 1 (teilweise) 3: *Wehe den Sorglosen auf dem Berge Samariens, Den Ausgezeichnetsten des ersten der Völker, Die den bösen Tag in weiter Ferne wähnen, Und ihr schafft doch Frevel und Gewaltthat herbei.* Die Erwähnung von צִיּוֹן ist hier ganz ungehörig; es ist weder eine beiläufige Bemerkung, mit der Amos in seiner Strafrede gegen die Grossen von Samarien auch seine Heimat streifen will, noch eine Korrektur, sondern samt dem vorangehenden הַשַּׁאֲנַנִּים und dem folgenden וְ eine spätere Hinzufügung, aber nicht von Amos selber, aus Anlass eines ganz und gar imaginären Besuches in Jerusalem, in seine Rede eingeflickt, sondern von der Hand dessen, der von Amos auch Juda berücksichtigt sehen wollte, s. zu 2 4 f. und zu 3 1. Amos hat keine Ausgabe seiner Reden für die nachexilische Gemeinde besorgt, das verstanden die Späteren besser. Die Herren von Samarien nennt Amos weiter *die Ausgezeichnetsten des ersten der Völker* d. h. die Crême des Volkes, das an der Spitze der Nationen steht; נְקֻבֵי sind „die durch Stiche, Punkte kenntlich gemachten", wahrscheinlich ursprünglich „die durch die Tätowierung von den Übrigen Unterschiedenen" (vgl. St. A. Cook Israel and Totemism in the Jewish Quarterly Review April 1902, 421), also die Prämierten, *distincti* (vgl. arab. *naḳīb* = *Führer, Häuptling*), die Leute von Namen im Gegensatz zu dem namenlosen Volke, vgl. I Chr 12 31; und zwar sind sie erst noch die Auslese, der Adel *des vornehmsten, des ersten der Völker,* vgl. Num 24 20. Man kann nicht verkennen, dass diese Bezeichnung ironisch gemeint ist, vgl. 3 2. Mit וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יִשְׂ' ist nichts

Rechtes anzufangen, am wenigsten im Zusammenhang mit v. 1bα; denn zu der Übersetzung „und denen das Reich Israel zuströmt“, die sprachlich einen harten Anschluss und eine merkwürdige Unterscheidung der Herren in Samarien von dem Reiche Israel voraussetzt, müsste das Wichtigste ergänzt werden: „um sich richten zu lassen“ (NOWACK) oder „um ihnen nach den Augen zu sehen“ (VALETON). Verständiger wäre die Konjektur OETTLI's: וּבַעֲלֵי בֵּית יִשְׂ׳ (vgl. Jdc 9 7) „und Herren des Reiches Israel“ oder וְכֵאלֹהִם (הֵמָּה) בְּבֵית יִשְׂ׳ (vgl. Sach 12 8) „und den Halbgöttern im Hause Israel“. Näher aber liegt es, darin eine Glosse zu וְהַבֹּ׳ בְּהַר שֹׁמְרוֹן, das man fasste = *die sich auf den Berg Samariens verlassen,* zu sehen und, י für das in alter Schrift ihm ähnliche ם einsetzend, zu lesen = וּבֵאלֹהֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל *und (zwar) auf die Götter des Hauses Israel.* Eine gute Parallele bietet hiezu Jes 10 9–11 bes. die Glosse v. 10, und von den „Göttern“ Israels sprach auch die Glosse in Am 5 26. 2 wird nicht nur von BICKELL, SCHRADER, WELLH. u. a., sondern auch von OETTLI als Glosse anerkannt. Anders zu urteilen ist in der That nicht geraten, da die assyrische Eroberung der hier erwähnten Städte erst nach Amos stattfand: כַּלְנֵה (= כַּלְנוֹ Jes 10 9) = Kullani in Nordsyrien (dessen Lage noch nicht näher bestimmt ist, s. ROGERS History of Babyl. and Assyria II 1900, 121) ist 738 von Tiglatpilesar erobert; חֲמַת, hier *die grosse* genannt, am Orontes fiel 720 in die Hände Sargons (s. ROGERS a. a. O. S. 154) und ebenso ist das philistäische גַּת, das schon die Tell-el-Amarnabriefe kennen, jedoch seiner genaueren Lage nach noch nicht bestimmt ist, 711 von Sargon bezwungen worden. Vgl. KAT[2] S. 444f. Wie Jer 7 12 die Judäer nach Silo geschickt werden, um an dem Schicksal des Gotteshauses, das einst daselbst stand, das des Tempels von Jerusalem zu ersehen, so sollen hier (was nur ein Späterer verlangen konnte) die Israeliten an den Ruinen von Kalne, Hamat und Gat ihr eigenes Ergehen lernen. Dieser Sinn zwingt vom Schluss des Verses den Gedanken zu fordern, dass das Reich Israel nicht besser sei als *die genannten Städte* resp. *Reiche* = הַמַּמְלָכוֹת הָאֵלֶּה, welche Bezeichnung sich schon für sich nicht etwa auf Israel und Juda beziehen könnte. Man hat daher mit GEIGER u. a. hinter הֲטוֹבִים das Subj. אַתֶּם einzusetzen und in den letzten zwei Wörtern die Suffixe zu vertauschen (l. גְּבֻלְכֶם מִגְּבֻלָם): *seid ihr* Israeliten *etwa besser als diese Reiche oder ist euer Gebiet grösser als ihr Gebiet?* Der masoret. Text beruht auf dogmatischer Korrektur, die den Anstoss der Spätern an der Herabsetzung Israels unter die Heiden beseitigt, s. GUTHE bei KAUTZSCH. Diese Gründe, welche v. 2 als Glosse auszuscheiden empfehlen, vermehrt noch der weit bessere Anschluss, den 3 an v. 1, als an v. 2 besitzt, s. die Übersetzung von v. 3 oben zu v. 1. An dem Texte מְנַדִּים לְיוֹם רָע wird man festhalten können, wörtlich: die in Bezug auf den Unglückstag Wegstosser sind d. h. die ihn recht ferne glauben, ja sein Kommen für unmöglich halten. Zu מְנַדִּים vgl. Jes 66 5, wo allein im AT dies Verb noch vorkommt; OETTLI will an beiden Stellen, ohne dass der Sinn geändert würde, מְנִדִּים, Hiph. von נָדַד *entweichen,* lesen. In diesem Wahne, dass der böse Tag ferne sei, sind sie befangen, trotzdem sie alles thun, ihn herbeizuziehen, vgl. ganz dieselbe Gedankenverbindung Jes 5 18f.; gewöhnlich übersetzt man: *Und ihr rückt doch nahe* das Sitzen (scil. zum Gericht) *die*

Herrschaft der Gewalt. Aber die Gewaltherrschaft ist nicht erst nahe, sondern bereits an der Tagesordnung (vgl. z. B. 3 10 5 7 10–12); daher wird in שֶׁבֶת ein alter Fehler (LXX liest schon diese Konsonanten) vorliegen und dafür etwa das graphisch wenig verschiedene שֹׁד ן zu lesen sein, vgl. für die Verbindung von שֹׁד und חָמָס 3 10 Hab 1 3 Jer 6 7 = *Frevel und Gewaltthat schafft ihr herbei;* für den Sinn s. 3 10. Der erforderliche Gegensatz zu מְנַדִּים wird durch diese Fassung nicht gestört: Das Unglück halten sie fern, aber Unrecht und Gewalt üben sie gern, die das Gericht herausfordern; sollte da der böse Tag auf sich warten lassen? Der Vorschlag Oettli's, שֵׁבֶט statt שֶׁבֶת = „das Scepter der Gewalt" (vgl. das Gegenteil Ps 45 7) zu lesen, leidet unter demselben inhaltlichen Bedenken, wie שֶׁבֶת; auch das Verbum תַּגִּשׁוּן passt wenig zu dem Objekt שֵׁבֶט חָמָס. Letzteres gilt doch wohl ebenso von Meinhold's Vorschlag: שֵׁבֶט הַמַּס = „das Scepter des Frondiensts". Ganz anderes findet Siegfried-Stade in diesem Verse, nämlich einen neuen Hinweis auf die Opfer, und zwar nicht auf die Opfer als solche, sondern auf das Material derselben, das aus unrechtem Gut besteht. Nach 5 25 empfiehlt sich dieser Gedanke nicht besonders. Um zu ihm zu gelangen, muss erst noch nach LXX שַׁבָּת für שֶׁבֶת und ebenso nach ihrem εὐχόμενοι (in Cod. Alex. erhalten, sonst zu ἐρχόμενοι verdorben) מְנַדְּרִים für מְנַדִּים gelesen, ferner mit Hoffmann לְיוֹם = *täglich* und שַׁבָּת = *sabbatlich* gefasst und endlich תַּגִּישׁוּן = *ihr opfert, bringt dar* verstanden werden. Somit wäre etwa zu übersetzen: „Die täglich unrecht Gut geloben Und am Sabbat Gewaltthat d. h. durch Gewaltthat Erpresstes opfern". Dass damit ein guter Sinn für v. 3 gewonnen sei, wird man kaum behaupten wollen. Etwas besser steht es, wenn man mit לְיוֹם und שַׁבָּת nicht künstelt und für שֶׁבֶת die oben vorgeschlagene Korrektur annimmt; denn dann besagt die Stelle: *Die Gelübde thun für den bösen Tag* d. h. für ihn, weil sie ihn für ferne halten, alles Mögliche geloben, gleichsam die grössten Wetten eingehen, *Und ihr opfert doch Frevel und Gewaltthat,* die Jahwe mit dem Gerichtstag sobald wie möglich bestrafen muss. Doch scheint die Anspielung auf die Opfer nach der gründlichen Behandlung in 5 18–27 sich hier weniger zu empfehlen, sodass die übliche Fassung von תַּגִּישׁוּן und die Beibehaltung von הַמְנַדִּים (s. oben) vorzuziehen sein wird. Ganz unglücklich kommt auch mir wie Meinhold die Emendation vor, die Riedel vorschlägt: הַמְנַדִּים לְיוֹם רַע וְתַגִּשׁוּ לַשַּׁבָּת חָמָס, was heissen soll: „die ihr täglich böse (unrechtmässige) Abgabe fordert und jeden Sabbat gewaltthätige Erpressungen einfordert".

Die zweite Strophe 4 beginnt die Schilderung des Luxus und der Schwelgerei dieser Herren von Samarien: *Sie liegen auf Elfenbeinlagern Und sind ausgestreckt auf ihre Diwane, Sie essen die Lämmer aus der Herde weg Und die Kälber aus dem Stalle.* Zu den *Elfenbeinlagern* d. h. mit eingelegtem Elfenbein verzierten Lagern vgl. die Elfenbeinhäuser 3 15, sowie die elfenbeinernen Ruhebetten und Prachtsessel von Elfenbein, die Sanherib von Hiskia erhält KAT[2] 293. Für סְרֻחִים nimmt Wellh. nach dem arab. und syr. Sprachgebrauch die Bedeutung: losgelassen = ausgelassen, an; aber nach dem Gebrauch des Verbums im Hebräischen (vgl. Hes 17 6 23 15) und dem parallelen הַשֹּׁכְבִים ist die gewöhnliche Fassung: *ausgestreckt* vorzuziehen. Die Vornehmen

von Samarien vermögen sich nicht mehr nach alter Sitte beim Essen auf ihrem Sitze aufrecht zu erhalten (vgl. Gen 27 19 Jdc 19 6 I Sam 20 5 I Reg 13 20), nach neuer Mode, die vom Ausland hereingekommen ist, *liegen sie* zu Tisch, ein Zeichen der Verweichlichung und Schwelgerei für den Propheten, der darum das Wort סְרֻחִים *hingeschüttet* gebraucht. Später ist das zu Tische liegen allgemeine Sitte geworden, vgl. Mt 10 9. „Dem Amos thut sein Vieh leid, wie dem Eumaios Od. 14 81 92“ Hoffmann; ja, aber noch mehr ist er entrüstet über die Üppigkeit und Schwelgerei der Vornehmen, die kein Mass kennen, so dass bald kein Lamm mehr bei der Herde und kein Kalb mehr im Maststall zu finden ist. אָכַל mit folg. מִן resp. מִתּוֹךְ bedeutet hier: *ausessen,* auch das letzte Lamm etc. *wegessen.*

Die dritte Strophe 5 6[a]: An ihren Banketten dürfen Musik und Wein nicht fehlen, vgl. Jes 5 11 f. 22 24 9. *Sie phantasieren zum Klange der Harfe, Meinen wie David sich aufs Singen zu verstehen, Sie trinken den Wein aus den Krügen Und versalben die feinsten Öle.* Der Sinn des nur hier vorkommenden Verbums פָּרַט ist nicht sicher; wahrscheinlich bedeutet es ursprünglich *zerreissen, abreissen* und wird übertragen gebraucht vom *abgerissen reden,* hier wäre es dann verächtlicher Ausdruck für *improvisieren, phantasieren* (so Buhl im Lex.), etwa = unserem *leiern, faseln, jöhlen,* vgl. dazu das arab. *fāriṭ = Improvisator* und *'afraṭa fi'lkauli = übermässig schnell sprechen,* s. Driver Joel and Amos 236. Sie begleiten also mit extemporiertem Geleier den Klang der Harfe. Andere lassen weniger gut die Schmausenden selbst in die Harfen greifen, wenn sie פָּרַט als die Saiten *reissen* (über der Mündung des Nablium), mit dem Plektron *schrammen* oder *kratzen* fassen, so Hoffmann, Vollers (ZATW 1883, 267), Siegfried-Stade. Zu נֶבֶל s. zu 5 23, wo auch in Parallele dazu שִׁיר steht. Schwerlich kann auch Amos in v. 5[b] sagen wollen, dass die samarischen Adeligen bei ihren Gelagen Instrumentenerfinder waren, und doch kann der Text kaum etwas anderes heissen als: sie erfinden sich wie David Musikinstrumente. Giebt man dagegen כְּלֵי שִׁיר die Bedeutung von *Melodieen,* so widerspricht diese Annahme allen Stellen, wo dieses Wort vorkommt; denn כְּלֵי שִׁיר bedeutet überall *Musikinstrumente.* Offenbar steckt daher im Text (ganz besonders in כְּלֵי) ein Fehler; die LXX mit ihrem unbegreiflichen Texte (s. ZATW 1883, 267) hilft hier zur Emendation wenig, und die Korrektur Nowack's (:כָּל־ für כְּלֵי, also *allerlei* Lieder) befriedigt nicht. In Ermangelung eines Bessern lese ich zögernd mit der leichten Änderung des מ von להם in ש und mit ebenso leichter Konjektur für כְּלֵי folgenden Text: כְּדָוִיד נֶחְשְׁבוּ לְהַשְׂכִּיל בְּשִׁיר = *wie David meinen sie sich auf das Singen zu verstehen,* wörtlich: sie halten sich David gleich im Verständnis des Gesanges; zu הַשְׂכִּיל mit folg. בְּ vgl. Dan 1 4 17, ferner s. II Chr 30 22. Das giebt einen guten Sinn: Obschon sie in ihrem Gejöhle nicht einmal Takt zu halten verstehen, bilden sie sich ein, grosse Sänger, am Ende gar Komponisten zu sein wie David. Der Vergleich mit David ist nicht mit J. P. Peters, Winckler, Cheyne, Löhr zu streichen; trotz der Ironie, die darin liegt (s. auch v. 1[aα]), ersieht man daraus, dass die alte Tradition David nicht als Dichter oder Komponisten geistlicher, sondern weltlicher Lieder betrachtete. Vgl. II Sam 23 1

und W. R. Smith-Rothstein Das alte Test. 208f. Jedenfalls bleibt mein Vorschlag dem überlieferten Texte näher als der von Cheyne (Exposit. Times April 1898): הַמְזַמְּרִים עַל־תֹּף וְנֵבֶל וְיִשְׂמְחוּ לְקוֹל שִׁיר = Die da spielen auf Pauke und Harfe Und sich freuen beim Schall der Lieder. **6ᵃ** Zu שָׁתָה בְּ *trinken aus* vgl. Gen 44 5 und s. Ges.-Kautzsch[27] § 119m Anm. מִזְרָק ist der *Mischkrug,* er braucht nicht aus edelm Metall zu sein; es kommt den Magnaten von Samarien beim Wein vor allem auf die Quantität an, darum lassen sie ihn sich nicht erst in die Trinkbecher giessen. Die Lesart der LXX (τὸν διυλισμένον οἶνον = מְזֻקָּק s. Jes 25 6) *geläuterten Wein* ist so wenig dem MT vorzuziehen, wie die Konjektur von Oort: בְּמוּרְקֵי יַיִן *abgegossene, abgezapfte Weine* (vgl. Jer 48 11), da die Bedeutung von שָׁתָה בְּ *von etwas trinken* zwar möglich, vgl. Prv 9 5, dagegen die Verbindung מוּרְקֵי יַיִן sehr unwahrscheinlich ist; mit Recht fordert Oettli dafür מִיַּיִן מוּרָק und findet den massoretischen Text unbedenklich. Bei den *Ölen,* mit denen sie sich zu den Schmausereien salben (vgl. zu dieser Sitte Jes 61 3 Ps 23 5 Koh 9 7f. Lk 7 38 46), ist ihnen die Qualität natürlich von grösserer Wichtigkeit; dass sie dabei auch mit der Quantität nicht kargten, zeigt der Ausdruck: מָשַׁח mit direktem Obj. d. h. sie versalben das feinste Öl, sie brauchen es auf. Diese feine Gesellschaft braucht die feinsten Öle. Löhr will v. 6ᵃ vor v. 5 stellen, weil dann v. 6ᵇ besser sich anschliesse. Aber v. 6ᵇ gehört gar nicht hierher: die Schlemmer und Leichtsinnigen sind v. 1–6ᵃ so geschildert, dass ihnen zu viel Ehre geschähe, wenn man für nötig hielte noch eigens zu sagen, dass sie sich über den Schaden Josephs nicht härmen. **6ᵇ** gehört zu v. 13 (s. dort); er ist von einem Abschreiber in die falsche Kolumne gerechnet worden. Nun schliesst sich auch

die vierte Strophe 7 mit der Strafandrohung vortrefflich an: Die nobeln Samarier, die an der Spitze der Völker (רֵאשִׁית גּוֹיִם v. 1) marschieren, sich in allem für Ausbünde halten (v. 5) und für die nur das Beste gut genug ist (רֵאשִׁית שְׁמָנִים v. 6), sollen den ersten Platz behalten — an der Spitze der Deportierten (vgl. בְּרֹאשׁ גֹּלִים mit dem רֵאשִׁית v. 1 und v. 6). *Darum werden sie jetzt in die Verbannung wandern An der Spitze der Verbannten . . . . Und ein Ende wird es haben mit dem Gekreisch der Ausgestreckten.* Am Ende der zweiten Zeile ist ein Wort, wahrscheinlich ein Verb, verloren gegangen (Duhm). In der dritten Zeile ist die Paronomasie deutlich, die gleichen Laute kehren in neuer Kombination wieder. מִרְזַח ist stat. constr. von מַרְזֵחַ *lautes Geschrei* des Jubels wie hier, oder des Jammers wie Jer 16 5; gemeint ist das Gejöhle und Gesänge von v. 5, und סְרוּחִים sind dieselben wie v. 4. An „unflätige“ Ausgelassenheit (Guthe) in einem spezielleren Sinne ist hier nicht gedacht; es ist genug, wenn sie zechen und schmausen, schreien und johlen ausgestreckt auf ihren Sophas. Das wird jetzt mit einem Mal anders, wenn sie ins Exil wandern. Zu der Übersetzung der LXX vgl. Vollers ZATW 1883, 268. Als vierte Zeile ist mit Wellh. in seiner Übersetzung aus v. 8 heraufzunehmen: נְאֻם־יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת = *Spricht Jahwe der Gott der Heere,* vgl. 5 27. Diese Worte überladen v. 8 und fehlen deshalb wohl in LXX, die ihre richtige Stelle am Ende von v. 7 nicht erkannte.

13) Decimierung der Bevölkerung durch Krieg und Pest 6 8–10.

Der Abschnitt ist teilweise in sehr verdorbenem Text auf uns gekommen, s. v. 10[a]; es ist darum nicht wunderbar, dass die drei Tetrastiche, die er enthält, der Exegese manche Schwierigkeiten bereiten. Übrigens wird man aber nicht mit Wellh. v. 9f. abtrennen dürfen; denn die Verbindung mit 5 3 wäre nicht besser als mit 6 8: dort wie hier handelt es sich um Krieg, in dessen Gefolge erst nach v. 9f. die Pest die übriggelassene Bevölkerung auf ein Minimum herabsetzt. Oettli's Umstellung der Verse in die Reihenfolge v. 7 11 8 9 10 hilft nichts; dass aber v. 9f. „allgemein als Einschub erkannt" sei, wie Löhr behauptet, ist mir nicht bekannt.

8 bildet mit Ausscheidung der für den Abschluss von v. 7 in Anspruch genommenen Worte (s. zu v. 7) die erste Strophe, in der Jahwe seinem Abscheu über den Stolz der Samarier Ausdruck verleiht und ihre Stadt mit Eroberung bedroht: *Geschworen hat Jahwe* (אֲדֹנָי, das in LXX fehlt, ist in den Text geratenes Kĕrē zu יְהוָה) *bei seiner Seele: Ich verabscheue den Stolz Jakobs Und seine Paläste hasse ich Und darum gebe ich preis die Stadt und was sich drinn findet.* Zu dem Schwur Jahwes vgl. 4 2; für מְתָאֵב lies מְתָעֵב, s. 5 10, die Änderung in מְתָאֵב könnte eine Milderung beabsichtigen (s. auch zu v. 2), weil den späteren Juden, die ja ihren eigenen Stolz hatten, מְתָעֵב zu stark vorkommen mochte (so Geiger Urschrift etc. 349). Für Amos selber ist kein Ausdruck zu stark; er hat ja v. 1–7 den *Stolz Jakobs* sarkastisch genug geschildert und bereits kein Hehl daraus gemacht, wie er ihre *Paläste* beurteilt, vgl. 3 15 5 11 und s. überhaupt 3 2. עִיר *die Stadt* scil. Samarien (vgl. v. 1) fällt mit allem, was sie birgt, allen Bewohnern und allem Reichtum und Luxus dem Eroberer in die Hände, sodass er darüber nach Gutdünken verfügen kann; das besagt הִסְגִּיר. Die Bürgerschaft mit den Nobeln an der Spitze wird deportiert, das ist nach 5 27 6 7 selbstverständlich; unter den Zurückgelassenen wird die Pest aufräumen, s. das Folgende.

9 10[aα] (bis מִן־הַבַּיִת), die zweite Strophe: *Und sollten dann zehn Männer übrig sein In einem Hause, so werden sie sterben, [Und nur wenige bleiben vorhanden] Um die Toten aus dem Hause zu schaffen.* Absichtlich ist des Beispiels wegen eine grosse Zahl gewählt, = sollten es selbst zehn in einem Hause sein; aber es ist nicht daraus zu schliessen, dass für gewöhnlich zehn Männer in einem Hause sich fanden. Der Anfang von **10** ist nicht zu verstehen: *Und hebt ihn auf sein Vetter und sein Verbrenner.* Über die jüdische Auffassung von מְסָרֵף = *Mutterbruder* vgl. B. Felsenthal Sem. Studies in Memory of Kohut S. 133—137. Wen bezeichnen die Singularsuffixe und wer ist der Verbrenner, wenn מְסָרֵף wirklich = מְשָׂרֵף ist? Da die Kremation der Leichen nicht die Regel war (nur bei Verbrechern wird sie angewendet, vgl. Lev 20 14 21 9 Jos 7 15 25 und s. auch Gen 38 24; ausserdem ist sie noch erwähnt bei Saul und seinen Söhnen I Sam 31 12), so wird es auch keinen Verbrennungsbeamten gegeben haben; ebenso wird man schwerlich einen besondern מְסָרֵף gebraucht haben, um zu Ehren der Toten „den Leichenbrand" anzuzünden, s. zu Jer 34 5 und vgl. II Chr 16 14 21 19. Man erwartet am ehesten eine Aussage, dass nur noch ganz wenige übrig bleiben, um die vielen Toten hinauszuschaffen. Darf man vielleicht vermuten: וְנִשְׁאַר דּוֹר מִסְפָּר *Und übrig wird bleiben ein Geschlecht von* geringer *Zahl* oder וּשְׁאָר דּוֹרוֹ מִסְפָּר *Und der Rest*

seines (d. i. Jakobs) *Geschlechts sind wenige* d. h. nur ein kleiner Rest bleibt am Leben? Man vgl. hiezu Jes 10 19. עֲצָמִים, *Gebeine,* zur Bezeichnung der Leichen ist auffallend, LXX scheint עַצְמֹתָם *ihre Gebeine* gelesen zu haben, das dürfte auf ein ursprüngliches מתם = מֵתִים, *die Toten,* zurückweisen; denn עצ ist leicht aus dem vorausgehenden ציא entstanden. Eine andere Vermutung hat Riedel (a. a. O. 25—27), der liest: וְנָשְׂאוּ דוד וּמַגְרֵפָה = dann bringt man Korb (II Reg 10 7) und Besen (vgl. bei Jo 1 17), um die Gebeine aus dem Hause zu schaffen. Aber dass nicht die Toten von v. 9 Subj. zu נָשְׂאוּ sind, sollte doch angedeutet sein.

10aβb, die dritte Strophe, schildert die superstitiöse Angst und Furcht, die auch die Verschonten in der schrecklichen Zeit des allgemeinen Sterbens durchzittert, und malt ergreifend die düstere Stimmung, die auf dem Lande bei diesem Gottesgericht liegt: *Und er spricht zu dem, der im innersten Raume des Hauses ist:* | *Ist noch jemand bei dir am Leben? Und der spricht: Nein!* | *Dann spricht er: Still! Ja nicht* | *Den Namen Jahwes aussprechen!* Zu dem ersten und dritten וְאָמַר ist einer der wenigen Übriggebliebenen, denen die Aufgabe zufällt die Toten zu begraben (s. v. 10aα), Subjekt, eben der Betreffende, der bei der Ausübung seiner traurigen Thätigkeit im innersten Hause noch einen am Leben trifft, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 144d, zu dem zweiten dagegen der Gefundene (nach Riedel soll der im Innern des Hauses auch einer von denen sein, die gegangen sind, um das Haus zu reinigen, während der andere Redende draussen bleibt, um dann den im Korb ihm übergebenen Unrat fortzutragen). In den innersten Raum des Hauses (vgl. zu יַרְכָתַיִם auch I Sam 24 4 und Jes 14 15, wo von dem entlegensten Teile einer Höhle und Scheols die Rede ist) hat sich der letzte am Leben gelassene Bewohner geflüchtet, weil er dort am ersten glaubte, vor dem zürnenden Gott, der durch sein Volk zieht 5 17, verborgen zu bleiben; aber auch dort hat der ihn Findende noch Angst, das blosse Aussprechen des Namens Jahwes könnte schon die Aufmerksamkeit Gottes erregen und so seinen Zorn auf den bisher Verschonten herbeirufen. In dieser Angst lebt der alte Glaube fort, dass der Name eine Macht hat über den Träger desselben z. B. ihn zu „zitieren“, vgl. auch Jes 19 17; daher *ist es nicht erlaubt* (*nefas est* = לֹא לְ, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 114l), den Gottesnamen auf seine Lippen zu nehmen, in Zeiten, wo man den Zorn Gottes zu fühlen hat, und darum gebietet eben der Fragende sofort Schweigen (הַס *still!* wie 8 3 Zph 1 7 Hab 2 20 Sach 2 17, vgl. auch Jdc 3 19 Neh 8 11), wie der Gefragte Miene macht, seinem אָפֶס (= *nein!* es lebt keiner mehr ausser mir im Hause!) eine Formel beizufügen, in der der Gottesname vorkommt. Unsere Stelle ist vielfach misverstanden; aber es ist ebenso unrichtig, wenn Oort das כִּי לֹא לְהַזְכִּיר בְּשֵׁם יַהְוֶה hier nicht am Platze findet, wie wenn Giesebrecht (die alttest. Schätzung des Gottesnamens S. 128) וְאָמַר אָפֶס für „gänzlich überflüssig, ja unmöglich“ hält, und die umfassenden Textänderungen, welche Oort und Zeijdner vornehmen, zerstören nur den tiefen Eindruck, den diese kurze, aber höchst lebendige und anschauliche Schilderung des Gottesgerichtes, das ganze Familien aussterben lässt und über die einsamen Überlebenden eine unheimliche Angst ausbreitet, in jedem Gemüte hinterlässt.

14) Nochmals Ankündigung des Gerichts über die tolle Wirtschaft in Israel, die alle rechtlichen Ordnungen verkehrt und sich über die Schäden im Staate durch kleine Erfolge hinwegtäuscht 6 11–14. Vgl. 3 9–11.

Der Abschnitt ist selbständig, auch wenn er nur ein Bruchstück sein sollte. Das Letztere ist nicht aus dem כִּי am Anfang zu schliessen, das bloss redaktionell sein kann und einen notdürftigen Zusammenhang mit v. 8–10 herstellen will; eher erwartete man am Schluss noch eine weitere Ausführung des gedrohten Gerichts, doch kann das Ergebnis dieses Angriffs von Osten nach v. 11 auch so nicht zweifelhaft sein. Das Stück besteht aus vier Tetrastichen, von denen das erste und dritte einen Stichos zu wenig, das vierte dagegen eine Überfüllung zeigt; der Mangel der dritten Strophe hebt sich aufs beste durch Herübernahme von v. 6^{β}. S. übrigens die Erklärung. Die Umstellungen, die Baumann in v. 11–14 vornimmt (v. 13 v. 12^a v. 8, dann v. 14 v. 11 v. 12^b v. 9 f.), bringen keine bessere Anordnung zu stande.

11, die erste Strophe: *Siehe schon gebietet Jahwe .... Und er schlägt das grosse Haus in Trümmer Und das kleine Haus in Splitter.* Zu כִּי vgl. die Vorbemerkung. Der genaue Parallelismus der beiden letzten Stichen zeigt, dass der zweite Stichos ausgefallen ist; er wird etwa besagt haben, dass Jahwe einen furchtbaren Feind (gemeint sind die Assyrer, s. zu 5 27) herbeiruft, vgl. v. 14. Eben dieser Herbeigerufene, dem Jahwe Befehl erteilt, ist das Subjekt von הִכָּה. *Das grosse* und *das kleine Haus* sind nicht mit den älteren Erklärern und Wellh. von den beiden Reichen Israel und Juda, sondern im eigentlichen Sinne zu verstehen, vgl. 3 15; *gross* und *klein* ist der Ausdruck für „alle“, weder die Paläste der Vornehmen, noch die bescheideneren Häuser der einfachen Bürger sollen der Zerstörung entgehen. רְסִיסִים, *Trümmer,* und בְּקִעִים eig. *Risse,* sind zweites Objekt zu הִכָּה.

12, die zweite Strophe: *Laufen etwa auf dem Felsen Rosse Oder wird mit Rindern das Meer gepflügt, Dass ihr das Recht zu Gift verkehrt Und die Frucht der Gerechtigkeit zu Wermut?* So ist alles in Israel auf den Kopf gestellt, alle natürliche Ordnung der Dinge verkehrt, wie wenn man die Rosse an Stelle der Gemsen auf die Felsen verpflanzen oder mit Kühen das Meer statt das Land pflügen wollte. Diese unvernünftige verkehrte Welt begründet das in v. 11 angekündigte Gericht. Für das sinnlose *Pflügt man mit Rindern?* mit dem anstössigen Plural בְּקָרִים ist mit J. D. Michaelis אִם־יֵחָרֵשׁ בַּבָּקָר יָם zu lesen (s. oben die Übersetzung). Zu רֹאשׁ *Gift* vgl. Hos 10 4 und zu לְעַנָה, wie zu v. 12^b überhaupt vgl. 5 7. *Die Frucht der Gerechtigkeit* sollte Arznei und Heilung bringen, statt dessen erleidet der Unschuldige Unrecht und Gewalt, s. 5 7.

13^a 6^b 13^b, die dritte Strophe: *Ihr, die ihr euch freut wegen Lodebar Und euch um den Schaden Josephs nicht kümmert, Die ihr sprecht: Haben wir nicht durch unsere Kraft Uns Ḳarnajim wieder gewonnen?* Die Hereinnahme von v. 6^b und gerade unmittelbar nach v. 13^a rechtfertigt sich von selbst. Jetzt setzt diese Strophe auf das Vortrefflichste die Schilderung der verkehrten Welt in Israel fort: Kleine, nicht der Rede werte äussere Erfolge lassen sie den inneren Schaden, den Ruin Josephs, nicht achten. Jetzt sehen wir aus dem Zusammenhang deutlich, was Amos unter dem *Schaden Josephs* versteht, eben die völlige Verkehrung aller rechtlichen Ordnung im Innern. Dafür hat man

in Israel kein Auge, darum kümmert man sich nicht; dergleichen Sorgen und Kummer vertreibt der Jubel über den Gewinn von „Wertenlos" (לֹא דָבָר) und „Hornussen" (קַרְנַיִם), zwei Ortschaften in Gilead, deren Namen gerade bei ihrer appellativen Fassung drastisch wirken, weil לֹא דָבָר (s. II Sam 17 27, = לוֹ דְבָר II Sam 19 4f. und = לִדְבִר Jos 13 26), im Osten von Mahanaim gelegen, die Ortschaft als „wertlos" bezeichnet und קַרְנַיִם (= Καρναΐν I Mak 5 26 43 vgl. Gen 14 5) wohl schon durch den Gegensatz zwischen dem Namen „Hörner" und seiner bedeutungslosen Wirklichkeit sarkastisch klingt. Die gewöhnliche, auch von Guthe festgehaltene rein appellativische Fassung = „Trugbild" und „Hörner" setzt eine höchst seltsame Phrase voraus: durch eigene Kraft Hörner nehmen, da ja Hörner nur Metapher für Kraft sind (vgl. Wellh.), und fällt sehr gegen das zuerst von Grätz empfohlene Verständnis dieser Namen als nomina propria ab. Dass wir sonst keine Nachricht über die Eroberung von Lodebar und Karnaim haben, ist nicht entscheidend; beide liegen in Gilead und Gilead war immer der Schauplatz und Gegenstand des Krieges zwischen Aram und Israel. Grössere Erfolge hatte Israel aber schon vor diesen kleineren neuen Erfolgen davongetragen, vgl. v. 14, auch 5 14 und s. II Reg 14 25.

14, die vierte Strophe: *Denn siehe ich stelle auf gegen euch, Ihr Israeliten, ein Volk, Das wird euch bedrängen von der Strasse nach Hamat Bis zum Bache der Araba.* Unter den Israeliten herrscht auch in der Beurteilung der politischen Lage verkehrte Welt, sie freuen sich, wo kein Grund zur Freude ist v. 13, das begründet v. 14, der darum mit כִּי *denn* beginnt. Die Stellung von נְאֻם־יַהְוֶה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת ist auffallend, ja unmöglich; so lässt sich denn doch das allerdings mit Absicht ans Ende gesetzte גּוֹי nicht von seinem Verb trennen. Das Sätzchen, das übrigens auch noch in der ächten LXX fehlt, ist als Fremdkörper aus unserer Strophe auszuscheiden. Das Volk, das Jahwe gegen die Israeliten auf die Beine stellt, ist ohne Namen bekannt genug, es sind die Assyrer (s. zu 5 27); die werden Israel von der Nordgrenze bis in den äussersten Süden seines Reiches bedrängen, also nirgends wird sich Israel in seinem ganzen Gebiete gegen die Assyrer halten können. Die Nordgrenze ist oft wie hier mit מִלְּבוֹא חֲמָת bezeichnet, vgl. I Reg 8 65 II 14 25, d. h. von da, wo man nach Hamat (s. zu v. 2) geht. Im Süden wird nicht die Grenze gegen Juda, sondern die im Ostjordanland genannt, weil sie dort weiter nach Süden führt. Der נַחַל הָעֲרָבָה ist allerdings nicht sicher bestimmbar. Vergleicht man die Nachricht II Reg 14 25, dass Jerobeam II. das Gebiet Israels wieder hergestellt habe von der Strasse nach Hamat bis zum Meer der Araba d. h. dem Toten Meer, so könnte man geneigt sein, einen Wādi an der Nordostseite dieses Meeres als den Nachal der Araba anzusehen. Aber da nach Jes 15 7 (s. dort) im Süden des Toten Meeres ein נַחַל הָעֲרָבִים, wahrscheinlich der heutige Wādi el-Achsa, sich findet, so hat es viel für sich, die beiden fast gleichnamigen Wādi zu identifizieren; möglicherweise liegt sogar in dem δυσμῶν der LXX ein Fingerzeig, dass man hier auch נ׳ הָעֲרָבִים zu lesen, also sicher den *Weidenbach* von Jes 15 7 wiederzufinden hat. Jedenfalls macht die allgemeine Angabe II Reg 14 25 diese Deutung nicht unmöglich, und wenn Wellh. erklärt: Den נַחַל הָעֲרָבִים „kann Amos nicht meinen, er muss durchaus Juda (v. 1 11) ein-

begreifen", und daher vermutet, ursprünglich sei hier die Juda mit einschliessende allgemeine ideale Südgrenze נַחַל מִצְרַיִם (I Reg 8 65 II Chr 7 8) genannt gewesen, so ist einfach zu sagen, dass dieses Urteil auf falschen Prämissen beruht; denn v. 1 (im ursprünglichen Text) und v. 11 ist nichts von Juda zu lesen und der Befund von v. 14 bestätigt diese Fassung, es harmoniert also die Grenzbestimmung in v. 14 vortrefflich mit der sonstigen Haltung des Propheten Amos: er hat überall auch in 6 11–14 nur Israel im Auge.

Dritter Teil:

Eine Reihe von Visionen unterbrochen durch die Erzählung von dem Erlebnis Amos' in Bethel und ausgestattet mit einem Anhang über das bleibende Glück der einst kommenden Tage 7 1–9 15.

Das unterscheidende Merkmal dieses dritten Teiles ist, dass er in der Hauptsache erzählende Abschnitte und dem entsprechend Prosa bietet. Schon der Versuch einer den Inhalt zusammenfassenden Überschrift zeigt, wie merkwürdig ungleichartig die hier vereinigten Stücke sind. Aber nicht nur wird die Erzählung von den Visionen durch den Bericht über das Auftreten Amos' in Bethel unterbrochen und am Schluss durch einen prophetischen Anhang bereichert, sondern auch die erzählenden Stücke selber tragen verschiedenen Charakter; über die Visionen berichtet Amos selber in der ersten Person, in der Erzählung von seinem Auftreten in Bethel aber erscheint er in der dritten Person. Deswegen aber sofort anzunehmen, 7 10–17 sei ein fremdes Element, und an der Geschichtlichkeit desselben zu zweifeln, liegt kein Grund vor, s. Einleitung III 1. Dagegen ist der Anhang seiner Herkunft und seinem Inhalt nach dem Propheten Amos fremd, s. zu 9 8–15. Ausserdem hat sich an die Erzählung der einzelnen Visionen mancherlei Geröll angeschlossen, das z. T. Bruchstücke von Reden des Propheten Amos, z. T. aber auch Ornamentstücke späterer Zeit enthält, vgl. zu 8 4–14 und 9 5f.

Es sind fünf Visionen, von denen die fünfte 9 1ff. in etwas anderer Weise als die vier ersten eingeleitet ist. Die Vision ist ein psychologisches Ereignis; das lässt sich nicht mit dem Hinweis auf הִרְאַנִי 7 1 4 7 8 1 und רָאִיתִי 9 1 und der Behauptung in Abrede stellen, dass mit solcher Erklärung רָאָה umgedeutet werde. Dieses psychologische Ereignis kann durch äussere Wahrnehmungen ausgelöst, aber auch nur durch die mächtige Vergegenwärtigung der bereits im Innern schlummernden Überzeugung veranlasst sein. In beiden Fällen ist die im Innern des Propheten vorhandene Wahrheit das Primäre, die sich, wie z. B. bei Jesaja in der Inauguralvision, mit überwältigender Kraft und nun in völliger Klarheit Durchbruch verschafft oder wie bei Amos (bes. in 7 1 4 8 1) überall in den Erlebnissen, z. T. auch in scheinbar geringfügigen, den verborgenen Sinn und Willen Jahwes zu verstehen und zu deuten lehrt oder endlich in lebhafter anschaulicher Darstellung wie bei Amos 9 1ff. und in Sacharja zum Ausdruck kommt. Nicht die Visionen, am wenigsten die Cap. 7 erzählten, haben Amos zum Propheten gemacht; weil er Prophet war, hatte er solche „Visionen". Vgl. über Amos' Berufung zu 3 4–8 und ferner über den psychologischen Charakter der Vision meine Bemerkungen zu Jes 6 im Commentar S. 69f. und meine Studien zu Sacharja StK 1892 bes. S. 233—242, ausserdem W. R. Smith Prophets of Israel[2] S. 219—224.

1) Die erste Vision: die Heuschrecken 7 1–3. 1 Dass es sich nicht um visionäre, sondern um leibhaftige Heuschrecken handelt, zeigt sich hier besonders deutlich an den Zeitbestimmungen von v. 1. Die einleitende Formel כֹּה הִרְאַנִי *so liess mich schauen,* die v. 4 7 8 1 wiederkehrt (vgl. noch Sach 3 1

Jer 24 1), hat hier den Sinn: Jahwe liess mich in folgendem etwas Bedeutungsvolles schauen. אֲדֹנָי wird auch hier wie z. B. in 6 8 als das Ḳĕrē zu dem folgenden יהוה sekundär sein; es ist überall in dieser Einleitungsformel von LXX nicht sicher bezeugt. Statt יוֹצֵר, wozu man das gewöhnlich ergänzte Subj. יְהֹוָה auch wirklich im Texte sehen möchte, ist יֵצֶר = ἐπιγονή, *Brut* zu lesen und das zweite לֶקֶשׁ in יֶלֶק = βροῦχοι, *ausgeschlüpfte Heuschrecken* (s. Jo 1 4) zu verbessern, beides nach LXX mit Hoffmann, Guthe, Wellh. Kl. Proph.³. Also ist zu übersetzen: *Es zeigte sich Heuschreckenbrut, als das Frühlingsgras aufzugehen begann* (oder vielleicht: *als das Frühlingsgras aufwuchs,* da wahrscheinlich עלות und תחלת Dubletten sind und בַּעֲלוֹת zu lesen ist, so Baumann), *und ausgeschlüpfte Heuschrecken nach dem Grasschnitt des Königs.* Zu גּוֹבַי (auch Na 3 17), viell. mit dem denominativen ־ַי gebildetes Collectivum = *Heuschreckenschwarm,* s. Ges.-Kautzsch²⁷ § 86i, König Lehrgebäude II S. 119 und vgl. targ. גּוֹבָא. לֶקֶשׁ ist das durch den מַלְקוֹשׁ, Spätregen, d. h. den in den Monaten März und April vor der Ernte fallenden Regen, hervorgerufene Frühlingsgras, also der neue, aber auch der letzte Wuchs. Auf diesen hatte nach dem Ausdruck גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ der König ein erstes Anrecht; denn גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ bezeichnet den *Grasschnitt des Königs* und nicht die Schafschur, da die Schafe der Könige zu keiner besonderen Zeit Wolle zu tragen pflegen und „die Heuschrecken keine Wolle fressen" (Wellh.), und der König bezog demnach eine Abgabe von diesem Frühlingswuchs, die sog. Königsmahd, wohl zum Unterhalt der Kriegsrosse (I Reg 18 5). Ähnliche Abgaben vom Weideland forderten später auch die römischen Herrscher Syriens im Monat Nisan, vgl. Smith-Stübe Rel. der Semiten S. 191. Dass Gras geschnitten wurde, bezeugt doch auch Ps 72 6, und dass Stallfütterung im Allgemeinen im Orient nicht üblich ist, schliesst sie für die königlichen Marställe nicht aus. Es war somit ein kritischer Moment, in welchem die Heuschreckennot drohte; gerade in dem Zeitpunkt waren die Larven ausgeschlüpft, um nun das Zerstörungswerk zu beginnen, wo das letzte Gras sprosst vor dem „langen traurigen Fasten-Semester", das dem Vieh bes. in einem trockenen Sommer bevorsteht, s. ZDPV 1881, 83. Immerhin ist es aber nicht unwahrscheinlich, dass v. 1ᵇ eine Glosse ist zur Erklärung von לֶקֶשׁ: siehe לֶקֶשׁ ist (das Gras) nach der Zeit des מַלְקוֹשׁ; man lese אַחַר עֵת הַמַּלְקוֹשׁ für אַחַר גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ, vgl. Volz ThLZ 1900, 292. Die interessante Übersetzung der LXX von v. 1ᵇ: καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γὼγ (אחד גוג für גִּזֵּי lesend) ὁ βασιλεύς, zeigt, welche Gedanken ihrer Zeit geläufig waren. **2** Für das sowohl in der Berichterstattung unmögliche, als auch zum Vordersatz, insbes. zum temporalen, für וָאֹמַר untaugliche וְהָיָה אִם־כִּלָּה (= und es wird, wenn vollendet hat) ist entweder mit Torrey (Journ. of Bibl. Lit. 1894, 63), Driver und Wellh. unter minimer Änderung des Konsonantentextes (י ist nach ו weggefallen) zu lesen: וַיְהִי הִא מְכַלָּה = *als sie* (הִא = הוּא d. h. יֶלֶק v. 1, die ausgeschlüpften Heuschrecken) *nun daran waren, das Kraut im Lande wegzufressen,* oder es ist אִם־כִּלָּה als Verschreibung des folgenden Wortes zu entfernen und kurz und gut zu vermuten: וַיְהִי לֶאֱכֹל *und als sie das Kraut im Lande fressen wollten* (vgl. Baumann). Da tritt Amos als Fürbitter für sein Volk ein bei Jahwe, wie Mose bei den Plagen in Ägypten für Pharao nach der Erzählung

von Exodus, vgl. ferner Abraham Gen 18 22–33, Mose Ex 17 8–13, Samuel I Sam 7, Jeremia Jer 15 1 (s. dort): סְלַח־נָא *vergieb doch! Wie* (eigentlich: *als welches;* מִי ist Zustandskasus wie עָרוֹם 2 16) *soll Jakob bestehen, da es doch so gering ist!* קָטֹן, *klein, gering* d. h. an Hilfsmitteln und Hilfsquellen arm, sodass es eine solche Plage, eine solche Kalamität nicht aushalten könnte. **3** Gott nimmt diese Fürbitte an: *Jahwe liess es sich reuen; „es soll nicht geschehen", sprach Jahwe.* Die Konstruktion נִחַם עַל ganz wie Ex 32 14; זֹאת *dies* bezieht sich auf die mit den Heuschrecken intendierte Kalamität, die auch zu תִּהְיֶה Subj. ist: *sie soll sich nicht verwirklichen.*

2) Die zweite Vision: das verzehrende Feuer 7 4–6. **4** Über das erste אֲדֹנָי s. zu v. 1, auch das zweite ist von LXX nicht sicher bezeugt, also wohl wie das erste als in den Text geratenes Ḳĕrē zu beurteilen. Da רִיב בְּ mit jemand einen Prozess führen bedeutet, so ist בָּאֵשׁ mit קֹרֵא zu verbinden, wie denn auch die Konstruktion mit der בְּ entsprechenden Präposition im Arabischen bei den Verben des Rufens zur Einleitung des Objekts gewöhnlich ist (vgl. نَادَى بِ) und im Hebräischen קָרָא בְשֵׁם (s. darüber zu Jes 12 4) häufig genug vorkommt. Es ist statt der direkten Konstruktion die Konstruktion mit בְּ angewandt, vgl. הָפַךְ בְּ 4 11. קָרָא בְ heisst somit eigentl.: *rufen mit dem und dem Ruf,* also hier mit אֵשׁ: *Feuer herbeirufen.* Dagegen ist רִיב absolut, wie Jes 3 13, = *Prozess führen,* hier, da Jahwe, der ihn führt, Ankläger, Richter und Vollstrecker in einer Person ist, = *richten, Gericht halten, strafen.* Der Sinn von v. $4^{a\beta}$ ist daher: *Siehe, es rief gerade Jahwe zum Strafen Feuer herbei.* Es ist deshalb unnötig, mit Ewald, Hitzig, Wellh., Nowack, קֹרֵא von קָרָא = קָרָה abzuleiten und zu übersetzen: *Jahwe nahte zu strafen mit Feuer.* Einfacher aber ist es, da das Subj. יַהְוֶה unleidlich nachhinkt, als ursprünglichen Text zu vermuten: הִנֵּה קֹרָה לָרִיב אֵשׁ, *siehe, es kam gerade Feuer heran um zu strafen* d. h. es trat gerade eine Hitze (denn das bedeutet אֵשׁ) ein; die falsche Dittographie des ב von לָרִיב hat die Lesung קֹרֵא und die Beifügung von יַהְוֶה verschuldet. Der Lesung קֹרֵא לִשְׁבִיב אֵשׁ = rufend der Feuerflamme Hi 18 5 (oder לִכְרוּב אשׁ? cf. Gen 3·24 = dem Feuerkerub?), wie Riedel konjiziert, ist das femin. Geschlecht des folgenden וַתֹּאכַל nicht günstig. Zu der Hitze neben der Heuschreckenplage vgl. 4 7 neben 4 9. Die Folge dieser Hitze war das Versiegen der Quellen, die aus der תְּהוֹם רַבָּה, *dem grossen Ocean* kommen (Gen 7 11), auf welchem wie eine verankerte Insel die Erde ruht; bereits auch liessen sich weitere Folgen voraussehen, auf welche וְאָכְלָה, Perf. mit ו convers. hinweist: das Feuer *wollte verzehren* אֶת־הַחֵלֶק, doch wohl am besten: *das* angebaute *Grundstück, das* bebaute *Ackerfeld.* Schon flossen die Quellen nicht mehr, jetzt sollte auch alles Getreide und alles Angepflanzte von der Hitze versengt werden. Die Fassung von חֵלֶק ist nicht ganz klar; LXX bietet τὴν μερίδα κυρίου, doch hilft diese Beifügung von יַהְוֶה sowenig wie Hoffmann's Lesung הַחַלָּק = *Kiesel.* Man wird bei חֵלֶק = *Ackerfeld* stehen bleiben müssen und daran zu denken haben, wie bei anhaltender Dürre leicht im Felde Feuer aufgehen und alle Vegetation versengen konnte, vgl. Jo 1 19f. Dass die Reihenfolge eine umgekehrte sein müsste, erst das Verdorren der Vegetation und dann das Versiegen der Quellen, ist nicht einzusehen. Zu **5 6** vgl. v. 2f., חֲדַל־נָא *halt ein!* steht für סְלַח־נָא v. 2;

auch jetzt ändert Jahwe auf die Fürbitte Amos' seinen Entschluss: die Hitze liess nach und das Äusserste wurde abgewendet.

3) Die dritte Vision: das Blei 7 7–9.

Im Unterschied von den zwei ersten Visionen, in denen Amos die hereinbrechende Kalamität selber sieht, schaut er hier nur ein Symbol. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, dass er dort die Gegenwart sah und durch seine Fürbitte die Gefahr noch abwandte, dass ihm hier dagegen Zukünftiges offenbar wird. Während der Sinn des Symbols mannigfache Deutung erfahren hat, besteht über das, was damit geweissagt wird, kein Zweifel: es ist die Zerstörung der heiligen Stätten Israels und der Sturz seines Königshauses. Vgl. bes. A. Condamin, le prétendu "fil à plomb" de la vision d'Amos (Revue biblique Oct. 1900), ferner W. Riedel Alttest. Untersuchungen (1902) S. 27—33.

7 Die Auslassung des ersten אֲנָךְ und die Änderung von חוֹמַת in חוֹמָה (Wellh., Nowack, Oettli) ist notwendig, wenn אֲנָךְ als *Senkblei* verstanden wird, da eine Mauer des Bleis eben noch nicht eine lotrechte Mauer ist. Sicherer ist die von der LXX empfohlene Textänderung; es ist nämlich, v. 1 und 4 konform, אֲדֹנָי (resp. יְהוָה, s. zu v. 1) vor וְהִנֵּה zu setzen, vielleicht sogar auch an seiner jetzigen Stelle ein ursprüngliches אִישׁ zu vermuten, vgl. ἀνὴρ ἑστηκώς im Cod. Alex. (weitere Zeugen s. ZATW 1883, 269). Danach ergiebt sich: *So liess Jahwe mich sehen: siehe es stand einer auf einer Mauer von 'Anāk* (eventuell bloss: *auf einer Mauer*) *und in seiner Hand* hielt er *'Anāk*. Doch soll kein Gewicht auf אִישׁ gelegt sein; nach dem MT ist es Jahwe selber, der dort steht. Aber was ist אֲנָךְ? Jedenfalls ein Metall: LXX fasst es als ἀδάμας *Stahl*, nach den übrigen semitischen Sprachen, welche sämtlich dieses Wort aufweisen, zieht man gewöhnlich *Blei* vor, obschon in diesen Sprachen auch anderes Metall z. B. *Zinn* so bezeichnet wird. Von den alten Versionen ist keine auf die Bedeutung *Bleilot* gekommen, von der die modernen Erklärer sagen, dass der Zusammenhang sie lehre. Diese Nötigung ist mit Recht von Condamin, neuerdings auch von Riedel, bestritten. Einmal passt die Beifügung von אֲנָךְ mit dieser Bedeutung nicht zu חוֹמַת, weshalb eben einige (s. oben) אֲנָךְ dort streichen. Dann aber braucht man das *Bleilot* bei der Errichtung, nicht bei der Zerstörung der Gebäude, wie man nach v. 8 f. behaupten will, und endlich, wenn die Anwendung des Bleilots als ein Bild für die Untersuchung, ob in Israel nichts Krummes sich finde, angesehen wird, bringt man den in diesen Visionen des Gerichts fremden Gedanken herein, als ob die Schuld Israels noch erst zu konstatieren sei. Es ist also mit Condamin festzuhalten, dass אֲנָךְ nicht Bleilot, sondern irgend ein Metall, ein besonders hartes (nach LXX *Stahl*) oder ein besonders schweres (nach den verwandten Sprachen *Blei*) bedeute. Baumann geht wohl zu weit, wenn er נִצָּב עַל־חוֹמַת אֲנָךְ entfernt und v. 7 nur liest: כֹּה הִרְאַנִי אֲדֹנָי יְהוָה וְהִנֵּה בְיָדוֹ אֲנָךְ. 8 deutet dem Propheten das Gesehene mit den Worten: *Siehe, ich lege Blei* (eventuell *Stahl* oder ein anderes Metall) *mitten in mein Volk Israel, ich werde ihm nicht weiter verzeihen*. Nach den Parallelen v. 2 סְלַח und v. 5 חֲדַל kann עֲבֹר hier nichts Anderes als *verzeihen, Schonung gewähren* bedeuten. Dieses Versagen weiterer Schonung fordert, dass שִׂים אֲנָךְ בְּקֶ׳ irgendwie den Anfang des Gerichts oder dieses Gericht selber ankündige. Vielleicht ist es doch nicht nur ein Wortspiel, wenn die Talmudisten darin von אוֹנָאָה „Bedrückung“ gesprochen finden; es könnte

dann mit *Blei* der schwere Druck, der auf das Volk von Feindeshand gelegt wird, gemeint sein. Doch wird man noch besser mit CONDAMIN zur Vergleichung die Stellen herbeiziehen, in denen von einer eisernen Säule, einer ehernen Mauer die Rede ist, vgl. Jer 1 18 15 20 Hes 4 3, und in אֲנָךְ das Symbol der unwiderstehlichen Macht erblicken, mit der sich ein Feind (natürlich Assur s. zu 5 27) inmitten des Landes unvertreiblich festsetzt (als eine Mauer von hartem Metall) und Eisen und Stahl, unbesiegbare Waffen, in seiner Hand führend Zerstörung und Verwüstung verbreitet. Bei dieser Erklärung hat man bei אֲנָךְ nur eher nach LXX an *Stahl,* ἀδάμας, als an *Blei* zu denken und erhält damit auch eine Möglichkeit, den Text חוֹמַת אֲנָךְ v. 7 festzuhalten. Also einen unbesieglichen Mann mit Eisen und Schwert (vgl. חֶרֶב v. 9) sieht Amos v. 7, und v. 8 erklärt ihm, dass dieser Mann sein Schwert gegen Israel kehrt, da Jahwe nicht weiter Schonung gewährt. Den gleichen Sinn hat es, aber ein reines Wortspiel ist es, wenn RIEDEL daran denkt, אֲנָךְ „Zinn" sei nur deshalb gewählt, weil es an אֲנָךְ (= אֲנַכֶּה, Pi. von נָכָה, von dem wenigstens das Pu. sicher zu belegen ist) „ich will zerschlagen" erinnere. 9 zeigt, wie diese unwiderstehliche Macht in Israel schaltet: die höchsten und heiligsten Güter, die Israel kennt, werden vernichtet, die Heiligtümer zerstört und das Königshaus gestürzt. בָּמוֹת gebraucht Amos ohne jede schlimme Nebenbedeutung; an eine Unterscheidung von legitimen und illegitimen Heiligtümern Jahwes, wie sie später das Dtn vornimmt, denkt er nicht, der ganze Kultus hat ein Ende und damit die Illusion, die sich an ihn anklammert. יִשְׂחָק, auch v. 16, soll nicht auch Juda einschliessen, sondern ist als Name des nächsten Ahnen Jakobs nichts als eine andere Bezeichnung für das parallele יִשְׂרָאֵל, über das die Familie Jerobeams regiert, gerade wie bei Hosea אֶפְרַיִם und יִשְׂרָאֵל in Parallele stehen (s. auch MEINHOLD Studien zur isr. Religionsgesch. I, 1 S. 49 f.).

4) Die Erzählung von dem Auftritt in Bethel 7 10–17.

S. über diesen Einschub oben die Vorbemerkung zu 7 1—9 15 und Einl. III 1. Den Grund, warum die Erzählung an dieser Stelle eingeschoben wurde, hat WELLH. darin gesehen, dass „die Äusserung 7 9, eine Lästerung gegen Gott und den König, dem Priester zu seinem Vorgehen Anlass gab". Möglich sei auch, dass „der Priester eben an diesem Punkte die Rede des Sehers unterbrach". Ursprünglich gehörte jedoch der Abschnitt an das Ende, also nach 9 7, vgl. Einl. III 1.

Im übrigen ist dieser erzählende Abschnitt von der grössten Wichtigkeit; denn er giebt uns Kunde davon, dass Amos in Bethel aufgetreten ist und in den Jubel der dort zum Feste versammelten Menge die Botschaft Jahwes vom Untergang Israels hineingerufen hat. Dann aber lernen wir auch aus diesem Konflikt zwischen Priester und Prophet, wie damals die Priester das Prophetentum beurteilten und wie wenig Verständnis die offizielle Religion der in Amos sich ankündenden neuen Phase der prophetischen Religion entgegenbrachte.

10 11 Der Rapport an den König. **10** *Amasja* ist *der Priester von Bethel* d. h. der Oberpriester; die andern Priester, die neben ihm am Heiligtum fungierten, waren seine Untergebenen. Über *Bethel* s. zu 3 14. Die Meldung an den Herrscher des Landes lautet: קָשַׁר עָלֶיךָ וגו' *eine Verschwörung hat Amos gegen dich angezettelt mitten in Israel.* Aufforderung zum Aufruhr sieht Amasja in den Worten des Propheten, die Erinnerung an die Sendung Elisas an den Nimsiden Jehu II Reg 9 1 ff. konnte ihm diese Deutung em-

pfehlen. *Das Land kann alle seine Worte nicht fassen,* dieses Bild ist hergenommen von dem Füllen eines Gefässes, in das man zu viel hineinstopfen will. Wie solches das Gefäss zum Bersten bringt, so geht der Staat aus den Fugen, wenn alle diese aufrührerischen Reden weiter geduldet werden. **11**[a] enthält keine falsche Interpretation der Worte des Propheten. Was beim Sturze der Dynastie dem Träger der Krone bevorstand, konnte nicht zweifelhaft sein, vgl. die Angst Ahas' Jes 7 2; dagegen hat Amos die Deportation, v. 11[b], nicht unmittelbar vorher gedroht, s. jedoch 5 27 6 7 und vgl. die Vorbemerkung zu 7 10–17.

12 13 Die Ausweisung des Propheten. **12** Amaṣja wartet die königlichen Weisungen nicht ab — jedenfalls ist von solchen nichts berichtet —, sondern schreitet als getreuer Diener des Staates in heiligem Eifer selber ein und sucht durch Ausweisung den fremden Seher zum Schweigen in Israel zu bringen. Er nennt Amos חֹזֶה, *Seher* (eine Bezeichnung, die wie das parallele רֹאֶה in vorexilischer Litteratur selten ist, vgl. Jes 30 10 Mch 3 7 II Sam 24 11), offenbar mit Rücksicht auf die Visionen und gewiss auch mit einem leichten Anflug von Ironie = *Hellseher,* der du allein von allen Menschen zu sehen vermeinst. *Mache, dass du fortkommst ins Land Juda, und suche dort dein Brot und prophezeie dort!* Zu dem sog. Dativus ethicus in בְּרַח־לְךָ s. Ges.-Kautzsch[27] § 119s. Amaṣja sieht in Amos nichts anderes als den Angehörigen einer Prophetengilde, der das Prophezeien als seine Profession übe, um von den milden Gaben, die man solchen Propheten für ihre Dienste zu spenden pflegte, zu leben (Mch 3 5 11). Darum weist er ihn in seine Heimat, nach Juda, zurück, dort mag er seinetwegen am Ende auch gegen Jerobeam predigen, jedenfalls solle er dort seine Wirksamkeit entfalten, denn er werde dort vor der eigenen Thür noch genug zu wischen finden und, wenn er denn so gut sehe, doch zuerst den Balken in seinem Auge und bei seinen Leuten sehen. S. noch zu v. 14. **13** zeigt das hohe Amtsbewusstsein des am Staatstempel angestellten Priesters. *In Bethel* (zu בְּבֵ״ = בֵּית־אֵל s. zu 2 8) *aber darfst du nicht länger prophezeien; denn das ist ein Königsheiligtum und ein Reichstempel.* Wir würden für בֵּית מַמְלָכָה *Staatskirche* sagen. Es war demnach in Bethel ein auf Staatskosten errichteter und unterhaltener Tempel, nicht ein Privatheiligtum, noch ein Tempel einer einzelnen Stadt. Allerdings gehörte in die Hof- und officielle Staatskirche Amos nicht, der weder das „aus Rücksicht auf den König" noch das „διὰ τὸν φόβον τοῦ λαοῦ" (Mt 26 5 Joh 7 13) kannte.

14–17 Die Antwort des Propheten. Zuerst **14** stellt Amos fest, dass er nicht, wie Amaṣja meint, zur Prophetenzunft gehört, sondern einen anderen Beruf treibt und von diesem, nicht von milden Gaben lebt. *Ich bin kein Prophet,* nicht das, was Amaṣja und was man damals allgemein unter einem נָבִיא sich vorstellte, auch *kein Angehöriger der Prophetenzunft,* dieser Prophetengenossenschaften, die als Familien beisammen wohnten, deren Angehöriger daher „Prophetensohn" בֶּן־נָבִיא hiess. Dass Amos von den Propheten nicht gering denkt, ersieht man aus 2 11; aber allerdings er gehört nicht in ihre Reihe und wenn später er und Männer seiner Art „Propheten" genannt

werden, so geschieht das ohne seinen Willen. Über die Prophetengilden und die neue Phase des Prophetentums, die mit Amos auf den Plan tritt, s. meine Gesch. der israel. Rel.[4] § 31 S. 121 ff. *Sondern Schafhirt bin ich und Sykomorenzüchter.* Statt בּוֹקֵר, das als denominativum von בָּקָר Amos im Widerspruch mit v. 15, wo nur von צֹאן *Schmalvieh* die Rede ist, und mit 1 1 (s. dort zu בַּנֹּקְדִים) zu einem *Rinderhirten* macht, ist נוֹקֵד = *Schafhirt* (s. zu 1 1) zu lesen, vgl. LXX αἰπόλος, Ziegenhirt; die Verderbnis von נ in ב und von ד in ר ist leicht verständlich. בּוֹלֵס, ἅπ. λεγ., hat nach dem Äthiop. und Arab., wo *balas* eine Feigen- resp. Maulbeerfeigenart bezeichnet, die Bedeutung von *mit Feigen zu thun haben, Feigen ziehen,* und שִׁקְמָה (griech. dasselbe Wort συκάμινος) ist der Maulbeerfeigenbaum, die Sykomore. Die LXX giebt mit ihrer Übersetzung: κνίζων συκάμινα, *Maulbeeren kneifend, ritzend,* die wichtigste Thätigkeit des Sykomorenpflanzers an; denn um die Maulbeeren geniessbar zu machen, müssen sie vor der Reife am Baume mit einem Nagel oder Eisen punktiert, geritzt werden, dann fliesst ein Teil des herben Saftes ab und der zurückbleibende kommt in Zuckergährung. Jedenfalls sind Maulbeeren keine vornehme Speise, vgl. Tristram Natural History of the Bible[3] (1889) S. 397—400, Riehm HbA und Guthe Kurzes Bibelwörterbuch sub Maulbeere, Encycl. bibl. sub Figtree.

Wenn Grätz und Oort hauptsächlich auch aus der Angabe, dass Amos Sykomorenzüchter gewesen sei, schliessen wollen, Amos sei kein Judäer gewesen, so mag es richtig sein, dass Klima und Boden von Thekoa auch damals für Sykomoren ungeeignet waren, aber gleichwohl nötigt die Stelle uns nicht zu diesem Schlusse; denn die Schafhirten von Thekoa nomadisierten mit ihren Herden, und so weit ist es von Thekoa nicht bis zum Toten Meere oder zur Schephela (vgl. I Reg 10 27), dass sie nicht dort Landstücke ihr eigen nennen konnten, welche zur Maulbeerfeigenzucht warm genug waren. Noch viel weniger Gewicht zur Bestätigung der Annahme nichtjudäischer Herkunft des Propheten kann dem beigemessen werden, dass Amasja v. 12 nicht sagt: kehre zurück in das Land Juda. So hätte er gewiss sagen können, aber nicht sagen müssen; dass er Amos heimschickt, klingt deutlich genug aus seinen Worten, vgl. zu v. 12, ferner zu 1 1.

Weiter betont Amos **15**, dass auch jetzt der Grund zur „Unterbrechung seines ordentlichen Berufes“ die aussergewöhnliche Aufgabe ist, mit der ihn Jahwe betraut hat. Nicht irgend ein willkürlicher Entschluss oder gar das Verlangen nach milden Gaben, sondern Jahwe (zur Hervorhebung bei beiden Verben gesetzt) führte ihn nach Bethel und gab ihm auch den Auftrag zu sprechen, vgl. 3 8. Amos wäre noch jetzt bei seiner Herde, *hinter derselben* als Hirte, wenn ihn nicht Jahwe *von dort* (מֵאַחֲרֵי) *weggenommen* hätte. אֶל־ ist schwerlich hier = *an die Adresse* zu fassen, sondern = עַל *über,* wie v. 16; die Abschreiber haben אֶל־ und עַל vielfach promiscue gebraucht. Endlich **16f.** wiederholt Amos seine Weissagung, aber so, dass er Amasja zeigt, welches Geschick ihm beim Untergang des Staates widerfahre. וְעַתָּה *Und nun* scil. da ich dir nicht zu gehorchen habe, sondern Jahwes Wort zu verkünden geschickt bin. Eine denkwürdige Begegnung! Der Schafhirt von Thekoa ist der Bote Jahwes an den Oberpriester von Bethel! Der Priester will dem Hirten das Wort verbieten, weil er darin eine Lästerung Gottes und des Königs sieht, und muss doch von ihm sein Urteil, das Jahwe gesprochen hat, vernehmen. תַּטִּיף wird doch, wenn es auch kein verächtlicher Ausdruck

ist, besagen sollen: (Du sagst,) *ich solle nicht Worte verschwenden* über das Haus Isaaks. Winckler's בָּמוֹת (nach v. 9) für בֵּית ist unnötig. **17** Dem Wort des Priesters setzt der Prophet das Wort Jahwes entgegen, das ein richtiges dreihebiges Tetrastich umfasst: *Deine Frau wird zur Hure in der Stadt, Deine Söhne und Töchter fallen durch das Schwert, Dein Grund und Boden wird mit der Messschnur verteilt werden, Du selber aber wirst auf unreinem Boden sterben.* Bei der Eroberung wird die Frau des Oberpriesters in der Stadt, da sie die vornehmste war, der Schändung durch die Feinde anheimfallen, vgl. Jes 13 16 Sach 14 2; dafür ist זָנָה „ein beleidigender Ausdruck" (Wellh.). Die Kinder trifft der Tod; Amasja selber wird deportiert: sein Grund und Boden, der offenbar weit und gross war, und auf dem er wohl sich ein schönes Grab in Aussicht genommen hatte, wird mit der Messschnur ausgemessen, um an neue Ansiedler verteilt zu werden, vgl. Mch 2 4 Jer 6 12 II Reg 17 24; er selber wird im Exil sterben und in *unreinem Boden* begraben. Die Fremde heisst unrein, weil man dort von Jahwes Angesicht fern ist, dort Jahwe keine Opfer und Feste feiert und darum auch keine reine, durch die Weihe auf Jahwes Altar geheiligte Speise zu essen bekommt, vgl. Hos 9 3–5 Gen 4 14 16 I Sam 26 19. Die letzten Worte וְיִשְׂרָאֵל וגו' sind störend, denn sie bringen nichts Neues, was nicht schon in v. 17 gesagt wäre; ausserdem beziehen sie sich nicht speziell auf Amasja und endlich sind sie identisch mit v. 11[b]. Sie werden deshalb späterer Zusatz sein, damit Amasjas Meldung an den König v. 11 wirklich in diesem Punkte genau die Worte des Propheten wiedergebe. „Merkwürdig, was ein Prophet im alten Israel alles sagen durfte; dem Amos geschah offenbar nichts" (Wellh.). Anders war es schon zur Zeit Jeremias und Urias, s. Jer 26, bes. v. 22–24.

5) Das vierte Gesicht: der Korb mit reifem Obst 8 1–3.

Wie in der dritten Vision 7 7–9 sieht Amos auch hier ein Symbol. Aber es besteht zwischen dem Symbol und dem, was es bedeutet, kein blosser Gleichklang, sondern ein sachlicher Zusammenhang. Der Korb mit dem reifen Obst erinnert an das Ende des Jahres, vgl. Ex 34 22, so ist auch für Israel der Herbst, das Ende herbeigekommen, vgl. die von Wellh. zitierte instruktive Parallele Mt 13 29: ὁ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν, ferner kann man an das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum erinnern Lk 13 6–9: Jahwe lässt sich durch Amos nicht mehr zur Geduld bitten v. 2 (vgl. mit 7 2 5), der definitive Untergang Israels steht unmittelbar bevor. Vgl. die Nachbildung dieser Vision in Jer 24.

1 leitet die Vision ein wie 7 1 4 7, s. dort. קַיִץ hat etymologisch mit קֵץ nichts zu thun, es bedeutet eigentlich *Hitze, Sommer,* vgl. Gen 8 22, dann auch, wie hier II Sam 16 1 2 u. sonst häufig, *Sommerobst, Sommerfrüchte.* 2 ist gebildet wie 7 8; deshalb muss aber nicht mit G. Hoffmann und Guthe הַקֵּיץ für הַקֵּץ gelesen werden. הַקַּיִץ ist nur das Symbol für הַקֵּץ, *das Ende;* das Wortspiel unterstützt die Symbolik, vgl. auch Jer 1 11f. Der Fortschritt in den Visionen ist deutlich: die dritte Vision kündigte die Überwältigung durch unwiderstehliche Feinde, die Zerstörung der Heiligtümer und den Sturz der Dynastie an, die vierte definiert die Katastrophe als das definitive *Ende* des Volkes: *das Ende ist gekommen über* (zu אֶל־ für עַל s. zu 7 15) *mein Volk Israel.* Später hat dieser Begriff קֵץ in der Eschatologie eine wichtige Rolle gespielt,

vgl. Dan 8 17 19 9 26 11 27 35 40 12 4 6 13. **3** beschreibt näher die Art und Weise des „Endes“: Statt des Freudenjubels erhebt sich trauriges Wimmern und allerorten liegen die Leichen der Erschlagenen. Das wird im Allgemeinen der Sinn sein, im Einzelnen bleibt jedoch manches unsicher. Für שִׁירוֹת, welcher Plural sonst nicht vorkommt und nur *die einzelnen Lieder* bedeuten könnte, ist mit Hoffmann, Wellh. und den Neueren, auch Oettli, שָׁרוֹת *Sängerinnen* zu lesen; denn „Lieder können nicht heulen“. Riedel will nach LXX φατνώματα קוֹרוֹת, *Balken,* herstellen; aber Hab 2 11 reicht nicht hin, das Bild von den „heulenden Balken“ glaubhaft zu machen. הֵיכָל ist hier *der Palast,* nicht der Tempel; es handelt sich hier nicht um Tempelsängerinnen, sondern um Palastsängerinnen, die sich wie in Ägypten (Erman Ägypten S. 340—346) auch in Samarien beim Gelage der vornehmen Reichen vor den Gästen produzierten, vgl. 6 5. Da Jahwe schon v. 2^b als Sprecher eingeführt ist und spricht, ist die neue Angabe נְאֻם אֲדֹנָי יַהְוֶה überflüssig; auch das בַּיּוֹם הַהוּא ist schwerlich ursprünglich, da durch v. 2^b der Zeitpunkt bereits bestimmt und als nahe bevorstehend bezeichnet ist, also der Nachdruck, der durch die Stellung am Ende auf בַּיּוֹם הַהוּא gelegt ist, nur einen Grund hat, wenn an *jenen Tag* des Gerichts, den die spätere Eschatologie am Ende der Tage erwartete, gedacht werden soll. Um v. $3^{a\alpha}$ auf die Endzeit zu deuten, ist somit בַּיּוֹם הַהוּא mit נְאֻם אֲדֹנָי יַהְוֶה hinzugefügt, vielleicht auch bloss, um zu markieren, dass die ebenso beginnenden Verse 9 f. die Erklärung zu v. $3^{a\alpha}$ bieten, vgl. zu v. 9 f. Für הִשְׁלִיךְ הָס fehlt eine befriedigende Deutung. Die Übersetzung Guthe's: *man wirft sie schweigend hin,* ist in keiner Weise zu rechtfertigen; denn nicht nur ist die unbestimmte Fassung des Subjektes unsicher und das Objekt eingetragen, sondern auch הַס sonst überall ein Imperativ (= *still!* vgl. 6 10), niemals ein Adverb. Sollte Jahwe Subjekt sein, so wäre die 1. Person, die von der LXX geboten wird, erforderlich; aber dann passt wieder הָס gar nicht. Liest man mit Oettli den Impera. הַשְׁלֵךְ הס: *Zahlreich sind die Leichen allenthalben: wirf hin! pst!* und erklärt: „So wird man sprechen, weil man an ordentliche Bestattung nicht mehr denken kann“, so ist der Beziehungslosigkeit der beiden Wörter nur wenig abgeholfen und trotz 6 10 die Kürze des Ausdrucks so gross, dass er ohne Kommentar unverständlich bleibt. Zieht man mit Oort הָשְׁלָךְ vor: *allenthalhen sind in Menge Leichen hingestreckt,* so gewinnt man nur ein ziemlich bedeutungsloses Prädikat zu dem bereits vollständigen Satz und muss obendrein noch mit Oort הָס entfernen, da es auch an den Anfang von v. 4 nicht passt. So bleibt הִשְׁלִיךְ הָס denn unverständlich; der Text ist offenbar sehr verdorben, vgl. noch zu v. 11. Aber auch ohne diese beiden Wörter schliesst die Schilderung des Untergangs Israels mit zwei kurzen, aber inhaltsreichen, Grauen erweckenden Zügen ab: *Es wimmern die Sängerinnen des Palastes, Viel sind der Leichen allerorten.* Gewimmer und Tod ist das Ende.

6) Ein Konglomerat von Stücken verschiedener Herkunft 8 4–14.

4—8 ein Drohwort an die reichen Kornwucherer, ein selbständiges Stück, das in seiner Grundlage v. 4 5 7 auf Amos zurückgehen wird. Es ist ähnlich aufgebaut, wie 4 1–3; nur bricht es, wenn es ganz erhalten ist, mit dem kräftigen Schwure Jahwes, dergleichen Thaten nimmer zu vergessen

(v. 7), ab, ohne eigens die Art und Weise der Strafe zu nennen. Den ersten Vierzeiler bilden v. 4 und v. 5ª, den zweiten v. 5ᵇ und v. 7; die ungeraden Zeilen sind vier-, die geraden dreihebig. Eventuell lassen sich die Worte auch in vier Distichen (v. 4; v. 5ª; v. 5ᵇ; v. 7) zerlegen. 4 *Hört dies, die ihr den Bedürftigen zertretet Und die Armen im Lande vergewaltigt.* זֹאת bezieht sich, wie אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה 3 1 4 1 5 1, auf das Folgende, speziell auf den folgenden Schwur v. 7, wie 4 1 auf 4 2. Zu הַשֹּׁאֲפִים vgl. 2 7; für וְלַשְׁבִּית, das man als synkopierten Inf. Hiph. = וּלְהַשְׁבִּית, *um aufhören zu machen,* erklärt, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 53 q, das aber mit seinem וְ sehr lose sich anschliesst, ist nicht mit HOFFMANN וּלַשַּׁבָּת, *und gar am Sabbat,* sondern nach LXX (καὶ καταδυναστεύοντες vgl. 4 1) mit NOWACK הָעֹשְׁקִים zu lesen. Durch diese Herstellung werden Form und Inhalt verbessert. J. A. BEWER zieht auch hier wie 2 7 (s. dort) vor, יִרְצוּ nach ארץ einzusetzen (: *sie bedrücken die Armen des Landes*), und rechnet לַשְׁבִּית (ohne לְ), dem er den Sinn von „gänzlich" giebt, zum Vorhergehenden. Kein Grund liegt vor, mit Ḳĕrē עֲנִיֵּי für עֲנְוֵי zu lesen, vgl. 2 7 und RAHLFS עָנִי und עָנָו in den Psalmen. 5ª *Die ihr sagt: Wann ist doch der Neumond vorüber, dass wir Getreide verkaufen, Und der Sabbat, dass wir Korn aufthun!* Bei dem denominativen Hiph. נַשְׁבִּירָה ist das Nomen שֶׁבֶר nicht am Platze; es fehlt mit Recht in LXX. *Das Korn aufthun* ist prägnanter Ausdruck für *die Kornsäcke öffnen und das Korn zum Verkaufe bereithalten.* *Neumond* und *Sabbat* sind im alten Israel Feiertage, da ruhen die Geschäfte und sind die Speicher und Buden geschlossen; deswegen waren es noch nicht, wie später, Tage absoluter Ruhe, vgl. II Reg 4 23, aber die Kornwucherer mit ihren Krämerseelen, denen an nichts als am Geschäft und am Gewinn gelegen war, befiel am Neumond und Sabbat die blasierte Sonntagnachmittagslangeweile. 5ᵇ setzt der Prophet ein, um mit seinen Worten in ihrer Rede fortfahrend die wahre Art dieser Kornjuden zu kennzeichnen, die sich nicht nach ehrlichen Geschäften und redlicher Arbeit, sondern nach dem unrechtmässigen Gewinne sehnen, welchen sie aus ihrem Handel durch Übervorteilung der Armen erzielen: *Um das Mass zu verkleinern und den Preis zu steigern Und die trügerische Wage zu fälschen.* Das *Epha*, das übliche Getreidemass, machen sie klein, dagegen vergrössern sie das *Schekel*, das Gewicht, womit das Geld gewogen wird, das der Käufer als Preis des Getreides bezahlt; ausserdem betrügen sie die Käufer dabei noch durch Verwendung falscher Wage beim Abwägen des Geldes. Proleptisch heisst die Wage מֹאזְנֵי מִרְמָה, *eine trügerische Wage,* sie wird das durch die Fälschung, welche die Kornverkäufer damit vornehmen. Für וּלְעַוֵּת von עוּת, einem sekundären von עָוָה abgeleiteten Verbum, wird man besser mit WELLH. וּלְעַוֹּת, Inf. Pi. von עָוָה, punktieren. Zur Sache vgl. die Verurteilung der Unehrlichkeit im Handel Dtn 25 13-16 Lev 19 35 36 Hes 45 10-12 Prv 20 10. 6 Der Anschluss von v. 6ª an v. 4 f. ist unverständlich: nicht um den Ankauf von Armen und Bedürftigen ist es den Kornwucherern zu thun, sondern um den Verkauf ihrer Vorräte und das Herausschlagen eines möglichst hohen Preises (WELLH., NOWACK, OETTLI). Wegen der Ähnlichkeit mit 2 6 ist daher anzunehmen, dass die Worte als Glosse zu הַשֹּׁאֲפִים, das sich v. 4 und 2 7 findet, aus jener Stelle hierher an den Rand ver-

setzt und nachträglich bei der Aufnahme in den Kontext zur Angleichung durch לִקְנוֹת, *um zu kaufen,* eingeleitet wurden. Zu dem Sinne vgl. 2 6. **6**[b], *Und den Abfall vom Korn wollen wir verkaufen,* könnte nach Form (1. Pers. plur.) und Inhalt zur Rede der Kornwucherer gehören; da jedoch das Sätzchen weder in noch nach v. 5[a], wo es allenfalls hingehören könnte, eine passende Stelle findet und die Annahme, dass es der Rest eines grösseren verlorenen neuen Teiles der Rede der Kornwucherer sei, durch den jetzigen Fundort hinter den Worten des Propheten v. 5[b] und hinter der Glosse v. 6[a] nicht empfohlen wird, sieht man darin am besten eine Randglosse zu v. 6[a], die besagen wollte, dass die Wucherer nicht nur schlechtes Mass und Gewicht führten, sondern auch schlechte Ware, selbst Getreideabfall, verkauften, und die dann im Gefolge der Glosse v. 6[a], die zu v. 4 gehört, in den Text kam. **7** schliesst gut an v. 5 an: Der Prophet kennt das Treiben und den Sinn der Kornwucherer, Jahwe natürlich auch; darum kann die Strafe nicht ausbleiben: *Jahwe hat geschworen bei dem Stolze Jakobs: Nie und nimmer werde ich all eure Thaten vergessen.* Zu lesen ist, der Anrede v. 4 entsprechend, mit LXX das Suff. der 2. Person Plur. מַעֲשֵׂיכֶם. Jahwe, wie 4 2 und 6 8 durch himmelschreiende Ungerechtigkeit zum Schwure veranlasst, schwört hier *bei dem Stolze Jakobs,* 6 8 bedeutet dies den von Jahwe verabscheuten Hochmut Jakobs; ist גְּאוֹן יַעֲקֹב hier ebenso zu fassen, so schwört Jahwe „höhnisch bei der unabänderlichen Thatsache“ dieses israelitischen Hochmuts (Wellh. u. a.). Doch scheint es nicht ausgeschlossen, dass hier der Ausdruck eine etwas konkretere Bedeutung hat und Jahwe selber als den Stolz Jakobs bezeichnen soll, wie er das auch thatsächlich war, vgl. 5 14 18. Jahwe schwört dann auch hier, wie 4 2 und 6 8, bei sich selber, der Sarkasmus ist bei dieser Fassung noch schärfer, wenn Jahwe schwört: *so wahr ich der Stolz Jakobs bin, vergesse ich nie eure Thaten,* und der Kontrast zwischen Jahwe, auf den die Israeliten so stolz sind, und Jahwe, der ihre Ungerechtigkeit nicht ungestraft lässt, erinnert mächtig an den ähnlichen Ausspruch 3 2.

8 Mit der wohlverständlichen Ankündigung v. 7 kann das Stück v. 4–7 abschliessen; jedenfalls aber gehört v. 8 nicht mehr dazu. In den Mund Jahwes passte hier wohl die Weissagung, dass er durch ein Erdbeben die entsetzliche Ungerechtigkeit ahnden werde, nicht aber die Rechtfertigung über dessen Eintreten. Auch sprachlich ist die Verbindung nicht einfach; denn עַל־זֹאת bezieht sich sachlich natürlich auf das v. 4f. geschilderte Treiben der Kornwucherer, müsste aber in engem Anschluss an v. 7, wo dieses Treiben mit מַעֲשֵׂיכֶם zusammengefasst ist, עַל־אֵלֶּה lauten. Die Frage: *Soll darob nicht die Erde erbeben Und alle ihre Bewohner in Trauer geraten?* ist darum von einem Späteren hinzugefügt, der in der Trauer über das Treiben der Gottlosen dem Gedanken Ausdruck verleihen will, dass über solche Bosheit und Sünde die Erde selber in Beben und alle Menschen in Wehklagen geraten müssen; vgl. das Erdbeben bei der Kreuzigung Jesu Mt 27 51, und überhaupt zu der Anschauung, dass die Erde Anteil nimmt an dem Treiben ihrer Bewohner, vgl. zu Jes 1 2[a] und bes. Jes 24 19f. Über תִּרְגַּז הָאָרֶץ als Ausdruck des Erdbebens s. zu I Sam 14 15. Erst nachträglich ist zu dem sekundären Element, v. 8[a], aus 9 5 der Rest unseres Verses herübergenommen; aber die Ausmalung des Erdbebens passt nicht zu der Frage v. 8[a], während sie in 9 5 am Platze ist. Der Text ist verdorben, nach 9 5 ist כַּיְאֹר für כָּאֹר zu lesen; mit וְנִגְרְשָׁה wissen die Ausleger nichts Rechtes anzufangen, s. die Anmerkungen bei Kautzsch; Hoffmann wollte וְנִגְדְּשָׁה, = *sich auftürmen,* lesen und Riedel will וְנִגְרְשָׁה im Sinne von „herausgetrieben werden“, „über die Ufer treten“ nehmen (vgl. ferner zu 9 5).

Alles befriedigt nicht, das Wort gehört, wie 9 5 und LXX, wo es fehlt, zeigen, nicht in den Text. ונשקה ist Schreibfehler für וְנִשְׁקְעָה, wie das Ḳerē liest. Für den Sinn vgl. zu 9 5.

9 10 Die Schilderung des grossen Gerichtstages als eines Tages der Finsternis und der Trauer. Ausser der Einleitungsformel, v. 9aα, bieten diese Verse zwei regelmässig gebaute Vierzeiler. Sie scheinen einem Gedicht, welches den kommenden Unglückstag schilderte, entnommen und beigefügt zu sein, um als Erklärung von v. 3a (וְהֵילִילוּ שִׁירוֹת הֵיכָל) zu dienen, was denn auch die dort v. 3a sofort folgende gleichlautende Einleitungsformel noch andeutet. Von Amos stammt die Schilderung wohl nicht: der Gerichtstag, den er verkündet, bringt nicht nur Trauer wie um den einzigen Sohn und ist nicht nur wie ein bitterer Tag. Man hat sich daher nicht den Kopf zu zerbrechen, ob die Sonnenfinsternis vom 9. Februar 784 oder die vom 15. Juni 763 v. Chr. die Anregung zu dieser Schilderung gegeben habe.

9 Mit der Einleitungsformel: *Und es geschieht an jenem Tage, ist der Spruch des Herrn Jahwe,* schafft der Interpolator die Möglichkeit, das Zitat mit וְהֵבֵאתִי im Perf. consec. beginnen zu lassen. Dass Zeichen am Himmel den Tag Jahwes, vor allem auch den jüngsten Tag, begleiten, ist eine dem alten und neuen Testament geläufige Vorstellung, vgl. Jes 13 10 Jo 2 10 4 15 und Marti Gesch. der israel. Rel.4 § 69 S. 297; so heisst es hier: *Ich lasse die Sonne am Mittag untergehen Und über die Erde Finsternis eintreten am hellen Tage.* Für בְּיוֹם אוֹר liest Cheyne nach Jer 15 9 das verständlichere בְּעוֹד יוֹם. 10 Mit Angst und Trauer erfüllte eine Sonnenfinsternis die unkundigen Leute des Altertums, dieselbe Wirkung wird der Unglückstag auf alle ausüben: *Eure Feste wandle ich um in Trauer Und all eure Lieder in Totenklage, Ich lege an alle Hüfte das Trauergewand Und auf jegliches Haupt eine Glatze, Ich mache, dass es ist wie Trauer um den einzigen Sohn Und das Ende davon wie ein bitterer Tag.* Mit den Festen, die fröhliche Tage sind, ist es aus, statt der Jubelgesänge ertönen Trauerklänge. Das Anlegen des שַׂק, des rauhen Haartuches, und das Scheren einer Glatze (vom Gesetze Dtn 14 1 verboten) sind Zeichen der Trauer, vgl. z. B. Hes 7 18 Jes 15 2f. Jer 48 37. Als bitterste Trauer gilt die *Trauer um den einzigen Sohn,* vgl. Jer 6 26 Sach 12 10; in ähnlicher Lage wird man sich, wenn das Unglück hereinbricht, befinden. Das femin. Suff. in שַׂמְתִּיהָ und אַחֲרִיתָהּ entspricht unserem *es* (Ges.-Kautzsch27 § 135p), = die durch das Unglück herbeigeführte Lage. *Das Ende davon* („das Ende vom Lied“ Wellh.) ist keine Aufhebung des Unglücks. Wo die Sonne des Glücks am hellsten scheint, bricht die Nacht des Unglücks herein und es folgt darauf kein Morgen eines glücklichen Tages.

11—14 Der Hunger nach dem Worte Jahwes und das Verschmachten der blühenden Jugend. Nach den Einleitungsformeln v. 11 und v. 13 scheint der Abschnitt in zwei selbständige Stücke zu zerfallen, die, wie unsere Überschrift zeigt, zwei besondere Themata behandeln. Aber diese von Wellh. und Nowack befolgte reinliche Scheidung zwischen v. 11f. als späterer Zuthat und v. 13f. als ursprünglichem Texte beraubt das zweite Stück des nötigen Anfangs, der vielleicht in Elementen von v. 11f. wenigstens zum Teil noch zu finden ist. Gewiss aber kann einem Amos nicht ein Spielen mit dem Durst zugetraut werden, dass dieser zuerst vom figürlichen und dann vom eigentlichen zu verstehen wäre. Es wird daher, da v. 13f. den ursprünglicheren Charakter tragen, geraten sein, die Elemente für sekundär zu halten, welche vom figürlichen Durste handeln, also v. 11b und v. 12b. Was übrig bleibt, kann mit Abzug der Einleitungsformeln zu Anfang von v. 13 Fragment eines von Amos herrührenden Redestückes sein. Vielleicht ist dieses hier eingefügt zur Erklärung von v. 3b, wie v. 9f. zur Erklärung

von v. 3ª (s. oben zu v. 9f.), und ist selbst das unverständliche הִשְׁלִיךְ הָס v. 3 noch eine Spur, dass dorthin vom Sammler das Stück mit 'וְהִשְׁלַחְתִּי רָעָב וגו, v. 11–14, gestellt sein wollte.

Die Umdeutung auf den figürlichen Hunger weist auf eine tiefe Erkenntnis von dem Werte des Wortes Gottes und dem Bedürfnis der Menschenseele hin, vgl. Dtn 8 3 Joh 4 34; sie könnte auf denselben zurückgehen, der in v. 8ª seinen Schmerz über die Bosheit und Sünde bekundet. Wenn man die Verse ganz auf Amos zurückführen dürfte, wäre darin eine Antwort auf die Abweisung seines prophetischen Wortes durch Amasja in Bethel 7 10–17 zu sehen. Die Israeliten werden einst noch die Not, ohne Gottes Wort zu sein, erleben müssen, vgl. Sauls Lage I Sam 28 6.

11ª wird alter Text sein, die gleiche Einleitungsformel kommt auch 4 2 vor und an dem Hiph. הִשְׁלִיחַ ist kein Anstoss zu nehmen, da es auch Ex 8 17 bezeugt ist. Den Gebrauch mit רָעָב als Obj. vgl. auch Hes 14 13. Dagegen fehlt der parallele Stichos zu וְהִשְׁלַחְתִּי רָעָב בָּאָרֶץ, der etwa gelautet haben mochte: Und einen Durst unter all seine Bewohner. 11ᵇ ist umdeutende Glosse, s. die Vorbemerkung zu v. 11–14 und beachte יְהוָה in der Rede Jahwes; nach LXX, Pesch., Vulg. ist דְּבַר für דִּבְרֵי zu lesen, wie auch einige MSS. u. v. 12 bieten. 12ª, *Da werden sie von einem Meere zum andern wanken Und vom Norden zum Osten umherschweifen* (יְשׁוֹטְטוּ ist zum zweiten Stichos zu ziehen), gehört zum ursprünglichen Texte; zu נָעוּ vgl. 4 8. מִיָּם עַד־יָם meint vom Toten Meer zum Mittelmeer, das Tote Meer ist auch II Reg 14 25 die Grenze des Nordreichs; dass dem Norden gegenüber der Osten erscheint, erklärt sich daraus, dass mit dem Toten Meer bereits der Süden genannt ist. Von לְבַקֵּשׁ an gehört 12ᵇ wieder zu der in der Vorbemerkung gekennzeichneten Umdeutung, die dem מִיָּם עַד־יָם auch den weiteren Sinn: „von einem Ende der Erde zum andern" beilegen mochte; zu dem Senden und Reisen nach Orakeln vgl. Dtn 30 11–14 Jes 57 9 10. Übrigens scheint dieser Zusatz einige zum alten Bestand gehörige Stichen verdrängt zu haben, die etwa von dem Verhungern der Bewohner des Landes gesprochen haben mögen. Der durch Einschub und Ausfall unterbrochene Zusammenhang wird notdürftig hergestellt durch Einfügung von בַּיּוֹם הַהוּא zu Anfang von 13, was allerdings zu dem יָמִים v. 11 wenig passt. Gesagt wird, dass der von Jahwe geschickten Hungersnot auch die im blühendsten und kräftigsten Alter Stehenden erliegen: *Es werden ohnmächtig die schönen Mädchen Und die jungen Männer vor Durst.* Das Hitpa. תִּתְעַלַּפְנָה von עָלַף, *bedecken, verhüllen,* bedeutet *sich verhüllen* = es wird ihnen schwarz vor den Augen, sie fallen in Ohnmacht, vgl. das Pu. Jes 51 20 und das Arabische غُشِيَ عَلَيْهِ. In 14 ist wahrscheinlich der letzte Stichos an die Spitze zu stellen, wodurch wenigstens der deutliche Parallelismus zwischen Dan und Beerseba zu seinem Rechte kommt: *Und sie fallen und stehen nicht wieder auf, Sie, die bei dem Gott von Bethel schwören, Und die da sagen: so wahr dein Gott lebt, Dan! Und so wahr dein Patron lebt, Beerseba!* Die Beschreibung der Israeliten mit dem Partic. הַנִּשְׁבָּעִים und dem dasselbe fortsetzenden Verbum fin. אָמְרוּ zeigt die Verblendung, in welcher sie leben, und bringt nachträglich den Grund, warum sie dem Untergang anheimfallen. Der Kultus ist ihre Illusion, er wiegt sie in frohe Hoffnungen auf die Zukunft ein und verschliesst ihnen den Blick für die wahren Forderungen Jahwes. Das ist das

Ceterum censeo des Propheten, vgl. z. B. 5 21–27. Es handelt sich so wenig, wie sonst bei Amos, um Götzendienst, sondern um den Kultuseifer für Jahwe. Auch spricht der Prophet nicht nur gegen diesen Kultus, weil man Jahwe in einem Bilde verehrte; in Dan und Beerseba hatte man ebenfalls Bilder von Jahwe, ohne dass der Prophet ein missbilligendes Wort gebraucht. Der Ausdruck: „die Schuld von Samarien" verurteilt dagegen von späterem Standpunkt aus die in Nordisrael geübte bildliche Darstellung Jahwes, die von Jerobeam eingeführt galt. שֹׁמְרוֹן meint nicht wie bei Amos 4 2 6 1 die Stadt Samarien, sondern das ganze Nordreich; als dessen Schuld gilt den Späteren das Gottesbild von Bethel, vgl. zu Hos 10 10 „die beiden Sünden" scil. von Bethel und Dan. Amos hatte offenbar einen unverfänglichen Ausdruck gebraucht, vermutlich אֵל בֵּית־אֵל, vgl. Gen 31 13 (so Wellh., Cheyne Art. Amos in Encycl. Bibl.). Diese Annahme wird besser sein, als die von W. R. Smith, Stade u. a. vorgeschlagene Lesung אֲשֵׁרַת für אַשְׁמַת, wobei man an die von Ahab in Samarien errichtete Aschere zu denken hätte I Reg 16 33 II 13 6. Das *Schwören bei einem Gott* kennzeichnet die Verehrung, die man ihm zollt, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft seiner Verehrer vgl. Dtn 6 13 10 20 Jer 4 2 5 7 12 16 Zph 1 5 Jes 48 1. *Dan* nennt das altberühmte (s. Jdc 18 30) Heiligtum im Norden des Landes, in der Nähe von Caesarea Philippi, heute Tell-el-Ḳāḍī. Zuletzt wird noch *Beerseba* als wichtige heilige Stätte genannt, vgl. 5 5; der Schwur חֵי דַּרְכְּךָ ist unverständlich, denn man kann weder beim *Leben der Reise* = *Wallfahrt* nach Beerseba, noch bei dem der Weise = des *Rituals* von Beerseba schwören. Das ך von דרך ist offenbar Suff. der 2. pers., und דר ist in דֹד *Liebling, besonderer Schutzgott* (vgl. רֵעֶה Hi 17 21) zu verbessern, so Hoffmann, Winckler (Altorient. Forsch. I, 194f.), Cheyne, von Gall (Altisr. Kultstätten 49), Oettli; weniger gut vermutet Wellh. בְּאֵרְךָ = beim Leben deines Quells. דוד als Epitheton Gottes findet sich in Eigennamen wie דּוֹדִי und דּוֹדָוָהוּ (etwa = Jahwe ist mein Patron) und so versteht Winckler אראל דודה in Z. 12 der Meša'-inschrift = den Altar ihres (scil. der Stadt) Schutzpatrons. Jahwe ist sowohl der Gott von Bethel, wie der Gott von Dan und der Patron von Beerseba, aber er offenbarte sich an den besonderen von den Kanaanäern übernommenen Kultstätten in einer besonderen Weise, s. Marti Gesch. der israel. Rel.[4] § 25 S. 87 f. Jahwe ist der Stolz der Israeliten, und dieser Hochmut bringt sie zu Fall.

7) Das letzte Gesicht: Jahwe zerstört selbst sein Heiligtum und vernichtet die Israeliten, seine Verehrer 9 1–7.

Die beiden ersten Gesichte zeigten, wie Jahwe auf des Propheten Fürsprache hin noch Schonung übte, das dritte kündigte die Zerstörung an und das vierte meldete, dass die Zeit des Endes gekommen sei, das fünfte schildert das abschliessende Gericht: Die Israeliten sind zu Bethel beim Heiligtum zum Feste versammelt; Jahwe selber zerstört das heilige Gebäude und erklärt, dass er sein Volk vollständig zu vernichten im Sinne habe.

1–4 Die Erzählung über das Gesicht und die Erklärung Jahwes. 1 Der Prophet sieht Jahwe נִצָּב עַל־הַמִּזְבֵּחַ d. h. *stehend bei* (nicht: *auf*, vgl. I Reg 13 1 Gen 24 13) *dem Altar* des Tempels zu Bethel, diesem wichtigsten Heiligtum des Nordreichs, vgl. 7 13; Jahwe ist natürlich von über-

menschlicher Grösse, er überragt den Altar weit. Die Fortsetzung bietet mancherlei Schwierigkeiten: Man weiss nicht, an wen Jahwe den Befehl richtet, doch kaum an den Propheten, der ja nicht an den Knauf des Tempels hinaufreicht, aber wohl auch nicht an einen Engel, von dessen Dasein der Prophet nichts bemerkt, und dann sieht man nicht ein, warum nachher von אֶהֱרֹג an Jahwe alles selber ausrichtet. Es hat daher vieles für sich, dass mit Volz ThLZ 1900, Sp. 291 וַיַּךְ für הַךְ zu lesen und וַיֹּאמֶר vor ובצעם, das selber aus einer Verbalform in der 1. Person verdorben ist, zu stellen sei; demnach fährt die Erzählung von der Vision fort: *Und er* scil. Jahwe *schlug den Knauf und es erbebten* (l. וַיִּרְ׳) *die Schwellen und er sprach.* כַּפְתּוֹר, in Ex 25 31 etc. eine kugelförmige Verzierung am Schaft und an den Armen des goldenen Leuchters, bedeutet wie Zph 2 14 (s. dort) die Säulenknäufe, die Kapitäle, auf denen die Balken des Daches ruhen. Werden diese Kapitäle mit gewaltiger Wucht zerschlagen, so gerät das ganze Gebäude ins Wanken, bis in die Fundamente erbebt es und stürzt schliesslich ein, wie das Heiligtum Dagons, dessen Säulen Simson brach (Jdc 16 29f.). Unter den סִפִּים hat man daher, wie überall, *die Unterschwellen* und nicht die Oberschwellen zu verstehen. Schon sieht der Prophet das Heiligtum unter den Schlägen Jahwes wanken; was Jahwe im Sinn hat, erklärt er dem Propheten, der Vision geht auch hier die Audition zur Seite. Es sind vier Tetrasticha, die die göttliche Erklärung, dass die Israeliten dem definitiven Untergang geweiht sind, geben: v. 1 (von וּבְצָעַם an)-4. Das erste Tetrastich ist in der ersten Zeile nur in beschädigtem Texte erhalten: וּבְצָעַם בְּרֹאשׁ כֻּלָּם (so ist die am besten bezeugte Lesart, nicht ובצעם.) übersetzt man gewöhnlich: *zerschmettere sie* (wen? die Schwellen? oder die bereits zerschlagenen Kapitäle?) *auf ihrer aller* (wessen? der Kapitäle? der Israeliten?) *Haupt!* die Form בְּצָעַם ist zwar Impera. c. suff., aber nicht durch Zurückziehung des Tones aus בְּצָעַם abzuleiten (so Ges.-Kautzsch[27] § 61 g), sondern auf בְּצַעמוֹ zurückzuführen, wie וַהֲרַגְתַּם 9 4 auf וַהֲרַגְתְּמוֹ, vgl. עֲנָקַתְמוֹ Ps 73 6, d. h. das Suffix ist an den konsonantisch auslautenden Imperativ getreten und das Pathach bei dem jetzigen Suffix hat sich parasitisch eingeschlichen nach dem Wegfall von ו, wie in וַהֲרָגָתַם, s. M. L. Margolis AJSL 1902, October 45—48. Auf richtiger Fährte zur Emendation dürfte Volz sein, der אֶבְצָעַם בְּרַעַשׁ כֻּלָּם = *ich werde im Erdbeben sie alle zerschmettern* vorschlägt, wobei allerdings, da בָּצַע niemals zerschmettern heisst, sein weiterer Vorschlag אֲרַעֲצֵם besser diesem Sinne entspricht. Vielleicht ist aber dem אֶהֱרֹג im zweiten Stichos parallel das Pi. אֲבַצַּע = *ich töte* eigentl. ist schneide ab (den Lebensfaden), vgl. Jes 38 12 Hi 6 9, ohne Suffix, das die LXX nicht kennt, zu lesen, sodass der ganze Vierzeiler lautet: *Ich töte im Gedröhne* (von dem zusammenstürzenden Heiligtum, vgl. Jes 29 6, oder *im Erdbeben) sie alle,* die zum Feste hier versammelt sind, *Und was übrig bleibt von ihnen, bringe ich um mit dem Schwert, Kein einziger unter ihnen soll entrinnen Und auch nicht ein Flüchtling sich retten.* Den Vers mit Löhr und Stärk (StK 1903, 157 ff.) auseinander zu reissen, liegt somit kein Grund vor. 2—4 Wohin sie auch fliehen, sie werden dem göttlichen Zorne nicht entrinnen; Jahwes Macht reicht überall hin, vgl. hiezu bes. die berühmte Stelle von Gottes Allgegenwart Ps 139 7-12.

2, die zweite Strophe: *Wenn sie in Scheol durchbrechen, So langt sie meine Hand von dort heraus, Und wenn sie in den Himmel hinaufsteigen, So hole ich sie von dort herunter.* חָתַר sq. בְּ, *durchbrechen, sich durchzwängen* z. B. durch ein Loch in einer Wand Hes 8 8 12 5 7 12, vgl. auch Jon 1 13, ist hier passend vom „durch die Öffnung, die durch die Erde in die Unterwelt führt, sich durcharbeiten" gebraucht; *Scheol,* der äusserste Gegensatz zum Himmel, wie Jes 7 11. 3, die dritte Strophe, nennt zwei andere, einander in gleicher Weise gegenübergestellte entfernte und unzugängliche Verstecke, den Karmel mit seinen Höhlen und seinem dichtbewaldeten Gipfel, wo schliesslich ein Flüchtling noch zuletzt im Lande sich zu bergen hoffen konnte, und die Tiefe des Meeresgrundes: *Und wenn sie auf dem Gipfel des Karmel sich verstecken, So spüre ich dort sie auf und hole sie her, Und wenn sie sich vor meinen Blicken auf dem Meeresgrund verbergen, So befehle ich der Meerschlange dort, sie zu beissen.* מִן in מִשָּׁם kann nicht nur den Ausgangspunkt angeben, sondern ebensogut, wie in מִתַּחַת, partitiven Sinn haben: an jedem Teile dort, überall dort. הַנָּחָשׁ, *die Schlange,* ist das mythologische Meerungeheuer, das im Grunde des Meeres schlummert, aber immer wieder, trotzdem es einst besiegt worden ist, zu neuem Toben erwacht und von Jahwe erweckt werden kann. Diese Anspielung zeigt, wie seit alter Zeit die Vorstellung von dem Meeresdrachen, diesem personifizierten Meer, in Israel bekannt war, vgl. ferner zu Jes 51 9f. Hi 9 13 26 12, und s. Gunkel Schöpf. und Chaos S. 81f.; zugleich ersieht man aber auch, wie früh die babylonische Mythologie durch die prophetische Erkenntnis von der Allmacht Jahwes überwunden ist. 4, die vierte Strophe: Vom Schwert der Feinde mögen sie verschont werden, da man sie in Gefangenschaft führen will, aber dem Schwerte Gottes werden sie nicht entrinnen: *Und wenn sie vor ihren Feinden her in die Gefangenschaft ziehen, So befehle ich dort dem Schwerte, sie totzuschlagen, Ich richte mein Auge auf sie Zum Bösen und nicht zum Guten.* לִפְנֵי אֹיְבֵיהֶם *vor ihren Feinden* d. h. von ihnen getrieben, wie eine Herde vgl. Thr 1 5. Ein menschlicher Feind macht am Ende noch Gefangene, Gottes Zorn ruht nicht, bis sie alle vernichtet sind; die Israeliten haben von der Illusion zu lassen, dass sie meinen, Jahwe sei mit ihnen, er ist ihr Feind geworden und nicht ihr Heil, sondern ihr Untergang ist jetzt sein Ziel, das er nicht aus den Augen verliert.

5 6, eine spätere Interpolation, die ähnlich wie die Doxologien 4 13 5 8f. eine Reihe von Epitheta Gottes zusammenstellt, um seine Allmacht aus den Wundern der Natur zu illustrieren. Der sekundäre Ursprung giebt sich auch hier deutlich zu erkennen; der Anschluss an v. 4 fehlt: in v. 4 redet Jahwe, in v. 5f. wird er beschrieben; ebenso ist keine Verbindung mit v. 7 vorhanden, der auf die Gedanken von v. 4 zurückgreift; endlich fehlt auch hier die Marke solcher Einschübe יְהוָה שְׁמוֹ nicht, vgl. zu 4 13 5 8f. und siehe auch K. J. Grimm a. a. O. S. 77f. Metrisch sind die beiden Verse zwei gutgebaute dreihebige Tetrasticha; zu v. 5aγ s. die Erklärung. 5 *Und der Herr Jahwe der Heere, Der die Erde anrührt, sodass sie wogt Und sich überall hebt wie der Strom Und wieder sinkt wie der Strom Ägyptens.* Das Sätzchen וְאָבְלוּ כָּל־יוֹשְׁבֵי בָהּ scheint mir nicht wegen des Metrums, obwohl dies meinen Eindruck bestätigt, sondern deshalb, weil hier in der Naturschilderung der Gedanke an die Trauer der Menschen fernliegt und die Verbindung von וְעָלְתָה mit וְתָמוּג eine Zwischenbemerkung nicht gut verträgt, erst nachträglich eingeschoben; es ist aus 8 8, wo es am Platze ist, herübergenommen, nachdem dort die Glosse

8 8[b] aus 9 5[b] eingedrungen war. Der Vers schildert das Erdbeben, das unter Begleitung von Sturm und Gewitter infolge der Berührung der Erde durch Jahwe eintritt. Es ist ganz übel angebracht, wenn Riedel an dem einfachen כַּיְאֹר Anstoss nimmt, das ja gerade durch die Beifügung des parallelen Stichos deutlich genug als „der Strom", der Nil, Ägyptens erklärt wird; die Änderung in בְּאֹר und die gelehrten Zeugnisse dafür, dass bei Erdbeben die Quellen auszutreten pflegen, sind hier gänzlich unnötig. **6** *Der im Himmel seine Söller* (l. עֲלִיֹּתָיו oder עֲלִיָּתוֹ, das מ ist Dittographie des vorangehenden מ) *erbaut Und seinem Gewölbe auf Erden einen festen Grund gegeben hat, Der die Wasser des Meeres herbeiruft Und sie ausschüttet auf die Oberfläche der Erde.* אֲגֻדָּה kann hier nur das Himmelsgewölbe bedeuten, das sonst רָקִיעַ genannt wird; das ἐπαγγελίαν der LXX ist offenbar aus στραγγαλίαν verdorben (ThLZ 1888, Sp. 417) und der hebr. Text daher nicht zu verbessern, vgl. LXX zu Jes 58 6. Das Weltbild ist das bes. aus Gen 1 wohlbekannte, vgl. Gen 1 6 20, ferner Ps 104 3 und s. die Abbildung bei Holzinger Gen S. 18. **6**[b] ist identisch mit 5 8; siehe dort. Die Partizipien sind indifferent in Bezug auf die Angabe, ob eine Handlung abgeschlossen sei oder nicht; sie können daher perfektisch oder präsentisch (z. B. הַקּוֹרֵא = *der Rufer*, der bis dahin rief und ferner rufen kann) gefasst und mit einem Perf. sowohl, wie mit einem Imperf. mit Vav consec. fortgesetzt werden.

7, das letzte Wort Jahwes und seines Propheten an die Israeliten, führt den Gedanken von v. 1-4 weiter und begründet ihn: v. 1-4 zerstörte die Illusion der Israeliten, von Jahwe nur Heil erwarten zu dürfen, v. 7 spricht ihnen auch jegliche Prärogative vor andern Völkern ab: die verachteten Kuschiten sind am Ende Jahwe soviel wert wie die Israeliten und wie die Geschichte der Israeliten hat er auch die Geschichte der andern Völker geleitet. Die Berufung auf die Errettung aus Ägypten ist hinfällig. Der Ausspruch ist die Spitze der Gedanken des Amos, die scharf formulierte Konsequenz derselben; weder hat sich der Prophet vom Affekt zu dieser Erklärung fortreissen lassen, noch stellt er sich in Widerspruch gegen früher Gesagtes. Auch 3 2 liegt der Gedanke ganz fern, dass Jahwe an Israel gebunden sei; die Wirklichkeit einer Prärogative Israels müsste sich in ganz anderem Verhalten gegen Jahwe erweisen, s. zu 3 2. Und wenn Israel bisweilen Jahwes Volk heisst (7 15 8 2), so gebraucht der Prophet den üblichen Ausdruck und seine wahre Erkenntnis tritt in v. 7 zu Tage. Nicht ein Widerspruch in den Gedanken des Propheten tritt hier hervor, sondern der Gegensatz seiner tief sittlich-religiösen Auffassung zu der des israelitischen Volkes hat sich ihm immer klarer herausgestellt. Die Prärogative Israels ist eine vermeintliche; mit einem anderen Volk kann Jahwe seinen Plan verwirklichen. So traurig für Israel das Wort v. 7 klingt, so lautet es nicht trostlos für die Sache Jahwes, welche der Prophet vertritt. Es ermöglicht eine Hoffnung für die Zukunft; mit diesem Ausblick, der nur angedeutet, nicht ausgeführt ist, schliesst Amos. Den Israeliten, die dem Untergang geweiht sind, die weiteren Wege Gottes zu offenbaren, war für ihn nicht der mindeste Anlass. *Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, Ihr Israeliten? ist Jahwes Spruch; Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland herausgeführt Und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Ḳir?* Die Kuschiten oder Äthiopier (s. zu Gen 10 6) werden hier den Israeliten gegenübergestellt wohl einerseits als ein weitentferntes und andererseits als ein verachtetes schwarzfarbiges Sklavenvolk (vgl. Jer 13 23), das trotzdem Jahwe so nahe und so wertvoll ist, wie die Israeliten. כַּפְתּוֹר ist wahrscheinlich Kreta, LXX bietet dafür Kappadocien; über die Heimat der Philister = Purasati s. zu

Jdc 3 3. Über קִיר, die Heimat der Aramäer, d. h. wohl der damascenischen, vgl. zu 1 5. Dieses letzte gewichtige Wort des Propheten bildet ein vierhebiges Tetrastich.

8) Ein fremder Anhang: Ein Ausblick in die messianische Zeit 9 8–15.

Der Anhang ist hinzugefügt, um die schweren Drohungen und Verkündigungen des Gerichts, die gerade am Schlusse so scharf lauten, zu mildern und zu korrigieren. Nicht anders denn als Korrektur kann es verstanden werden, wenn v. 8–12 die v. 1–4 mit Deutlichkeit hervorgehobene Vernichtung aller Israeliten darauf einschränkt, dass die Drohung nur das sündige Reich und nur die Sünder treffe, vgl. speziell, was von den Augen Jahwes v. 8 und v. 4 und was von dem Schwerte v. 10 und v. 1 gesagt ist. Eine Korrektur ist es auch, wenn v. 13–15 eine Zukunft herrlicher Fruchtbarkeit des Landes schildert, mit der gleichen Formel wie 8 11–14 eingeleitet, wo die Hungersnot und auch das Verschmachten der blühendsten Jugend in Aussicht gestellt ist. Ebenso soll die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches v. 11 f. dem scharfen Urteil v. 7 entgegentreten. So schliesst schon der Inhalt die Möglichkeit aus, diesen Anhang auf den Propheten Amos zurückzuführen. Amos müsste „sich selbst völlig vergessen“ haben, um auf einmal „Rosen und Lavendel statt Blut und Eisen“ auszuteilen (Wellh.). Hier hilft es nicht, mit dem angenommenen hypothetischen Charakter diese so bestimmt lautenden einander entgegengesetzten Verkündigungen für den einen Amos zu retten, und ob viele in der Paradoxie der hier ausgesprochenen Hoffnung einen Beweis für den göttlichen Ursprung der Prophetie sehen werden, ist doch zu bezweifeln. Auch im Einzelnen tritt deutlich ein anderer Standpunkt hervor, als der ist, den Amos einnimmt, vgl. nur die Bezeichnung des Nordreichs als „des sündigen Reiches“ (s. zu v. 8), die zerfallene Hütte Davids, die uns ins Exil weist (s. zu v. 11), und den Ausdruck שׁוּב שְׁבוּת, der ebenfalls die Zeit des Exils voraussetzt (s. zu v. 14). Weiteres s. in der Erklärung. Eine solche Korrektur konnte ein Späterer hier anbringen, weil die spätere Theologie von der Zukunft ganz anders als Amos dachte; dieser Theologie ist der Stoff entnommen, ihr konform musste ja auch Amos geweissagt haben, wenn man seine Worte in der jüdischen Synagoge vorlesen wollte.

Vgl. bes. G. A. Smith The Twelve Prophets I[7], 189—195; Cheyne The Expositor 1897, 44—47; K. J. Grimm a. a. O. 88—91.

8—10 Nur die Sünder werden ausgerottet, die Guten aber bewahrt; die Korrektur zu v. 1–4. Von einem Parallelismus der Stichen, wie überhaupt von poetischer Form ist hier wenig zu merken; doch wird man jeden der drei Verse als ein Tetrastich fassen dürfen, allerdings das dritte mit recht kurzen Zeilen. 8 *Siehe die Augen des Herrn Jahwe richten sich gegen das sündige Reich, Dass ich es von der Erdoberfläche vertilge. Jedoch ist's nicht so, dass ich ganz vertilge Das Haus Jakobs, ist der Spruch Jahwes.* Da Jahwe spricht, sollte man עֵינַי, *meine Augen,* ohne אֲדֹנָי יהוה erwarten (Oort liest עֵינַי נְאֻם יְהוָה); aber so genau darf man bei den Späteren nicht sein, besonders da vielleicht ein gewisser Nachdruck auf אֲדֹנָי יהוה liegen soll. Mit *dem sündigen Reich* (vgl. JSir 47 21: ממלכת חמס), auf das die Augen Jahwes gerichtet sind (vgl. dazu v. 4[b]), ist das Nordreich im Unterschied von Juda gemeint, das also „das fromme Reich“ ist. Aber auf Juda nimmt Amos keine Rücksicht (s. zu 2 4 f. 3 1 6 1), jedenfalls passt solche Wertung der beiden Reiche viel eher zum Chronisten, der von „dem sündigen Reiche“ nur noch spricht, wenn es absolut nötig ist, als zu Amos. בֵּית יַעֲקֹב, wie בֵּית יִשְׂרָאֵל in v. 9, ist nicht Nordisrael wie bei Amos 5 1 4 7 2 5 und Jesaja 9 7, sondern nach späterem Sprachgebrauch das Reich Juda, zu dem de jure auch der Norden gehörte, vgl. Jes 14 1 Jer 5 20 Ob v. 17 f. אֶפֶס כִּי לֹא, *jedoch durchaus nicht,* leitet

die eigentliche Korrektur ein, die hier eine direkte Negation von v. 1–4 bedeutet, wo ausdrücklich gesagt ist, dass kein Einziger mit dem Leben davon kommt, auch der nicht, der von dem Feinde in die Gefangenschaft geführt werden sollte. Das Gegenteil führt der v. 8[b] begründende Vers **9** aus: *Denn siehe, ich gebe Befehl Und schüttle die Israeliten unter allen Völkern, Gleichwie Getreide im Siebe geschüttelt wird Und dabei kein* gutes *Korn zur Erde fällt.* Hier ist doch die Rettung der Guten aus dem Exil verheissen, wo sie nach v. 4 das Schwert erschlagen soll; hier ist das Exil und zwar, was zu beachten ist im Gegensatz zu 5 27 und als Zeichen der späten Herkunft, das Exil unter allen Völkern nicht das Ende, auch nicht der Durchgangspunkt zum Tode, sondern zum Leben. Nur Staub und Spreu fallen zur Erde, das Korn wird im Siebe bewahrt. Mit כְּבָרָה ist das heute *ghirbāl* (غِرْبَال) genannte Sieb gemeint, dessen „Augen so eng sind, dass es nur Staub, Erde, Spreu, flache oder beim Dreschen zerrissene Körner, aber keine guten, normal gebildeten durchfallen lässt“ (vgl. Wetzstein Über die Siebe in ZDPV 1891, 1—7, bes. S. 3 und 7 Anm. 2). Die Voraussetzung bei dieser Erklärung, dass צְרוֹר, *das gute Korn, den Kern,* bedeutet, ist doch nicht unmöglich; צְרוֹר ist eigentlich *der Knoten,* woraus jedenfalls ebensogut, wenn nicht besser die Bedeutung *Fruchtknoten, Getreidekern,* als die eines kleinen kompakten Steines (? II Sam 17 13) sich ableiten lässt. Einen fremden Gedanken bringt man herein, wenn man צְרוֹר hier als Stein und כְּבָרָה als das Grosssieb fasst, welches die guten Körner durchlässt, aber Stroh und Steine zurückbehält, die man dann mit der Hand zusammennimmt und nochmals auf die Tenne wirft, damit sie noch einmal unter die Dreschmaschine kommen (so Preuschen ZATW 1895, 24f., ähnlich schon Hoffmann ZATW 1883, 125). Denn der Zusammenhang fordert nicht die Darlegung der Durchführung der Strafe im Gericht, sondern der Bewahrung in demselben. Kein gutes Korn geht im Exil unter allen Völkern verloren, das besagt v. 9; ganz parallel ist Jes 27 12 die Aussage, dass einst vom Euphrat bis nach Ägypten das Getreide ausgeklopft und die guten Körner, die Juden, einzeln gesammelt werden. Die Konstruktion ist auch hier, wie v. 8, nicht glatt: auf *ich befehle* erwartet man Ausführung durch andere, aber Jahwe thut es selber: *ich schüttle.* **10** Die Sünder dagegen sollen umkommen: *Durch das Schwert sollen sterben Alle Sünder meines Volkes, Die da sagen: es naht und schreitet nicht vor Bis zu uns das Unglück.* Zu lesen ist mit Oort u. a. תִּגַּשׁ וְתִקַּדֵּם עָדֵינוּ, denn das Hiph. הִגִּישׁ bedeutet immer *herzuführen,* ebenso ist הִקְדִּים in der Bedeutung *entgegentreten* fraglich, und statt בעדינו bezeugt LXX nur das bessere עָדֵינוּ. Die *Sünder* sind die Gottlosen, die an eine Strafe nicht glauben und vor jedem Unglück sich sicher fühlen; solche gab es zu allen Zeiten, vgl. nur Jes 5 19 Jer 23 17 und s. auch Mal 2 17.

11 12 Die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches; die Korrektur zu v. 7: Dass Israel eine Prärogative vor allen Völkern zukommt, wird sich *an jenem Tag* d. i. in der messianischen Endzeit erweisen. In v. 11 mag man ein Tetrastich, in v. 12 ein Tristichon sehen. **11** *An jenem Tag richte ich die verfallene Hütte Davids wieder auf Und bessere ihre Mauerrisse*

aus Und richte ihre Trümmer wieder auf Und baue sie auf, wie sie in der Vorzeit war. Die Suff. sind in Unordnung; nach LXX, wie nach der Grammatik ist zu lesen פִּרְצֶיהָ וַהֲרִיסֹתֶיהָ (Wellh.). Wegen des Pluralsuff. ־הֶן den Plural סֻכֹּת ד׳ הַנֹּפְלֹת zu lesen (so Hoffmann, Guthe bei Kautzsch), ist ein Missgriff. Die *Hütte Davids* ist das davidische Reich und nicht die einzelnen davidischen Gebäulichkeiten; dieses Reich ist im Verfall, liegt in Ruinen und Trümmern, die Zeit seines Bestandes gehört den Tagen der Vorzeit. So kann nicht Amos sprechen, sondern nur ein Späterer, für den das Exil und der Fall des davidischen Reiches historische Thatsachen der Vergangenheit sind. **12** Wiederum ist die Konstruktion nicht ganz concinn, denn, wer die *sie* sind, ist nicht gesagt; gemeint sind aber ohne Zweifel die Herrscher des davidischen Hauses, die dann die Regierung führen, *Dass sie den Rest Edoms in Besitz bekommen Und alle die Völker, über die mein Name genannt war, Ist der Spruch Jahwes, der solches thut.* Das davidische Reich soll in seiner ganzen früheren Ausdehnung hergestellt werden, vgl. Ps 60 8–12. Edom ist nicht das Edom zu Amos' Zeit, sondern das durch schwere Heimsuchungen reduzierte Edom, von dem z. B. auch Mal 1 3 4 spricht; darauf weist der Ausdruck *Rest Edoms* und damit zugleich auf die späte Herkunft unserer Stelle. *Alle die Völker, über die mein Name genannt war,* sind die einst von David unterworfenen; durch ihn ist Jahwes *Name über sie genannt,* d. h. sie sind in seinen Besitz, unter seine Herrschaft gekommen (vgl. z. B. Jer 7 10 Jes 63 19 Dan 9 18 19). Schon in den Tell-el-Amarna-briefen bedeutet: „seinen Namen niederlegen auf ein Land" nichts anderes als „es für sich in Besitz nehmen" s. ZDPV 1890, 140. Interessant ist der Wortlaut der LXX (cod. B): ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων, was die hebr. Lesart למען יִדְרְשׁוּ שארית אָדם voraussetzt. Act 15 17, wo diese Verse zitiert werden, fehlt auch das notwendige Obj. τὸν κύριον nicht, das nun aus dem NT auch in den cod. A der LXX eingedrungen ist. Über einen ähnlichen Fall s. zu Ps 14 3. Jedenfalls hat man aber den hebr. Text nicht darnach zu ändern. Vgl. hiezu Driver.

13—15 Die herrliche Fruchtbarkeit des Landes in der messianischen Zeit; die Korrektur zu 8 11–14 (s. Vorbem. zu 9 8–15). **13** beginnt wie 8 11: *Siehe Tage kommen, ist Jahwes Spruch,* hierauf folgt das Tetrastich: *Da drängt sich der Pflüger* (l. הַחוֹרֵשׁ LXX) *mit dem Schnitter Und der Keltertreter mit dem, der den Samen streut, Und es triefen die Berge von Most Und alle Hügel zerfliessen.* Wie Lev 26 5 schildert v. 13ª die Schnelligkeit des Wachstums und die Reichlichkeit des kaum zu bewältigenden Ertrags und v. 13ᵇ wie die fast gleichlautende Verheissung Jo 4 18 die Fülle an Milch und Wein. In der messianischen Zeit ist alles gesteigert: das Tempo des Wachstums und das Quantum der Ernte; Verschmachten infolge von Durst ist dann nicht mehr möglich, vgl. 8 13. **14**, ein zweites Tetrastich: *Und ich führe im Geschick meines Volkes Israel die Wendung herbei,* das bedeutet שׁוּב שְׁבוּת trotz Preuschen ZATW 1895, 1—74, vgl. zu Hi 42 10 (auch wenn diese Stelle nicht vorexilisch ist) und Hes 16 53; dass aber hier damit die Restitution aus dem Exil eingeschlossen ist, leidet keinen Zweifel. Also erweist auch v. 14 die Anhänge v. 8–15 als nachexilisch. *Und sie werden in Trümmer liegende*

Städte aufbauen und darin wohnen, Sie werden Weinberge pflanzen und den Wein daraus trinken, Und Gärten anlegen und deren Frucht geniessen. Vgl. die entgegengesetzte Ankündigung 4 9 5 11 Dtn 28 30 33 39, aber auch die gleichlautende Verheissung Jes 65 21. **15**, vielleicht auch ein Tetrastich: *Und ich pflanze sie in ihr Land ein Und nicht mehr sollen sie ausgerissen werden Aus ihrem Lande, das ich ihnen gab, Hat Jahwe dein Gott gesprochen.* Auch dieser letzte Vers zeigt, dass wir das Produkt eines späten Autors vor uns haben, der mit der Exilierung als einer vollendeten Thatsache rechnen muss; die von ihm verheissene Wiederansiedlung im von Gott für immer gegebenen Lande annulliert in kräftiger Weise die trostlose Ankündigung des Untergangs Israels, selbst des ins Exil gelangenden Teiles desselben v. 4. Vgl. die ähnlichen Verheissungen Jer 32 41 Hes 34 28 Jes 60 21 Jo 3 20. יהוה אֱלֹהֶיךָ, *dein Gott,* wie auch 4 12 in einem späteren Zusatz (s. dort), ist von LXX der gewöhnlichen Formel gleichgemacht: κύριος ὁ θεὸς παντοκράτωρ.

Auf Schritt und Tritt zeigt sich die sekundäre Herkunft von v. 8–15. Wir mögen es beklagen, dass die Worte der alten Propheten nur in solcher Umkleidung auf uns gekommen sind; aber vielleicht haben wir es gerade diesen fremden Zuthaten zu danken, dass wir von diesen Propheten überhaupt wissen und dass uns die so gewaltigen Worte eines Amos nicht verloren sind.

OBADJA.

Einleitung.

I. Die Zusammensetzung des Buches. So klein das Buch Obadja (das vierte in der Sammlung der Zwölf Propheten des hebr. AT's, das fünfte nach der Reihenfolge der LXX) ist, so ist es doch nicht aus einem Gusse. Aufs klarste lassen sich ein älterer Teil und ein späterer Anhang unterscheiden. Der ältere Teil umfasst v. 1–5 (s. zu v. 1 und v. 5 die Exegese) $7^{ab\alpha}$ 10–14 (zu v. 12 s. Exegese) 15^{b}; sein Inhalt giebt die prophetische Beurteilung einer soeben über Edom hereingebrochenen Katastrophe: die Nachbarn, mit denen Edom bisher in Frieden lebte, haben es plötzlich überfallen und aus seiner Heimat vertrieben; dieses Unglück hat Edom durch sein Verhalten gegen Juda verdient, als es gemeinsame Sache machte mit den Barbaren, die Jerusalem eroberten und Juda den Untergang brachten. Der spätere Anhang besteht aus den Versen 16–21. Dieser Anhang tröstet Israel über das herbe Geschick, welches es einst betroffen hat und noch immer in seinen Folgen schmerzt, mit der Verkündigung des Gerichts über alle Völker und besonders über Edom, sowie mit der Weissagung von der herrlichen Wiederherstellung Juda-Israels in seinem alten Umfang. Endlich sind noch einer dritten Hand zuzuweisen die Verse 8 9 und 15^{a}, die zusammengehalten sind durch den Begriff des Tages Jahwes, die keine sichere Stellung im ursprünglichen Zusammenhang haben (s. zu v. 8f. und v. 15^{a}) und die, wie weder der Verf. von v. 1–14, noch der von v. 16–21 es thut, die Verse 1–7 als Schilderung einer zukünftigen Katastrophe Edoms fassen. Von kleineren Glossen und von Varianten ist auch unser Text nicht verschont geblieben, vgl. in dieser Hinsicht die Exegese z. B. zu v. 5 6 $7^{b\beta}$ v. 12 v. 19–21. Wo so deutlich wie bei Ob die verschiedenen Bestandteile sich von einander durch Form und Inhalt unterscheiden (s. Nachweis in der Auslegung, bes. Vorbem. zu v. 15^{a} 16–21), kann weder gelegentliche Wiederholung derselben Ausdrücke (sog. responsio und inclusio) die Einheitlichkeit beweisen, noch der Umstand, dass es gelingt, den Text in dem Schema von Strophen und Antistrophen unterzubringen (vgl. die Disposition des Textes bei CONDAMIN).

II. Die Zeit der Entstehung des älteren Teiles (v. 1-5 $7^{ab\alpha}$ 10-14 15^{b}). Die beiden Ereignisse, von welchen die Rede ist: Jerusalems Eroberung durch Barbaren unter Edoms Teilnahme und die Vertreibung Edoms aus seinem Lande durch die arabischen Nachbarn, müssen die Bestimmung der Entstehungszeit ermöglichen. Das erste Ereignis führt uns mit aller Sicherheit auf das Jahr 586, da Jerusalem von den Chaldäern erobert wurde; dass damals die Edomiter beteiligt waren, erhellt klar aus Hes 35, vgl. auch Ps 137 7 Thr 4 21 f. Wenn man dagegen noch die von der Chronik II 21 16 f. erzählte Eroberung Jerusalems durch Philister und Araber zur Zeit des Königs Joram vorzieht, so giebt man ohne Grund ein durchaus sicheres historisches Ereignis auf und stützt sich auf eine nur in einer späten und als Geschichtsquelle nicht sehr zuverlässigen Schrift überlieferte zweifelhafte Notiz, die erst nicht einmal allen Requisiten entspricht, da darin von einer Beteiligung der Edomiter nichts verlautet. Ebenso werden wenige geneigt sein, WINCKLER (Altorient. Forsch. II, 455 und KAT[3] 294 f.) beizustimmen, der an die Neh 1 3 erwähnte Zerstörung Jerusalems denkt, von der er annimmt, dass sie unter Darius etwa um 500 erfolgte zur Strafe für die Mitbeteiligung an dem jonischen Aufstande und dass die Edomiter, Moabiter und Ammoniter im Auftrage des persischen Königs die Exekution vollzogen. Denn Neh 1 3 ist schwerlich ein Zeugnis für eine um 500 erfolgte Zerstörung, die Annahme, dass das 20. Jahr Neh 1 1 auf Darius' zwanzigstes Regierungsjahr gehe, ist zu unsicher und so bleibt die Zerstörung unter Darius und erst recht die Exekution durch die Edomiter etc. einstweilen blosse Vermutung. Es wird sein Bewenden dabei haben müssen, dass Ob v. 10-14 auf die Eroberung Jerusalems im Jahre 586 geht. Nicht so bestimmt ist das Datum der Katastrophe zu fixieren, die Edom traf. Aus DIODOR XIX, 94 ist allerdings bekannt, dass im Jahre 312 v. Chr. Petra von Arabern besessen war; aber wir werden um eine geraume Zeit über dieses Datum zurückgehen dürfen. Einen Fingerzeig kann uns Mal 1 1-5 geben, der Edom als ödes und verwüstetes Gebiet hinstellt. Es ist daher wahrscheinlich, dass Ob v. 1-14 15^{b} ungefähr in dieselbe Zeit mit Maleachi zu verlegen ist, also wohl in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts (so auch WELLH. und NOWACK). Da Ob v. 1-14 15^{b} gleichzeitig mit der Katastrophe Edoms ist (vgl. Vorbem. zu v. $1^{b\beta}$-14 15^{b}) und Mal 1 1-5 auf eine vollendete Thatsache hinweist, so wird Obadja etwas früher als Maleachi sein und wir haben somit den kräftigen Vorstoss der arabischen Völkerschaften, die diesmal nicht bloss eine Razzia in edomitisches Gebiet unternahmen, sondern die Edomiter über ihre Grenzen hinaus verdrängten, in den Anfang des fünften Jahrhunderts zu verlegen.

Diese Datierung wird in keiner Weise umgestossen dadurch, dass in Jer 49 sich einige Verse aus Obadja wiederfinden. Das Verhältnis zwischen Jer 49 7-22 und Ob v. 1-14 15^{b} ist scheinbar ein kompliziertes; denn einerseits ergiebt sich bei einer Vergleichung, dass die Verse bei Ob „einen durchaus logischen und guten Zusammenhang und ursprüngliches Gefüge zeigen, während wir bei Jer disjecta membra poetae mosaikartig in Eigenes eingesetzt finden" (CORNILL), vgl. Ob v. 1-4 = Jer 49 14-16, Ob v. 5 = Jer 49 9, und dass sich Jer 49 16^{b} deutlich nur als eine Zusammenziehung von Ob v. 4 verstehen lässt (vgl. das bei Jer „in der Luft schwebende" מִשָּׁם); andererseits lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Jer 49 15 gegenüber Ob v. 2 den besseren Text aufweist. Letzterem Umstande darf aber kein entscheidendes Gewicht beigelegt werden, weil

der Text in Obadja erst nach der Benutzung durch den Verf. von Jer 49 verdorben sein kann (vgl. zu v. 2). Man hat also auch nicht den Schluss zu ziehen, dass beide Prophetieen auf eine dritte, auf einen vermutlichen Urobadja, zurückgehen, den Ob genau und treu, Jer aber mit grosser Freiheit wiedergebe. Sondern man hat sich dabei zu beruhigen, dass Ob v. 1–14 15^b das Original ist und der Verf. von Jer 49 7–22 es benutzt hat. Jer 49 7–22 ist nun keineswegs ein Produkt des Propheten Jeremia, sondern gehört seinem Ursprung nach in eine viel spätere Zeit, etwa ins 3. oder 2. Jahrh., s. DUHM Jer S. XX. Folglich ergiebt sich von seiten der Prophetie über Edom in Jer 49 nicht die geringste Schwierigkeit für die Ansetzung von Ob v. 1–14 15^b in den Anfang des 5. Jahrhunderts.

III. Die Zeit der Entstehung des Anhangs (v. 16–21) ist viel schwerer genau zu bestimmen, da er einesteils auf den in der jüdischen Gemeinde des zweiten Tempels gehegten eschatologischen Erwartungen beruht, also allgemeinen Inhalts ist, andernteils aber Anspielungen bietet, die wegen des unsicheren Textes in v. 18–21 schwer zu fassen sind. HITZIG wird allerdings dem richtigen Datum nahe kommen, wenn er an das Jahr 312 denkt, obschon seine Gründe hiefür sich nicht halten lassen. Er deutet nämlich גָּלֻת הַחֵל־הַזֶּה auf die von Ptolemaeus Lagi in die Kastelle Ägyptens weggeführten palästinensischen Juden (JOSEPHUS Archäol. XII 1, 1, contra Apion. II, 4), bringt Ob v. 1 (HITZIG scheidet nicht zwischen Grundstock und Anhang) in Verbindung mit dem Befehl zum Feldzug wider Petra, den Antigonus unmittelbar nach der Verheerung des palästinensischen Küstenstriches durch Ptolemäus erliess, und vermutet, dass der Verf. einer der Deportierten vom Jahre 312 war und in einem Kastell (הַחֵל הַזֶּה) Ägyptens seine Prophetie über Edom schrieb. NOWACK macht mit Recht gegen diese Annahme geltend, dass in Petra um 312 keine Edomiter mehr, sondern Araber sassen und dass auch sonst bei richtiger Auslegung von v. 1–7 diese Hypothese dahinfalle. Ist somit das spezielle Datum 312 aufzugeben, so wird doch der Anhang erst um diese Zeit, resp. etwas später im dritten oder zweiten Jahrhundert entstanden sein. Ist auf סְפָרַד = Kleinasien (s. zu v. 20) ein Verlass, so gab es zur Zeit der Abfassung eine bedeutende jüdische Diaspora in Kleinasien, was in diese späteren Jahrhunderte hinabweist. Genauer ins zweite Jahrhundert werden wir geführt, wenn die Hoffnungen auf Ausdehnung des Gebietes durch die Erfolge der Makkabäer erweckt sind: 165 hat Judas Makkabäus Hebron als Mittelpunkt der Edomiter bekriegt (I Mak 5 3 65) und 126 hat sie Johannes Hyrkanus vollständig besiegt. Vgl. auch Jes 34.

IV. Die Entstehung des Ganzen verlief, wie sich aus dem Gesagten ergiebt, in sehr einfacher Weise: In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ist die Prophetie über die Katastrophe Edoms entstanden, wahrscheinlich verfasst von einem prophetischen Manne Namens Obadja; denn die Überschrift „Gesicht Obadjas" wird wohl zu dem Grundstock gehören. Im 2. Jahrh. fügte ein Autor die tröstliche Verheissung an, dass nun Edom wirklich zu büssen habe für seinen an Juda verübten Frevel und dass für Juda die Zeit bleibender Blüte beginne. Kurz nachher wird ein Dritter die Verse 8f. und 15^a eingeschoben haben, der andeuten wollte, dass sowohl v. 1–7, wie auch v. 16–21 als Weissagung auf den Tag Jahwes verstanden werden sollen. Zu v. 8f. mag er die Anregung von Jer 49 7 bekommen haben, wie es

möglich ist, dass der Autor des Anhangs bereits Jer 49 7–22 kannte, vgl. v. 16 mit Jer 49 12.

V. Litteratur: P. C. Caspari Der Prophet Obadja ausgelegt 1842; T. T. Perowne Obadjah and Jonah, Cambridge 1898 (Stereotyped Edition); Franz Delitzsch Wann weissagte Obadja? in ZlTh 1851, 91 ff.; H. Winckler Altorient. Forschungen II 3 (1900), 425—432: Obadja; A. Condamin Menus problèmes de critique et d'exégèse I L'unité d'Abdias in Revue biblique Avril 1900 (8 Seiten); Ed. Sievers Stud. zur hebr. Metrik II (1901), 478—483; T. K. Cheyne Artikel Obadjah (Book) in Encycl. Biblica III, 3455—3462 und ferner in Critica Biblica II (1903), 146—149.

Erklärung.

Die Überschrift $1^{ab\alpha}$ (bis לֶאֱדוֹם) nennt zunächst den Namen des uns sonst völlig unbekannten Autors *Obadja* und bezeichnet sein Werk als חֲזוֹן, *Gesicht, Vision,* = die von Obadja geschaute Offenbarung (Gottes), s. zu Jes 1 1 und vgl. auch Nah 1 1. Dann folgt, wenn man אָמַר לְ wie Gen 20 13 im Sinne von *sprechen in Bezug auf* fasst, ein Sätzchen, das besonders hervorhebt, dass Jahwe das Folgende über Edom gesprochen habe. Wahrscheinlich ist aber לֶאֱדוֹם als für sich stehende Angabe des Objektes der Weissagung anzusehen = *Über Edom,* wie in den Überschriften Jer 46 2 48 1 49 1 7 23 28, und die Worte כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה sind sekundär; sie können nach den eben angeführten Stellen hier an den Rand gesetzt sein, mit der Bestimmung den Platz hinter לֶאֱדוֹם einzunehmen (vgl. auch Sievers). Auf alle Fälle sind sie überflüssig, denn sie sagen nicht mehr, als was bereits in חֲזוֹן liegt, und gerade nachher redet Jahwe erst nicht.

I. Der ältere Teil der Prophetie v. $1^{b\beta}$–14 15^{b}.

Der Inhalt von v. 1–14 15^{b} ist nicht Weissagung eines zukünftigen Ereignisses, aber auch nicht reine Darstellung der Vergangenheit, sondern prophetische Beurteilung der gerade in der Gegenwart sich abspielenden Überwältigung Edoms. Der Autor will die Bedeutung klarlegen, welche diese Vernichtung Edoms hat: sie ist durch Edoms Hochmut und Übermut, welch letztern es besonders gegen die Judäer bewiesen hat, verschuldet und ist nicht bloss eine vorübergehende, sondere eine definitive. Diese Auffassung wird allein den in diesem Stücke gebrauchten Tempora gerecht; denn es stehen den Perfecta, auf die man sich für die Fassung als Erzählung beruft, sichere Imperfecta gegenüber v. 10 15^{b}.

a) Der Untergang Edoms v. $1^{b\beta}$–9.

$1^{b\beta}$–2 Die Kunde vom Aufgebot der Völker zum Entscheidungskampfe gegen Edom: *Von Jahwe hörten wir Kunde Und ein Bote wurde herumgeschickt bei den Völkern: Auf! wir wollen uns erheben es zu bekriegen! Klein mache ich dich jetzt unter den Völkern, Verachtet seist du unter den Menschen!* Der Paralleltext Jer 49 14 hat wie die LXX שָׁמַעְתִּי für שָׁמַעְנוּ; der Plural, der als die schwierigere Lesart zu halten sein wird, zeigt, dass sich der Verfasser mit seinen Volksgenossen zusammenfasst, zeigt aber auch, dass שְׁמוּעָה hier nicht eine prophetische Audition, sondern wie Jes 53 1 *Kunde, Nachricht,* bedeutet. Diese Kunde begleitete die Ereignisse, die sich

zutrugen; zu diesen gehörte besonders auch die Sendung eines *Boten,* צִיר (s. zu Jes 18 2), unter die Völker. Die beiden Sätzchen sind einander parallel und berichten von gleichzeitigen Ereignissen, das zweite ist also selbständig und auch nicht logisch von שָׁמַעְנוּ abhängig zu fassen; obgleich die Herumsendung eines Boten bei den Völkern mit dem Hören der שְׁמוּעָה von Jahwe nicht nur gleichzeitig ist, sondern auch in Zusammenhang steht, so enthielt diese Kunde doch weit mehr als die blosse Meldung vom Botenschicken, s. v. 2. שֻׁלָּח ist Pu. und braucht weder mit Jer 49 14 in שָׁלוּחַ geändert noch als abgekürztes Partic. für מְשֻׁלָּח erklärt zu werden. Der *Bote,* der sich mit den Völkern gegen Edom erheben will (vgl. נָקוּמָה), ist nicht ein Engel; wenn die Engel gegen Edom ziehen, brauchen sie die Hilfe der Menschen nicht. Für עָלֶיהָ, so auch in dem sonst verschiedenen Halbvers Jer 49 14ᵇ, l. mit Wellh., Nowack, Duhm עָלָיו, da nachher Edom stets als Mascul. behandelt ist. Den Inhalt der שְׁמוּעָה giebt 2 in Worten, die Jahwe an Edom richtet. Das Perfektum beweist nicht, dass bei dem Vernehmen der Kunde das Resultat schon vorlag, sondern drückt aus, dass die Ausführung der Aussage zweifellos bevorsteht, vgl. הִנֵּה resp. הֵן mit dem Perf. Num 17 27 und s. Ges.-Kautzsch[27] § 106 n. Für מְאֹד bietet Jer 49 15 בָּאָדָם, was dem parallelen בַּגּוֹיִם aufs beste entspricht und darum vorzuziehen ist; dagegen ist das Jer 49 15 fehlende אַתָּה zu halten. Die Textverderbnis von באדם in מאד erklärt sich leicht, sie erfolgte erst nach der Benutzung durch den Verf. von Jer 49 7–22 oder aber dieser hatte ein noch unverdorbenes Exemplar zur Verfügung.

3 4 Das stolze Vertrauen Edoms auf seine uneinnehmbaren Wohnsitze erweist sich als Täuschung. 3 *Dein stolzer Sinn betrog dich, Der du in Felsklüften wohnst, Deinen Wohnsitz hoch machst, bei dir denkst: Wer stürzt mich herab zur Erde?* Der Text ist besser als in Jer 49 16, wo er zudem gekürzt ist: Mit Recht steht zum Nachdruck זְדוֹן לִבְּךָ voran, הִשִּׁיאֶךָ ist durch הִשִּׁיאוּךָ v. 7 als ursprünglich erwiesen gegenüber der Auflösung הִשִּׁיא אֹתָךְ und מָרִים שִׁבְתּוֹ (so ist nach LXX mit Duhm, Condamin für מְרוֹם שׁ׳ zu lesen) ist weit besser als das umständliche תֹּפְשִׂי מְרוֹם גִּבְעָה in Jer. Zu dem sog. ִ׳ *compaginis,* dem Rest einer alten Nominalendung vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90 l; zu dem Plur. constr. חַגְוֵי (auch Cnt 2 14) von einem Nomen חָגוּ vgl. ebendaselbst § 93 x. Mit חַגְוֵי־סֶלַע ist wohl an die edomitische Hauptstadt הַסֶּלַע, das spätere Petra, angespielt, vgl. zu II Reg 14 7 und Baedeker Paläst.[5] 202—206. Die Suffixe der dritten Person in שִׁבְתּוֹ und בְּלִבּוֹ sind in der Anrede nicht selten, vgl. Mch 7 18ᵃ und König Stilistik S. 247. 4 *Wenn du so hoch horstest wie ein Adler Und wenn du dein Nest zwischen den Sternen aufschlägst, Ich stürze von dort dich herab, ist Jahwes Spruch.* Zu תַּגְבִּיהַּ ist aus der zweiten Zeile קִנֶּךָ als Obj. zu ergänzen, darum auch mit LXX תָּשִׂים für שִׂים, das als partic. pass. zu erklären ist, zu lesen. Mit v. 3 hat offenbar der Prophet auf die von Jahwe vernommene Kunde hin das Wort genommen und Edom angeredet: Deine vermeintliche Uneinnehmbarkeit ist Trug, Jahwe hat ganz anders gesprochen (v. 4), dass du in allen Fällen gestürzt wirst. Dieses Wort Jahwes v. 4 ist nicht identisch mit der שְׁמוּעָה von v. 1f., sondern Obadja denkt an ein älteres Prophetenwort gegen Edom, vgl. Hes 35. Die

Verse 3 und 4 bilden den Übergang von der Grundlage der ganzen Prophetie, v. 1f., zu v. 5–7, worin dann der Prophet, wiederum in der Anrede an Edom, schildert, was sich vollzieht und eben zum Abschluss gelangt. Die Versetzung des in v. 5 (s. dort) nicht passenden נִדְמֵיתָה in der Form נִרְמֵית, = *wie würdest du herabgeworfen!*, nach v. 4 hinter כַּנֶּשֶׁר (so WINCKLER) empfiehlt sich nicht, da dieser Einschub קִנֶּךָ viel zu weit von תַּגְבִּיהַּ trennen würde; nach dem parallelen אוֹרִידְךָ müsste man ausserdem ein Imperf. erwarten und das Niph. von רָמָה ist im AT nicht belegbar.

5—7bα Die Katastrophe Edoms besteht in der Austreibung aus der Heimat. 5 *Wenn's Diebe gewesen wären, die bei dir eindrangen, Hätten sie nicht nur gestohlen, so viel sie brauchen? Wenn Winzer, die über dich kamen, Hätten sie nicht eine Nachlese übrig gelassen?* Nach Jer 49 9, wo unser Vers in anderer Wendung wiederholt ist, gehört die den Sinn und den Parallelismus störende Frage אֵיךְ נִדְמֵיתָה sicher nicht zum ursprünglichen Text, wahrscheinlich aber auch nicht אִם־שׁוֹדְדֵי לַיְלָה, das nachträglich in Ob eingesetzt sein wird, um das in Jer 49 9 wegen des Metrums gebrauchte לַיְלָה auch hier unterzubringen. Auch CHEYNE betrachtet diese fünf Worte als sekundär, sieht in ihnen aber eine Glosse zu גִּבּוֹרֶיךָ v. 9, die ursprünglich die Namen „Asshur, Ishmael, Jerahmeel" aufgewiesen haben soll (vgl. Am Einl. II 1). Der Sinn des Verses wird erst vollständig klar, wenn die Ergänzung, das Komplement, das v. 7 dazu bildet, dazutritt; aber schon hier ist deutlich, dass Edom von Feinden heimgesucht wurde, die so fürchterlich hausten, dass eine Razzia von räuberischen Beduinen in das edomitische Gebiet lange nicht so schlimm gewesen wäre, auch wenn sie Edom wie Diebe ein Haus oder wie Winzer einen Weinberg geplündert hätten. Erstere eignen sich nur דַּיָּם d. i. *ihren Bedarf,* was für ihren Bedarf hinreicht, an, letztere, wenn sie auch alles wollen, lassen doch noch eine *Nachlese* übrig, vgl. Dtn 24 21. Die Änderung des ersten הֲלוֹא in לוֹא (WINCKLER) ist unnötig; sie geht von dem Gedanken aus, dass v. 6 „die Worte der enttäuschten Diebe enthält", also der Verf. sagen wolle, nach der Ausplünderung, die über Edom ergangen sei, könnten Diebe nicht einmal mehr finden, was sie brauchen, und würden bei solcher Verwüstung die Nachlese wahrhaftig anderen überlassen. Aber der Verf. will vielmehr sagen, wenn es nur Diebe und Winzer gewesen wären, die im Lande gehaust hatten, so wäre es so schlimm nicht gekommen. 6 erweist sich als Glosse schon durch den Gebrauch der dritten Person für Edom, das vorher und nachher immer angeredet wird (so auch WELLH., NOWACK), versteht übrigens auch die Katastrophe Edoms als eine Ausplünderung, während sie nach v. 7 (s. dort) in einer Vertreibung Edoms aus seinem Lande besteht. Übrigens ist der Text nicht zu beanstanden: נֶחְפְּשׂוּ und נִבְעוּ bedeuten *durchsucht* und *durchstöbert werden,* und מַצְפּוּנָיו entspricht völlig den מַטְמֹנִים Prv 2 4 und den מַטְמֻנֵי מִסְתָּרִים Jes 45 3 (s. dort). Die Verbesserung CHEYNE's in אֵיךְ מַחְשְׁבוֹתֶיךָ נִשְּׁאוּ נִבְעֲרוּ תְבוּנֹתֶיךָ = „wie sind deine Pläne getäuscht (s. Jes 19 13), deine klugen Gedanken zu Thorheit geworden!" ist unnötig; denn v. 6 will Erklärung zu v. 5, nicht Vorwegnahme des Gedankens von v. 8f. sein.

7abα *Zur Grenze haben sie vielmehr dich getrieben, Deine Verbündeten alle*

haben dich betrogen, Es haben dich überwältigt deine guten Freunde, Sie nehmen Wohnung an deiner Stätte. Von dieser positiven Aussage fällt helles Licht auf v. 5: nicht um Plünderung, sondern um Austreibung Edoms handelt es sich. עַד־הַגְּבוּל, *an die Grenze,* wird Edom *getrieben,* aus seinem bisherigen Wohnsitz vertrieben, vgl. zu שִׁלַּח, *fortjagen, ausweisen,* II Sam 13 16. Die Feinde, die Edom vertreiben, sind seine bisherigen *Verbündeten, seine guten Freunde,* mit denen es bis dahin in Frieden lebte; es sind die Völker von v. 1, die nun durch v. 7 als die arabischen Beduinenstämme der Nachbarschaft Edoms bestimmt werden. Das so signifikante und unentbehrliche עַד־הַגְּבוּל ist weder mit Cheyne עִיר יְרַחְמְאֵל zu lesen und als eine Glosse zu כֹּל אַנְשֵׁי בְרִ' zu verdächtigen, noch mit Winckler in der Form עַד־גְּבָל = „bis zum Gebal" (Ps 83 8) hinter עֵשָׂו in v. 6 zu versetzen. Der Text von v. 7[b] bietet grosse Schwierigkeiten. לַחְמְךָ, das LXX nicht gelesen hat, wird aus Dittographie des vorangehenden שְׁלֹמֶךָ entstanden sein (Wellh., Nowack). מָזוֹר, meist nach den alten Versionen (LXX: ἔνεδρα) als *Schlinge, Fallstrick,* verstanden, giebt keinen guten Sinn: sie legen unter dir Fallen; aber Edom ist ja bereits über die Grenze getrieben; die Konjektur von Grätz: מִכְמוֹר, bleibt bei demselben hier nicht passenden Bild; Winckler greift kräftiger ein, er liest mit Umstellung der Worte הִשִּׁיאוּךָ אַנְשֵׁי שְׁלֹמֶךָ יֹאכְלוּ לְךָ לַחְמְךָ יַשִּׂיאוּ מָצוֹר תַּחְתֶּיךָ und übersetzt: betrogen haben dich alle deine Helfer. Dein Fleisch werden sie fressen, Dir wegnehmen die Nahrung" (מָצוֹד = Beköstigung, vgl. צַיִד). Cheyne sieht auch hier in einer Glosse edomitische Alliierte aufgezählt: יְרַחְמְאֵל יִשְׁמָעֵאל מִצּוּר רְחֹבוֹת. Einfacher und dem Gedanken entsprechender scheint mir, מָגוֹר oder, da dieses מָגוֹר Hi 18 19 Thr 2 22 doch nicht sicher *Wohnung* bedeutet, besser מְדוֹר, das im nachbibl. Hebr. und schon im bibl. Aram. (Dan 4 22 29 5 21) vorkommt, für מָזוֹר zu lesen. שִׂים מְדוֹר = *Wohnung nehmen, die Wohnstätte aufschlagen = sich niederlassen* ist so gut möglich wie שִׂים קֵן v. 4, und das Imperf. יָשִׂימוּ bleibt in seinem Recht: Nach der Vertreibung der Edomiter siedeln die Araber sich im Lande an.

7[bβ]—9, Einschub; denn die v. 1–7 als eben sich abspielend dargestellte Katastrophe Edoms wird hier für die Zukunft geweissagt und von Edom ist wie in der Glosse v. 6 in der dritten Person die Rede (zu גִּבּוֹרֶיךָ s. zu v. 9). Die Verse scheinen eingesetzt von einem, der nicht nur v. 16–21, sondern die ganze Prophetie als eine Weissagung fasste und auf den Tag Jahwes gedeutet wissen wollte; von ihm rührt auch v. 15[a] her.

7[bβ] gehört zu dem Einschub; eine Verbindung mit v. 7[bα] ist unmöglich, denn man darf nicht übersetzen, indem man in בּוֹ eine Beziehung auf die in מָזוֹר gesuchten „Fallen" annimmt: „die nicht zu merken sind"; eine Versetzung an das Ende von v. 6 unter der Annahme, dass תְּבוּאָה statt תְּבוּנָה und wohl auch בָּם statt בּוֹ zu lesen sei und dass dann eine Beziehung auf das als „Bergwerke" gedeutete מַצְפּוּנָיו darin liege, also übersetzt werden dürfe: „(wie sind durchforscht seine Bergwerke,) dass sie keinen Ertrag bringen" (so Winckler), erscheint wenig befriedigend. Die Übersetzung kann nur lauten: *Keine Einsicht ist in ihm* und die Beziehung in בּוֹ nur auf *Edom* gehen. Seinem Inhalt nach gehört also v. 7[bβ] zu v. 8f., wie Condamin richtig gesehen hat, der allerdings das Sätzchen an der wenig passenden Stelle hinter נְאֻם־יְהוָה eingereiht hat. Wahrscheinlich ist es nur ein Randzitat zu v. 8f. aus dem Anfang der ausführ-

licheren Prophetie gegen Edom Jer 49 7. 8 Sowenig wie aus Jer 49 7 kann man aus Ob v. $7^{b\beta}$ 8 folgern, dass Edom wegen seiner Weisen berühmt war. Nur soviel wird gesagt, dass man in Edom *an jenem Tage,* da Jahwe das Gericht vollziehen wird, sich nicht zu raten und helfen weiss, vgl. Jes 19 3 11 29 14. 9 Die Anrede an Theman, eine edomitische Landschaft, zwischen v. 8 und 9^b ist durchaus unpassend; man lese גִּבּוֹרֵי für גִּבּוֹרֶיךָ, das ein Abschreiber hier, gemäss der Anrede im ursprünglichen Teil des Abschnitts, in Gedanken einsetzte. מִקֶּטֶל heisst nicht „im Gemetzel", gehört auch nicht zu v. 9, sondern zu dem Anfang von v. 10, s. dort.

b) Die Schuld Edoms, die ihm den Untergang brachte v. 10–14 15^b.

Der Abschnitt setzt v. $1–7^{b\alpha}$ (excl. v. 6) fort, nicht v. 8f.; das zeigt sich formell daran, dass wieder die Anrede an Edom vorliegt, sachlich empfiehlt es sich dadurch, dass die Gedankenverbindung nichts zu wünschen übrig lässt, wenn zur Begründung der soeben über Edom hereingebrochenen Katastrophe an die Schuld, die sie herbeiführte, nachdrücklich erinnert wird. In v. 10–14 15^b erhält v. 1–7 die erwartete Ergänzung; so auch Wellh., Nowack, Cheyne.

10 11 Der Frevel an seinem Bruder Israel ist die Schuld Edoms. **10** *Wegen des Frevels an deinem Bruder Jakob Bedeckt dich Schmach und bist du für immer vernichtet.* Das von den alten Versionen zu v. 10 herübergenommene מִקֶּטֶל ist mit Nowack als Glosse zu betrachten, die schon am Anfang in aller Schärfe den Frevel kennzeichnen sollte, aber mit dieser Definition und Exposition zu früh kommt, vgl. v. 14; auch nimmt sich מֵחֲמַס nach מִקֶּטֶל zu matt aus, endlich sollte, wenn מִקֶּטֶל ursprünglich wäre, die Determination אָחִיךָ יַעֲקֹב unmittelbar darauf folgen. Zu dem sog. Genet. objectivus חֲמַס אָחִיךָ vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 128h. Zu Jakob, dem *Bruder* Edoms vgl. Am 1 11 und bes. auch Mal 1 2; zu der definitiven Vernichtung (וְנִכְרַתָּ לְעוֹלָם) s. die ähnliche Beurteilung Mal 1 4. **11** *Als du zugegen warst, Als Barbaren sein Gut wegschleppten Und Fremde in sein Thor eindrangen Und über Jerusalem das Los warfen, Warst auch du wie einer von ihnen.* Es kann sich nur um die Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer handeln, s. die Einl. II S. 229. Zu עֲמֹד מִנֶּגֶד, = *mit dabei sein,* vgl. II Sam 18 13; zu שְׁבָה, hier vom Fortschleppen von Hab und Gut (= חֵילוֹ, vgl. v. 13), sonst gewöhnlich von der Wegführung von Gefangenen, vgl. II Chr 21 17. Der Sing. בְּשַׁעַר v. 13 macht es wahrscheinlich, dass auch hier mit Wellh., Nowack שְׁעָרוֹ zu lesen ist. Die Fortsetzung eines Infinitivs durch Verba finita (vgl. die Perfecta בָּאוּ und יַדּוּ nach שְׁבוֹת) kommt oft vor, s. Ges.-Kautzsch^{27} § 114r; für יַדּוּ, Perf. Kal von יָדַד ist vielleicht יַדּוּ, Perf. Pi. von יָדָה, zu lesen, s. ebenda § 69u. Zum *Los werfen* = unserm *Würfeln* vgl. noch Jo 4 3 Na 3 10; die Eroberer würfeln um die Verteilung der in Jerusalem gemachten Beute, die nach Jo 4 3 wohl auch in Gefangenen bestand. גַּם־אַתָּה, *auch du,* der Bruder, machtest gemeinsame Sache mit den Barbaren und Fremden, handeltest wie ein Barbar an deinem Bruder.

12–14 Die Explikation des Frevels Edoms. In lebendiger Vergegenwärtigung der Unthaten Edoms fühlt sich der Autor in die Zeit derselben versetzt und mahnt von der Ausführung derselben ab, obschon sie in Wirklichkeit der Vergangenheit angehören. Seine Warnungen vor dem Frevel haben daher den Sinn: *Du hättest ihn*

nicht begehen sollen. Die Verse 12 und 13 sind einander zum Teil fast gleich; Wellh. bemerkt, dass v. 13 mit אַל־תָּבוֹא בְשַׁעַר־עַמִּי sich als direkte Fortsetzung von v. 11 mit seinem וְנָכְרִים בָּאוּ שְׁעָרוֹ viel besser eignet als v. 12, der mit וְאַל einen andern Imperativ bereits voraussetzt und also erst nach v. 13 stehen sollte, und hält wegen der grossen Ähnlichkeit der beiden Verse v. 12 überhaupt für sekundär. Winckler fasst die beiden Verse als Varianten desselben Textes. Auch LXX mit seiner dreifachen Übersetzung des gleichen אֵידוֹ resp. אֵידָם in v. 13 scheint dafür zu sprechen, dass nicht einfach v. 13 als ursprünglicher Text hinzunehmen ist. Man wird die beiden Auffassungen von Wellh. und von Winckler so zu kombinieren haben, dass man v. 13 zu Grunde legt und ihn nach v. 12 zu verbessern sucht.

12$^{a\alpha}$ ist Variante zu v. 13$^{a\beta}$ und enthält wahrscheinlich am Schluss die bessere Lesart (s. zu v. 13); dagegen ist offenbar das erste יוֹם unrichtig, wie die Parallele von v. 12$^{a\beta}$ vermuten lässt (so Winckler). Dieser Stichos v. 12$^{a\beta}$ ist selber wieder Variante zu v. 13^{b}, vgl. תִּשְׂמַח mit תִּשְׁלַחְנָה und בְּיוֹם אָבְדָם mit בְּיוֹם אֵידוֹ. Dagegen scheint mir v. 12^{b}, wo allein das Objekt des Verbums fehlt, ein freier Zuwachs zu sein, dazu bestimmt, das Verbum רָאָה בְּ *seine Lust sehen an ....,* durch einen stärkeren Ausdruck zu erklären und zu vervollständigen. Zu הִגְדִּיל פֶּה, *das Maul aufreissen,* aus Schadenfreude und mit Spott und Hohngelächter, vgl. Hes 35 13 und s. auch Jes 57 4 Ps 35 21, wo הִרְחִיב für הִגְדִּיל steht. Zum ganzen Vers vgl. die Vorbem. zu v. 12–14. **13** *Dringe nicht ein in das Thor meines Volkes Am Tage seines Unglücks, Weide nicht auch du dich an deinem Bruder Am Tage seines Missgeschicks Und strecke nicht die Hand aus nach seinem Gute Am Tage seines Verderbens.* Die drei im sog. Kinametrum erscheinenden, also nach der Mitte durch eine Cäsur geteilten Langzeilen bilden eine Klimax (: kommen, seine Lust daran sehen, sich selber daran vergreifen), die gut in die Spitze v. 14 ausläuft. In der zweiten Langzeile setze ich aus v. 12$^{a\alpha}$ בְּאָחִיךָ statt des mit בְּיוֹם אֵידוֹ gleichbedeutenden בְּרָעָתוֹ ein und lese ebenfalls nach v. 12$^{a\alpha}$ נָכְרוֹ, *Missgeschick, Unglück,* für אֵידוֹ. Mit Ewald, Olshausen u. a. ist תִּשְׁלַח יָד für das unverständliche תִּשְׁלַחְנָה v. 13^{b} zu lesen, s. Ges.-Kautzsch[27] § 47k; zu שָׁלַח יָד בְּ, *sich an etwas vergreifen,* vgl. Dan 11 42. Für אֵידוֹ wird nach der Variante v. 12$^{a\beta}$ אָבְדוֹ zu lesen sein, vgl. LXX ἀπωλείας αὐτῶν an beiden Stellen v. 12$^{a\beta}$ und v. 13^{b}. Zu בְּיוֹם אֵידוֹ vgl. בְּעֵת אֵידָם bei Hes 35 5. **14** Zwei weitere Langzeilen (s. v. 13): *Stelle dich nicht auf am Scheideweg Um seine Flüchtlinge niederzumachen Und liefere seine Entronnenen nicht aus Am Tage der Not!* Der Gipfel des Frevels Edoms! Die flüchtigen Judäer haben sie niedergemacht und die, die auf edomitisches Gebiet übergetreten sind oder sich den Edomitern ergeben haben, den Feinden ausgeliefert. Die Bedeutung von פֶּרֶק, *Scheideweg,* ist nicht sicher; LXX übersetzt ἐπὶ τὰς διεκβολάς, darnach fasst Winckler פֶּרֶק als *Ausschlupf, Fluchtloch,* was sich sachlich sehr wohl empfiehlt und auch sprachlich von פָּרַק, *spalten,* nicht schwer herleiten lässt, man denke an einen Einschnitt in einem Bergzug zwischen den Höhen, an einen sog. Sattel resp. Bergpass. Die Konjektur: פֶּרֶץ, *Bresche,* (Grätz) ist unnötig und nicht besser. הִסְגִּיר bedeutet, auch absolut gebraucht, wie mit folgender Präposition אֶל־ oder בְּיַד nichts anderes als *ausliefern, preisgeben,* vgl. Am 6 8 Dtn 32 30 und zur Sache bes. Hes 35 5, welche Stelle dem Verf. wohl im Sinne lag.

15ᵇ Das Urteil über den Frevel Edoms, der wirkungsvolle Abschluss der Darlegung der Schuld Edoms und des ganzen älteren Orakels über Edom: Die Katastrophe ist die gerechte Strafe für den Frevel Edoms. Die gute Verbindung von v. 15ᵇ mit v. 14 und die offenbare Zugehörigkeit von v. 15ᵃ zu v. 16ff. setzen die Richtigkeit des Vorschlags WELLH.'s ausser Zweifel, dass die beiden Halbverse umzustellen sind. Die alte Prophetie schloss also: *Wie du gethan hast, wird dir gethan; Dein Thun fällt auf dein Haupt zurück.* Die Imperfecta zeigen, dass gerade in der Gegenwart Edom die Vergeltung erfährt, vgl. die Vorbem. zu v. 1–14 15ᵇ. Zu גְּמוּל und dem ganzen v. 15ᵇᵝ vgl. Jo 4 4 7.

II. Der spätere Anhang: Der Trost, den die Zukunft den Judäern bringen wird v. 15ᵃ 16–21.

Dass hier nicht mehr der Autor von v. 1–14 15ᵇ das Wort hat, ergiebt sich deutlich aus formellen und sachlichen Unterschieden. In v. 1–14 15ᵇ ist Edom in der 2. pers. sing. angeredet und niemals zu den Judäern gesprochen; dagegen sind sofort in v. 16 die Judäer die Angeredeten und zwar in der 2. pers. plur., und von Edom wird nur in der 3. pers. gehandelt. Dieser Wechsel ist mit keinem Worte angedeutet oder eingeführt; ein solch unvermittelter Übergang wäre bei einem und demselben Autor nicht möglich. In v. 1–14 15ᵇ vollzieht sich das Gericht an Edom in der Gegenwart des Autors, dagegen in v. 16–21 wird es für die Zukunft geweissagt. Im ersten Teil ist Edom, abgesehen von Juda, allein der leidende Teil und die Völker vollstrecken an ihm die Strafe, im Anhang werden alle Völker gerichtet und in diesem Völkergericht bildet die Exekution an Edom einen Ausschnitt. Man sieht, die ältere Prophetie über Edom, die an schwere Tage Zions erinnert, ist durch einen Anhang erträglich gemacht, der für die Israeliten Trost abzuleiten weiss aus den allgemeinen nachexilischen eschatologischen Erwartungen, insbesondere aus denen von dem vor Jerusalem zerschellenden Völkersturm, den zuerst Hes 38f. geweissagt hat, und von der Wiederherstellung der alten Grenzen Israels. Zu der Vorstellung, dass die Israeliten selber bei dem Gericht über die Völker Hand anlegen und nicht nur ruhig zusehen, wie Gott das Gericht vollzieht, vgl. Jes 11 14 41 11–16 Mch 4 11–13 Sach 12 3–7 bes. v. 6, alles Abschnitte, die einer späten Zeit angehören. Der Abschnitt v. 16–21 ist ein schönes Beispiel dafür, wie man düsteren Prophetieen lichte Heilsverkündigungen beigab, damit ja kein Zweifel über Gottes letzte Absichten in Israel aufkomme, vgl. auch den Anhang Am 9 8–15.

15ᵃ *Denn nahe ist der Tag Jahwes über alle Völker* passt nicht vor v. 15ᵇ und gehört inhaltlich zu v. 16, s. oben hinter v. 14. Aber seine unrichtige Stellung zwischen v. 14 und v. 15ᵇ und seine Tautologie mit v. 16ff. scheinen anzudeuten, dass er mehr eine Parallele zu v. 16–21 als ein ursprünglich integrierender Bestandteil dieses Anhangs ist. Vgl. auch das parallele כִּי zu Anfang von v. 15ᵃ und v. 16 und beachte, dass der Übergang von v. 15ᵇ zu v. 16 sich leichter ohne Dazwischentreten von v. 15ᵃ ergiebt, s. zu v. 16. Ferner s. Einl. S. 228.

16f. Kurze Charakterisierung der neuen Situation, die die Zukunft herbeiführt: die Völker gehen unter, aber Zion ist gerettet. 16 *Denn wie ihr getrunken habt auf meinem heiligen Berge, So werden alle Heiden Wein trinken, Sie werden trinken und taumeln und sein, als ob sie nie gewesen.* Die Angeredeten sind nicht die Edomiter (s. auch Vorbem.), denn nicht von einem Gelage der Sieger auf dem heiligen Berge ist die Rede; die *ihr* im Gegensatz zu dem *du* von v. 1–14 15ᵇ sind die Judäer resp. die Juden, denen man die ältere Prophetie vorgelesen hat und die nun direkt apostrophiert

werden. Der verbindende Gedanke ist nicht: denn der Tag Jahwes ist nahe, sondern: ja, das Thun fällt auf das Haupt des Thäters zurück; es existiert eine gerechte Vergeltung. Das *Trinken des Taumelweines* ist das Bild für das Gericht, für das Erfahren des göttlichen Zornes, vgl. bes. Jer 25 15–29 49 12 Thr 4 21 f. Juda hat den Becher des Zornes getrunken, die Reihe kommt jetzt an alle Völker. תָּמִיד, = *in einem fort,* passt nicht in den Zusammenhang, man kann doch nicht mehr trinken, wenn man nicht mehr ist. LXX hat dafür οἶνον; fraglich bleibt, ob sie חֶמֶר (Dtn 32 14) gelesen oder das im späteren Hebräisch nachweisbare תֶּמֶד vorgefunden hat, das von Dalman als *Tresterwein,* von anderen als *besonders guter und scharfer Wein* erklärt wird, vgl. Nestle ZATW 1903, 345. Für לָעוּ, das man entweder nach dem Syrischen = *schlürfen* oder nach dem Arabischen vgl. Hi 6 3 Prv 20 25 = *irre reden* fasst, dürfte mit Wellh., Nowack, Condamin dem Kontexte viel entsprechender נָעוּ, = *wanken, taumeln,* zu lesen sein, vgl. Jes 24 20 29 9 Ps 107 27. Zu dem elliptischen Gebrauche von כְּ in כְּלוֹא הָיוּ für כַּאֲשֶׁר vgl. in Jes 65 1 לְ für לַאֲשֶׁר und s. Ges.-Kautzsch[27] § 155n; der Sinn dieser Aussage ist: sie werden spurlos verschwinden. Die Eliminierung des „Trinkens“ aus v. 16, die Winckler durch den Ersatz des ת in שְׁתִיתֶם etc. durch א vollzieht, führt keinen klaren Gedanken herbei und macht erst die von ihm angenommene Zusammengehörigkeit von v. 16–18 mit v. 1–15 nicht wahrscheinlicher; nach ihm hätte der Text gelautet: „denn so wie ihr (aber vorher sind die Edomiter im Sing. angeredet) zerstört habt (הִשְׁאִיתֶם) meinen heiligen Berg, so sollen zerstört werden (יִשְׁאוּ) alle Heiden (mit den Edomitern oder ohne sie?) und sollen zerstört dastehen (וְשָׁאוּ) etc.“ 17 *Aber auf dem Berge Zion wird eine Rettung sein (und er wird heilig sein) Und die vom Hause Jakobs werden ihre Besitztümer wieder einnehmen.* Der erste Teil von v. 17[a] ist identisch mit Jo 3 5 (s. dort), der zweite, der sich grammatisch hart anschliesst, scheint aus Jo 4 17 hier nachträglich eingefügt; der Gedanke an die künftige Unverletzlichkeit Zions liegt ja nicht fern, aber v. 17[b] zeigt, dass zunächst an anderes gedacht ist, nämlich an die Wiedereinnahme der früheren Besitztümer, oder wenn man mit den alten Versionen מוֹרְשֵׁיהֶם für מורשיהם liest, an die Vertreibung *ihrer Vertreiber,* unter denen nach v. 18 in erster Linie die Edomiter gemeint sind. בֵּית־יַעֲקֹב ist hier Juda, vgl. v. 18 und Na 2 3.

18—21 Die Wiederherstellung Israels in seinem ganzen Umfang. 18 *Und das Haus Jakobs wird Feuer sein Und das Haus Josephs Flamme, Aber das Haus Esaus Stroh, Und sie werden es entzünden und verzehren Und vom Hause Esaus wird keiner entrinnen, denn Jahwe hat es gesprochen. Das Haus Josephs* bezeichnet die Angehörigen des ehemaligen Nordreichs; die Rückkehr derselben erwartet die nachexilische Gemeinde auf Grund von Jer 31 18 Hes 37 15–22, wie sie auch die Wiedervereinigung Judas und Israels erhoffte vgl. Hos 2 2 Jes 11 13–16 Sach 10 6. Die Bilder von Feuer und Flamme für den Krieg sind beliebt, vgl. Jes 10 17 42 25 47 14, und dass man dann die Feinde, die ausgerottet wurden, mit Stoppeln und Stroh verglich, ist verständlich, vgl. Jes 5 24 Sach 12 6. Dass es Gottes Ratschluss ist, Edom müsse vertilgt werden, ist den Spätern keine Frage; als ein

Wort Jahwes, das diese Überzeugung bestätigte, konnte auch v. 1–14 15[b] gelten, übrigens s. Hes 35. **19** *Und sie* (natürlich sind nach v. 18 Subj. die Israeliten, die vereinigten Jakob und Joseph) *werden den Negeb und die Schephela einnehmen Und werden das Gefilde Ephraims und Gilead in Besitz nehmen.* Alles Übrige scheint sekundäre Vermehrung des Textes zu sein. Negeb und Schephela können nicht Subjekt sein, sie sind das Gebiet, das erst wieder von Israel besetzt werden soll. Sind sie also Objekt, so kennzeichnet die Einführung durch אֶת־ die unmittelbar folgenden Wörter als erklärende Glossen: Der Negeb ist von den Edomitern besetzt und gehört zum הַר עֵשָׂו, vgl. Hebron als Mittelpunkt der Idumäer im 2. Jahrh. I Mak 4 29 61 5 65, s. schon Hes 35 10–15 36 5; die Schephela war im Besitz der Philister, vgl. Sach 9 6 und die Kämpfe der Makkabäer mit den Philistern, die sich in die Schephela, den Westabhang des judäischen Gebirges, vorgedrängt hatten. Da שֹׁמְרוֹן in Ephraim bereits inbegriffen ist und ebenso בִּנְיָמִן neben בֵּית יַעֲקֹב und בֵּית יוֹסֵף keine Sonderexistenz hat, werden die Worte וְאֶת שְׂדֵה שֹׁמְרוֹן וּבִנְיָמִן mit Nowack zu entfernen sein. Wie zu dem ersten וְיָרְשׁוּ der Süden und Westen, so sind zum zweiten Ephraim und Gilead, der Norden und Osten, Objekt. **20** ist noch unsicherer als v. 19. Soviel scheint klar, dass „die nordisraelitischen und die jerusalemischen Exulanten unterschieden werden und je ihr besonderes Teil an den neuen Provinzen des messianischen Reiches zugewiesen erhalten" (Wellh.). Was הַחֵל־הַזֶּה meint, weiss man nicht: *dieses Heer* und *diese Festung* (vgl. hiezu Einl. III) sind gleich unverständlich; vielleicht steckt darin eine verdorbene Angabe über den Ort, wo sich der Verf. die nordisraelitischen Exulanten denkt, vgl. das entsprechende אֲשֶׁר בִּסְפָרַד. Für אֲשֶׁר10 wird man יָרְשׁוּ, ev. wenn γῆ der LXX als alter Text gilt, יָרְשׁוּ אֶרֶץ (so auch Oort) setzen dürfen, sodass der Sinn ist: die nordisraelitischen Exulanten werden die Kanaaniter bis *Ṣarᵉphat* (keilinschriftlich *Ṣariptu,* griech. Σάρεπτα Lk 4 26, heute *Ṣarafand* Bädeker Pal.[5] 303, 25 km nördlich von Tyrus an der Strasse nach Sidon gelegen) vertreiben, also bis weit in den Norden die Gebiete der Phönizier einnehmen. Dem entspricht, dass die jerusalemischen Exulanten im Süden die Städte des Negeb besetzen. In סְפָרַד, der Bezeichnung der Gegend, wo die jerusalemischen Exulanten sind, wird man jetzt nach den Angaben der Assyriologen (s. Winckler Altoriental. Forschungen II, 430 und KAT[3] 301) den seit der persischen Zeit belegbaren Namen für Kleinasien sehen dürfen; an eine zwangsweise ausgeführte Exilierung von Jerusalemern nach Kleinasien ist deshalb nicht zu denken, die zahlreiche jüdische Diaspora daselbst kann die Folge freiwilliger Auswanderung sein. **21** kann nicht unversehrter Text sein: man steigt nicht auf den Berg Zion, wenn man Esau richten will; liest man aber mit LXX, Hitzig, Grätz מֵהַר, so stimmt das wieder nicht, da man vom Berg Zion nur hinab, nicht hinauf geht. Man wird kaum anders auskommen, als dass man entweder בְּהַר צִיּוֹן oder לִשְׁפֹּט אֶת־הַר עֵשָׂו als Glosse betrachtet. Das erste könnte beigefügt sein, um den Ort zu bestimmen, wo die Geretteten sein sollen; dabei müsste man voraussetzen, dass mit den alten Versionen מוּשָׁעִים oder נוֹשָׁעִים für מוֹשִׁיעִים zu lesen sei. Immerhin passte auch dann die Aussage nicht gut; denn man müsste doch erwarten, dass gesagt

werde: Die auf Zion Geretteten werden hinab (nicht: hinauf) steigen, um das Gebirge Esaus zu richten. Darum ist es vorzuziehen, die Bemerkung: „um Esau zu richten“ zu beanstanden; man sieht ja doch nicht ein, wie Esau noch gerichtet werden soll, wenn es spurlos verschwunden v. 16 und wie Stroh verbrannt ist v. 18, und der Ausdruck הַר עֵשָׂו ist auch v. 19 Glosse und findet sich nur noch in den ebenfalls sekundären Versen 8f. Also lautete wohl ursprünglich der Text: *Und es ziehen Helfer hinauf auf den Berg Zion Und Jahwe gehört die Herrschaft.* Bei den מוֹשִׁיעִים ist an die Bezeichnung מוֹשִׁיעַ Jdc 3 9 für die Retter der Richterzeit zu erinnern und bei עָלָה wird man daran denken dürfen, dass die Retter aus der Landschaft nach Zion hinaufziehen (etwa wie die Makkabäer aus Modein) oder dass sie aus der Diaspora heimkehren, vgl. für diesen Gebrauch von עָלָה Hos 2 2. Zu Jahwes Herrschaft auf Zion vgl. Jes 24 23 Jo 4 21.

JONA.

Einleitung.

I. Inhalt und Zusammensetzung des Buches.

Das Buch Jona, das fünfte unter den Büchern der Zwölf Propheten des hebräischen AT's, das sechste in ihrer Reihe bei LXX, enthält nicht Weissagung, sondern Erzählung. Es trägt den Namen Jona nicht nach seinem Autor, sondern nach seinem Helden. Dieser ist *Jona ben Amittaj*, der uns als Prophet aus dem Königsbuche II 14 25 bekannt ist; an der Identität der beiden Jona ist nicht zu zweifeln, da die Bedenken gegen die Integrität von Jon 1 1 und II Reg 14 25 unbegründet sind, s. Erklärung zu Jon 1 1. Nach den Angaben des Königsbuches stammte Jona ben Amittaj aus Gath ha-Chepher und weissagte Jerobeam II. die Wiederherstellung der alten Grenzen Israels von der Strasse nach Hamat bis an das Meer der Araba. Aus dem Buche Jona vernehmen wir, dass derselbe von Jahwe den Auftrag erhielt, nach Ninive zu gehen und ihr den Untergang zu verkünden, dass er aber zuerst sich der Mission durch die Flucht entzog und erst, nachdem er von Jahwe zurückgebracht war, den Befehl ausführte, endlich dass er von dem Unmute, der ihn über das Nichteintreffen seiner Weissagung erfüllte, von Jahwe geheilt wurde. Dies ist kurz der Inhalt des Buches; wie derselbe zu beurteilen ist, darüber s. unten Einleit. II. Im AT hören wir sonst nichts von Jona; die nachbiblischen Legenden (vgl. Vitae Prophetarum bei NESTLE Materialien 24f. 55f.) haben selbstverständlich keinen historischen Wert für Jona ben Amittaj. Unter den Stätten, die nach Jona genannt sind, wie *sepulcrum Jone prophete in tribu Çabulon* (s. die erste der von RÖHRICHT veröffentlichten Karten und Pläne ZDPV 1891), *makām en-nebi jūnis* und *zijārit esch-schēch jūnis* im Regierungsbezirk von *el-Lādkīje* (ZDPV 1891, 175 179), *nebi Jūnus* bei *Ḥalḥūl* nördlich von Hebron (BÄDEKER Pal.[5] 133), hat wenigstens der *nebi Jūnus* genannte Hügel auf dem Ruinenfelde von Ninive den Vorzug, dass er an einem Orte liegt, zu dem nach der biblischen Erzählung Jona Beziehungen hatte.

Das Buch ist nicht ganz einheitlich und auch nicht in vollständig guter Ordnung auf uns gekommen. Einen grösseren fremden Bestandteil bildet das Gebet Jonas im Bauche des Fisches 2 2–10, ein Dankpsalm für wunderbare Rettung aus

grosser Gefahr, der in die Situation nicht passt, aber ähnlichen Einfügungen, z. B. dem Hannaliede I Sam 2 1–10, vergleichbar ist. Da die Gefahr, welche der Dichter dieses Dankpsalms durchgemacht hat, eine ganz andere ist, als die, in welcher Jona schwebte, so ist auch nicht daran zu denken, dass in ihm der Kern der Jonaerzählung zu sehen sei, um den sich später die übrigen Teile als Rahmen gelegt haben. Der Psalm ist vielmehr die Einfügung eines Späteren, der mit ungenauer Deutung desselben eine Beziehung auf Jona herausbringen und es für angemessen erachten mochte, dass Jona den Dank für seine Rettung auszusprechen nicht unterlasse. Der Interpolator hat den Psalm nicht etwa selber gedichtet — die Harmonie mit der Erzählung würde dann grösser sein —, sondern ihn vorgefunden. Trotz den vielen Anklängen an Lieder des Psalters und Reminiscenzen aus andern biblischen Büchern und trotz dem oft lockeren Zusammenhang (s. Exegese) ist der Psalm doch nicht einfach eine Kompilation, er kann sehr gut als „Psalm unter den Psalmen" gelten. Vgl. ferner Vorbem. zu 2 2–10 und über die Entstehungszeit s. unten Einl. III.

Kleine fremde Elemente sind: 1) 1 8aβ: בַּאֲשֶׁר לְמִי־הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ, Glosse zu 1 7aβ; 2) 1 10bγ: כִּי הִגִּיד לָהֶם; 3) 4 4, Variante zu 4 9a, entstanden durch Versehen eines Abschreibers; und 4) 4 6a die vorlauten Worte: לְהַצִּיל לוֹ מֵרָעָתוֹ; s. die Erklärung zu allen diesen Stellen.

Die Ordnung des Buches hat insofern gelitten, als 4 5 sich an unrichtiger Stelle befindet; denn Jona konnte den Ausgang der Dinge nicht in Ninive selber abwarten, das ja zerstört werden sollte, sondern er musste sich vor Ablauf der Frist von vierzig Tagen, nachdem er seinen Auftrag vollendet hatte, wegbegeben, somit gehört 4 5 hinter 3 4. Ob etwa zwischen 3 4 und 4 5 ein Vers verloren gegangen ist, der gelautet hat: וַיּוֹסֶף יוֹנָה לָבוֹא בָעִיר מַהֲלַךְ יוֹם אֶחָד וַיִּקְרָא עוֹד וַיֹּאמַר עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינְוֵה נֶהְפָּכֶת, muss fraglich bleiben. Dagegen sind die anderen von WINCKLER vorgeschlagenen Umstellungen nicht zu empfehlen: 1 10 hat an seinem Platze eine viel bessere Stelle, als wenn er hinter 1 7 verpflanzt wird, und ebenso ist 1 13 da, wo er steht, am rechten Orte, nicht zwischen v. 4 und v. 5; vgl. die Exegese. Auch im Kleinen ist nicht überall strikte Ordnung zu bemerken. Der Wechsel von יַהְוֶה und אֱלֹהִים und daneben sogar einmal der Gebrauch beider Namen nebeneinander (4 6) kann nicht unbeachtet bleiben. Man kommt zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache nicht aus mit der Annahme, dass überall, wo es sich um Heiden handle, אֱלֹהִים verwendet sei; denn das ist gerade nicht der Fall: 3 5 steht allerdings אֱלֹהִים, aber in der analogen Stelle 1 16 findet sich יַהְוֶה, und ebenso sieht man den Grund nicht ein, warum in fast gleichlautenden Versen יַהְוֶה und אֱלֹהִים wechseln, vgl. 2 1 (4 6) mit 4 7 8 und 4 4 mit 4 9. Mit BÖHME in dem Wechsel der Namen eine Bestätigung der Hypothese von der Zusammensetzung des Buches aus verschiedenen Quellen zu sehen, geht nicht an, wenn die Gründe, auf welche die Annahme der Zusammensetzung fusst, dahinfallen (s. sofort weiter unten). Am einfachsten wird man sich den eigentümlichen Befund so erklären, dass ein Späterer an dem Gebrauche von יַהְוֶה im Buche Jona Anstoss nahm und wenigstens an den für sein Gefühl verfänglichsten Stellen den Namen יַהְוֶה durch אֱלֹהִים ersetzte, wobei er in 4 6 vergass, daneben יַהְוֶה zu entfernen.

Zusammensetzung des Buches aus verschiedenen Quellen hat neuerdings BÖHME zu erweisen gesucht. Schon vor ihm hatte J. C. C. NACHTIGAL das Buch in

drei Quellen zerlegt: 1) das Gebet Jonas ben Amittajs, „nachdem ihn Gott aus der Hand des Königs von Assyrien befreit hatte" 2 3–10; 2) der Apolog Cap. 3f., der als historische Poesie zu charakterisieren sei und von einem in den babylonischen Ländern lebenden israelitischen Exulanten herstammen soll; und 3) die poetisch-prosaische Einleitung 1 1–16 2 1 2 11 3 1 von einem Zeitgenossen Esras und Nehemias. Dieser mehr auf spekulativen Gründen ruhenden Zurechtlegung, die von der Authenticität des Dankpsalms 2 3–10 ausgeht, gegenüber ist BÖHME auf induktivem Wege vom Befunde des Textes aus zu seiner Ansicht gelangt. Neben kleineren Unebenheiten, die er zu entdecken weiss, oder unbedeutenden Unterschieden, denen er grosses Gewicht beilegt (z. B. dass 1 6 der רַב הַחֹבֵל genannt ist, nachher aber nur הָאֲנָשִׁים erscheinen, dass neben אֳנִיָּה einmal auch סְפִינָה gebraucht wird 1 5), sind es hauptsächlich die beiden sachlichen Widersprüche zwischen 4 5 und 4 1 einerseits und zwischen 4 5 und 4 6 andererseits, die ihn zu der Annahme verschiedener Quellen bewegen, eine Annahme, die er, wie bereits gesagt, im Wechsel der Gottesnamen bestätigt findet. So gelangt er zu folgender Vorstellung von der Zusammensetzung des Buches:

1) Den Kern des Buches bildet die (jahwistische) Quelle A: 1 1 2 3* 4^{a}* 4^{b} 5^{a} 7 8* 9 $10^{a\alpha}$ 11–13 15 2 1 11 3 1–3^{a} 4^{b} 5 4 1 5^{a} (inhaltlich) 6 (excl. $6^{a\gamma}$) 7 8^{b} 9 10^{a} (grösstenteils) 11^{a}.

2) Stücke einer mit dem zweiten Teil von A parallelen, mehrfach differierenden Erzählung B (elohistisch) sind: 3 6–10 (excl. einige Zusätze) 4 5^{b} 11^{b}, vielleicht noch einige andere Bestandteile aus Cap. 4.

Diese beiden Quellen hat ein (vermutlich elohistischer) Redaktor R zu einem Ganzen verbunden, in dasselbe sind von einem (jahwistischen) Ergänzer C eingefügt 1 5^{b} 6 10^{b} 14 16 4 2f. und das nicht von ihm herrührende Lied 2 2–10. Endlich sind noch kleinere Einsätze von verschiedenen Glossatoren hinzugekommen, am spätesten erst nach der LXX die Glosse in 1 8^{a}.

Gegen diese Vorstellung von einer so komplizierten Zusammensetzung des Buches ist geltend zu machen, dass sich die wirklichen Anstösse, die das Buch bietet, viel einfacher lösen lassen, und dass den übrigen Erscheinungen, die BÖHME hervorhebt, nicht die grosse Bedeutung zukommt, die er ihnen beimisst. Die sachlichen Widersprüche fallen dahin, wenn 4 5 hinter 3 4 gesetzt und das auch von LXX nicht durchaus bezeugte בַּצֵּל in 4 5^{b} als Zusatz ausser Spiel gelassen wird; denn dann war Jona nicht bis nach Ablauf der Frist in Ninive geblieben und spendet der göttliche Wunderbaum und nicht die menschliche Nothütte Jona den kühlenden Schatten, s. zu 4 5f. Was den Gebrauch der verschiedenen Gottesnamen betrifft, so ist oben schon davon gesprochen; beigefügt sei hier noch, dass sie in so später Zeit kaum zum Kriterium für die Unterscheidung verschiedener Quellen geeignet sind, übrigens gelten sie auch BÖHME nicht überall für entscheidend, denn er rechnet zu seinem jahwistischen Kerne Stücke, die jetzt im Texte אֱלֹהִים aufweisen, z. B. 4 7 9. Die kleinen sprachlichen Unterschiede endlich, die sich leicht aus der Freiheit des Autors erklären, genügen aber schwerlich, um eine so komplizierte Zusammensetzung wahrscheinlich zu machen, bes. bei einem Buche, dessen eigenartige Anschauung eher auf eine bestimmt ausgeprägte, originale einzelne Persönlichkeit, als auf eine Reihe von Gesinnungsgenossen schliessen lässt. Es wird darum dabei bleiben, dass das Buch

Jona abgesehen von 2 2–10 und den oben aufgeführten Glossen als eine einheitliche Schrift anzusehen ist.

II. Charakter und Materie der Erzählung.

Dass das Buch Jona nicht reine Geschichte bietet, ist heute ziemlich allgemein anerkannt. Und wirklich, wollte der Verf. der geschichtlichen Kenntnis der Vergangenheit dienen, so müsste er doch einerseits mehr erzählen, als er erzählte, und über manche Dinge genauere Nachricht erteilen: er dürfte uns nicht so im Ungewissen lassen über die Herkunft und Zeit des Helden und seine weiteren Schicksale nach der Vollendung seiner Mission in Ninive, er müsste uns doch auch wissen lassen, wer der König von Ninive war, der eine so folgenreiche Bekehrung seiner Unterthanen befahl, und uns sagen, was nachher mit diesen bekehrten Niniviten geschah. Andererseits trägt das, was er erzählt, unverkennbar einen ungeschichtlichen, märchenhaften Charakter. „Alles ist hier wunderbar. Den ungehorsamen Propheten verfolgt ein Sturm; das Los trifft sogleich den Richtigen und der Sturm verstummt. Den Propheten zu erhalten, ist sofort ein grosser Fisch zugegen; Jona bleibt in seinem Bauche lebendig, und der Fisch speit ihn wieder aus. Ein Wunderbaum ersprosst an einem Tage; ein Wurm und ein Wind sind wieder unmittelbar zur Stelle, um durch ihre Verrichtungen eine Belehrung für Jona zu demonstrieren" (BAUDISSIN Einleitung 594).

Der Verf. des Jonabuches hatte vielmehr einen didaktischen Zweck; seine Erzählung ist „eine märchenhaft gehaltene Novelle mit lehrhafter Tendenz" (BAUDISSIN a. a. O. 593). Welches die Lehre ist, die der Verf. mit seiner Erzählung recht eindringlich machen will, kann nicht zweifelhaft sein. Er hat sie selber an hervorragender Stelle am Ende seiner Schrift 4 10 11 hervorgehoben und auch schon vorher 4 2 deutlich ausgesprochen. Sie lautet: Die Barmherzigkeit Gottes erstreckt sich auch auf die Heiden; dass Gott gnädig und barmherzig ist, langsam zum Zorn und reich an Huld, und sich das Unheil gereuen lässt, gilt für alle Menschen, auch für die Heiden, die dem allmächtigen und universalen Gott nicht gleichgiltig sind. Dem Hochmut der Juden, das einzig auserwählte Volk zu sein, und ihrer kalten und engherzigen Überhebung über die anderen Völker tritt somit das Buch entgegen. Diesem einen Zwecke ist alles untergeordnet. Der erste Teil, Cap. 1 2, zeigt zur Vorbereitung des Hauptgedankens dem vor Jahwe fliehenden Propheten gegenüber, dem es widersteht, sich um die fernen Heiden in Ninive zu bemühen, neben der über Palästina hinausreichenden Macht Gottes die Religiosität der Heiden (vgl. die Erzählung vom barmherzigen Samariter Lk 10 25–37), die dann vollends durch die Rettung zur Anerkennung Jahwes gelangen. Im zweiten Teil, Cap. 3 4, kommt der eigentliche Hauptgedanke aufs deutlichste zum Ausdruck, dass die Heiden Gott nicht gleichgiltig sind und dass sie ihm auch nicht gleichgiltig sein können. In feiner Weise wird Jona von dem Unrecht seiner gegenteiligen Meinung überzeugt. Die Sendung Jonas nach Ninive ist völlig gerechtfertigt: die Niniviten sind für Gott weit mehr als der Wunderbaum für den Propheten, die Barmherzigkeit gegen sie ist darum auch unendlich vielmal berechtigter als der Schmerz Jonas über das Verdorren des Ricinus. Dass mit diesem Hauptgedanken manche andere wichtige Gedanken zusammenhangen, die bloss zum Teil angedeutet sind, versteht sich von selbst. Interessant ist in dieser

Hinsicht jedenfalls das, dass der Verf. an der göttlichen Herkunft der Prophetenworte nicht zweifelt, auch wenn sie sich nicht erfüllt haben. Dann aber kann man sagen, dass die Schrift eine energische Bekämpfung des jüdischen Partikularismus und ein schönes Zeugnis des konsequenten Universalismus ist. Man darf sogar das Buch „eine Tendenzschrift für das Recht der Heidenmission“ nennen (BOUSSET Relig. des Judentums 83), auch wenn es dem Verf. weniger auf praktische Ausübung einer eigentlichen Missionsthätigkeit unter den Heiden, als auf die Beurteilung des Heidentums in den jüdischen Kreisen ankam.

Gegen diese Auffassung, die in dem Buche eine wichtige didaktische Tendenz findet und die ganze Erzählung als eine geschlossene, von dem am Ende nachdrücklich betonten Gedanken beherrschte Einheit zu erklären vermag, können die allegorischen Deutungen nicht aufkommen, die gezwungen sind, den Schwerpunkt auf untergeordnete Teile zu verlegen. So wird die Deutung, welche nach Mt 12 40 in Jona einen Typus Christi sehen will, doch keineswegs dem ganzen Buche gerecht, und die spätere Anwendung eines einzelnen Teiles des Jonabuches im NT giebt noch kein Recht, dem Verf. des Buches die gleiche Fassung zuzuschreiben. Aber ebenso ist die von KLEINERT und besonders von CHEYNE verteidigte allegorische Deutung zu verwerfen. Auch sie löst die geschlossene Einheit auf und verleiht obendrein dem Fisch eine übergrosse Bedeutung. Jona soll nämlich der Typus für Israel sein, der grosse Fisch das babylonische Reich, das Israel verschlang, um es zu erhalten und ihm Zeit zur Reue zu geben; Ninive ist dann der Repräsentant der Heidenwelt, für die Israel zum Propheten berufen ist. CHEYNE hat sich besondere Mühe gegeben, diese Auffassung zu begründen. Er sieht in dem Fisch den Meerdrachen, der das Symbol des babylonischen Reiches sei, und findet eine wichtige Stelle für die Symbolik, dass der Drache Babel Israel verschlungen und wieder herausgegeben hat, in Jer 51 34 44 (s. dort). Ferner erblickt er in dem Namen des Helden eine Bezeichnung Israels, das symbolisch eine *Taube*, יוֹנָה, genannt worden sei, unter Berufung auf Ps 68 14 (doch s. zu der Stelle) 55 7–9 56 1 (wo LXX für יונת λαός bietet), den Midrasch zu Cnt 2 14 4 1 etc. Jona aber sei ein Prophet geheissen, weil nach Dtjes Israel einen prophetischen Beruf an den Völkern habe, und verschlungen werde Israel vom Meer nach einem gewöhnlichen poetischen Ausdruck für die Gefahr der Zerstörung (vgl. Jes 43 2 Ps 18 16 u. o.). Bei dieser Deutung des Buches kommt der Schluss 4 10 11, sowie auch 4 2 nicht zu seinem Recht, die beiden Teile sind nur durch die Supposition verbunden, dass der Verf. schon dem vorexilischen Israel die Aufgabe einer Mission an den Völkern zuschreibe, weiter ist von einer Bekehrung Israels im ursprünglichen Texte keine Rede und das Ganze sinkt zu einer Geschichtsallegorie ohne deutliche oder doch nur notdürftig angehängte praktische Spitze zusammen. Überhaupt wird man auch die eigentliche Fassung einer gekünstelten allegorischen Deutung vorziehen, besonders hier, wo jene eine in allen Teilen ansprechende und einheitliche Erklärung bietet.

Der Charakter des Buches Jona ist also der eines historischen Midraschs, einer erbaulichen didaktisch-religiösen Erzählung, wie Ruth, Tobit und ähnliche Schriften. BUDDE hat die Vermutung ausgesprochen, dass das Buch Jona ein Stück aus dem in der Chronik II 24 27 zitierten Midrasch des Buches der Könige sei, das allerdings, um selbständig auftreten zu können, einige Zubereitung erfahren habe, und zwar habe

dasselbe ursprünglich seinen Platz hinter II Reg 14 27 gehabt, wo von dem Propheten Jona ben Amittaj die Rede sei. Die Berufung auf den Anfang des Buches mit וַיְהִי wiegt aber nicht schwer (s. zu 1 1) und direkt gegen die Vermutung spricht doch die eigenartige Tendenz des Buches, die wenig mit dem Charakter gemein hat, welchen die den Midrasch benützende Chronik an sich trägt.

Ist das Buch Jona keine Geschichte, sondern Dichtung, so ist es doch nicht reine Dichtung. Historischer Stoff liegt ihr zwar kaum zu Grunde, denn als solchen kann man den der Tradition entnommenen Namen Jona ben Amittaj nicht taxieren, sowenig wie den Umstand, dass der Zeit Jonas gemäss die Grossstadt Ninive heisst. Aber allerdings hat der Verf. viele Elemente der Tradition in seiner didaktischen Dichtung verwendet, Elemente, die für ihn der Hauptsache nach oder wohl vollständig nur der mündlichen Tradition angehörten. Er hat sie frei gestaltet und seinem Zwecke untergeordnet, sodass sie die Einheit des ganzen Buches nicht beeinträchtigen. Wir können diese Elemente nur in allerlei Parallelen bei den verschiedensten Völkern nachweisen; aber gerade die weite Verbreitung derselben beweist, dass ähnliche Erzählungen auch dem Verf. des Jonabuches bekannt waren. Früher hat man auf Parallelen aus der griechischen Mythologie hingewiesen, so einmal auf die Erzählung von der Rettung der trojanischen Königstochter Hesione durch Herakles, der dem Meerungeheuer in den Rachen gesprungen sei, in dem Bauche desselben drei Tage herumgekämpft habe und am dritten Tage wieder hervorgekommen sei, nur mit Verlust seines Haares, dann auf die andere Erzählung von der Befreiung der an die Felsen bei Joppe angeschmiedeten Andromeda durch Perseus, der das aufsteigende Seeungeheuer getötet haben soll. Es sind das offenbar zwei verschiedene Formen, die eine alte Volkserzählung in verschiedenen Gegenden angenommen hat. Nachdem man später erkannt hat, wieviel Israel dem babylonischen Orient verdankt, hat man auch an babylonische Parallelen erinnert, vor allem den Fisch, wie CHEYNE (s. oben), mit dem Drachen in Parallele gesetzt (vgl. GUNKEL Schöpf. und Chaos 322) und in den drei Tagen und drei Nächten einen Zusammenhang mit einem Mythus gesehen, der an das dreitägige Verschwinden des Frühjahrsmondes anknüpft, KAT[3] 366 388f. 508. Sind diese babylonischen Notizen nur für einzelne Punkte belangreich, so bringt uns eine noch östlichere (buddhistische) Erzählung eine auffallende Parallele zu Jon 1: Mittavindaka, ein Kaufmannssohn aus Benares, hatte sich dem Verbote seiner Mutter zum Trotz auf das gefahrvolle Meer begeben; mitten auf hoher See wurde nun das Schiff durch eine unbekannte Gewalt am Weiterfahren gehindert. Um den Urheber des Unglückes zu entdecken, werden von den Seefahrern Lose in Gestalt von Brettchen oder Blättchen geworfen. Dreimal kommt das Unglückslos in die Hand Mittavindakas. Darauf setzen die Schiffer ihn aus, aber auf einem Flosse, indes das Schiff unbehindert seine Fahrt fortsetzt, vgl. E. HARDY in ZDMG 1896, 153. Auch ein altes ägyptisches Märchen, das nach WIEDEMANN (Die Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter 18) aus der Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr. stammt, kann herbeigezogen werden, bes. wenn HOMMEL (Die Insel der Seligen 1901, 18f.) genau den Inhalt wiedergiebt. Es wird nämlich darin erzählt, dass ein ägyptischer Beamter, der sich zu Schiff nach den Bergwerken des Pharaos begeben wollte, Schiffbruch erlitt und einzig gerettet wurde, da er ein Stück Holz erfassen konnte und von einer Woge auf eine Insel geworfen wurde,

nachdem er „drei Tage (im Meere) allein verbracht hatte“. Dort kam dann nach einiger Zeit eine grosse Schlange, die ihn „ins Maul nahm“ und auf ihr Lager schleppte, ohne ihm etwas zu leide zu thun, und die ihm ankündigte, dass er nach vier Monaten durch ein Schiff in die Heimat gebracht werde. Endlich sei noch erwähnt, dass auch L. Frobenius (Die Weltanschauung der Naturvölker S. 187 193f.) verschiedene „Jonasmythen“ verzeichnet (nach Archiv für Religionswissenschaft 1900, 378).

Diese Parallelen, namentlich die indische und die altägyptische, zeigen doch deutlich, dass der Verf. seine Geschichte nicht ganz erdichtet hat, aber auf der anderen Seite tritt auch das Geschick in helles Licht, mit dem er den alten Erzählungsstoff seiner Tendenz dienstbar zu machen verstanden hat.

III. Entstehungszeit und Bedeutung des Buches.

Das älteste Zeugnis einer Bekanntschaft mit der Erzählung von Jona ist Tob 14 4 8, wenn der gewöhnliche Text richtig und nicht Ναούμ für Ἰωνᾶς zu lesen ist. Doch führt uns JSir 49 10 mit seiner Erwähnung der „zwölf Propheten“ noch in frühere Zeit, sodass wir sagen können, dass um 200 v. Chr. das Jonabuch vorhanden war. Wie weit wir über dieses Datum zurückgehen dürfen, ist schwerer zu bestimmen. Sicher ist die Grossstadt Ninive für den Verf. eine gewesene Grösse (3 3), sodass an die Zeit vor 606 resp. vor dem Exil nicht zu denken ist. Dann scheint der Verf. Joel gekannt zu haben, vgl. 3 9 = Jo 2 14, 4 2 = Jo 2 13, wie er denn auch sonst an andere Litteratur erinnert, so 4 3 und 4 6 (mit der Ricinusstaude) an I Reg 19 4 und 19 5 (Elia unter dem Rotemstrauche), 4 2 an Ex 34 6, ja selbst an die Genesis, wenn die Verbindung יְהוָה אֱלֹהִים 4 6 aus Gen 2 4ff. stammt. Schon durch die Bekanntschaft mit Joel werden wir für Jona ins vierte Jahrh. gewiesen, und es bleibt uns somit ein Spielraum von ca. 350—200 für die Entstehungszeit des Jonabuches. Wir dürfen dabei sehr wohl ca. 300 oder geradezu das 3. Jahrh. ansetzen, da für eine späte Zeit auch die Sprache spricht, die an Kohelet und manchmal an das Aramäische erinnert, vgl. בְּשֶׁלְּמִי 1 7, בְּשֶׁלִּי 1 12, שֶׁבִּן־ 4 10, חִשֵּׁב לְ 1 4, טַעַם 3 7, מִנָּה 2 1 4 6 8, סְפִינָה 1 5, הִתְעַשֵּׁת 1 6.

Der in den Text eingefügte Psalm 2 2-10 ist noch jüngeren Datums; er kann sehr wohl auch erst dem Buche Jona einverleibt sein, als die Zwölf Propheten schon zusammengestellt waren, also erst im 2. Jahrh. (s. auch Vorbem. zu 2 2-10).

Die richtige Beurteilung des Jonabuches als didaktische Dichtung macht den Spott über seine Wunder verstummen, mit dem seit alter Zeit nicht gekargt wurde, hat doch der alte Spötter Lucian von Samosata schon im zweiten christlichen Jahrhundert erzählt, dass er selbst samt einem ganzen bemannten Schiffe von einem grossen Fische verschluckt worden und wieder herausgekommen sei (s. Baudissin). Die richtige Ansetzung der Entstehungszeit hebt die Bedeutung des Buches. Es ist entstanden zu einer Zeit, da das Gesetz in der jüdischen Gemeinde herrschte und diese sich ausschied von den Heiden. Mitten in dieser engherzigen Zeit erhebt es laut die Stimme für die Allmacht der Barmherzigkeit und für die Gleichberechtigung der Heiden. Es hat also doch das Gesetz das Herz nicht in jeder Brust erkalten lassen und der stolze Partikularismus nicht im ganzen jüdischen Geschlecht die prophetischen Gedanken und die humanen Gefühle erstickt. Der Verf. von Jona muss neben

den Verfassern von Hiob und Ruth als selbständige Persönlichkeit gerühmt und anerkannt werden. Sein Buch ist ein wertvolles Denkmal für die Geschichte der Zeit seiner Entstehung und es hat es verdient durch seine ganze Haltung, insbesondere durch seine zwei letzten Verse, dass es unter die Propheten aufgenommen ist, mit denen in der That sein Verf. geistesverwandt ist (s. ferner Einl. II S. 244—245). Es wird auch nicht Zufall sein, dass Jesus Lk 11 29-32 (Mt 12 40 ist spätere Eintragung) an das Buch Jona erinnert.

IV. Litteratur.

J. C. C. Nachtigal Über das Buch des AT mit der Aufschrift: Jonas in Eichhorn's Allg. Bibl. der bibl. Lit. 9, 221 ff.; Paul Kleinert Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja 1868, [2] 1893; T. K. Cheyne Jonah, A Study in Jewish Folklore and Religion in Theol. Review 1877, 211—219; W. Böhme Die Composition des Buches Jona in ZATW 1887, 224—284; Karl Budde Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige“ in ZATW 1892, 37—51 bes. 40—43; T. T. Perowne Obadjah and Jonah 1898; Hugo Winckler Altorientalische Forschungen II 1898—1900, 260—265: „Zum Buche Jona“; Eduard Sievers Studien zur hebräischen Metrik II 1901, 482—485: Text von Jona Cap. 1 und 2; T. K. Cheyne Encycl. Biblica 1901, 2565—2571: Art. Jonah und Critica Biblica II 1903, 150—152.

Erklärung.

I. Jonas Ungehorsam gegen den göttlichen Befehl, seine Flucht und Zurückbringung
Cap. I und 2.

Cap. 1. 1—3 Jona, von Gott beauftragt, Ninive im Osten zu predigen, begiebt sich auf ein Schiff, das nach Tartessus im Westen fährt. 1 Aus dem Anfang mit וַיְהִי, also mit Waw consecutivum, darf man nicht auf den Verlust von Stücken schliessen, die einst Cap. 1 vorangegangen seien; auch nicht einmal das ist sicher daraus zu entnehmen, dass die Erzählung einst in einen grösseren litterarischen Zusammenhang gehörte, vgl. Hes 1 1 und die vielen Bücheranfänge mit Imperf. consecutivum, z. B. Rt, Est, Neh. Budde könnte trotzdem Recht haben mit seiner Ansicht, dass Jona ein Stück aus dem Midrasch des Buches der Könige sei, doch s. darüber Einleit. II. בֶּן־אֲמִתַּי hält Sievers für genealogische Glosse aus II Reg 14 25, während Winckler umgekehrt diese beiden Worte im Königsbuch als Zusatz eines Glossators aus dem Jonabuche ansieht. Wie metrische Gründe im prosaischen Jonabuche entscheiden sollen, ist kaum zu verstehen (gegen Sievers), und dass Vater- und Heimatsname einander nicht ausschliessen, beweist I Reg 19 16 (gegen Winckler). Über *Jona ben Amittaj* s. die Einleitung I. 2 Die *Grossstadt Ninive* ist für den Erzähler eine gewesene Grösse, vgl. 3 3; zu הָעִיר הַגְּדוֹלָה

vgl. Gen 10 12 und über *Ninive*, von Sanherib zur eigentlichen Hauptstadt des assyrischen Reiches erhoben und 606 durch die Meder zerstört, s. zu Gen 10 12 und Guthe KBW 473 f. עָלֶיהָ hat nicht den Sinn *wider sie*, sondern ist = אֵלֶיהָ 3 2; die beiden Präpositionen sind im späteren Hebr. beinahe zusammengeflossen oder werden doch von den Abschreibern als gleichbedeutend gebraucht. Zu v. 2^b vgl. Gen 18 21 I Sam 5 12; die Bosheit der Leute von Ninive ist himmelschreiend, bis zu Jahwe, der im Himmel seine Wohnung hat, ist die Klage über dieselbe gedrungen. **3** תַּרְשִׁישׁ ist wahrscheinlich eine alte phönizische Kolonie, das spätere griechische Tartessus im südwestlichen Spanien, s. zu Gen 10 4 und Guthe KBW 667 f. Die Vorstellung, dass man מִלִּפְנֵי יְהוָה *vor Jahwe* sich in Sicherheit bringen, sich *von seinem Angesicht weg* begeben könne, stammt aus der alten Zeit, wo man sich von Jahwe fern glaubte, wenn man sich ausserhalb des Bereichs der heiligen Stätte oder der Grenzen Palästinas, des Landes Jahwes, befand, vgl. Gen 4 14 I Sam 26 19 II Reg 5 17 17 20 23. Der Ausdruck ist zu einer Zeit geblieben, wo man, wie der Verfasser des Jonabuches, überzeugt war, dass Gottes Macht über die Grenzen Israels weit hinausreiche; man hat ja auch in spätester Zeit beim Gebet im Ausland sich nach Jerusalem gerichtet, vgl. zu Dan 6 11. Jona flieht, wie sich aus 4 2 ergiebt, nicht etwa, weil er die weite Reise scheut oder vor den Gefahren, die die Erfüllung des Auftrags mit sich bringen könnte, zurückschreckt, sondern weil ihm an den Niniviten nichts liegt und er obendrein fürchtet, Gott könnte in seiner Gnade Ninive verzeihen und die Ankündigung des Gerichts sich als unwahr erweisen. יָפוֹ, schon im 15. Jahrh. v. Chr. erwähnt: in ägypt. Inschrift *Yepu*, in den Tell-el-Amarna-Briefen *Japu*, hat weder Namen noch Lage jemals gewechselt, es ist das bekannte griech. Ἰόππη, die heutige Hafenstadt *Jāfā*, vgl. Bädeker Paläst.[5] S. 9—12, Guthe KBW 287 f. בָּאָה, das Partic., bedeutet: *das im Begriff war zurück-, heimzufahren*, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 116 d; das Verbum בּוֹא hat auch nachher in לָבוֹא nicht einfach den Sinn von הָלַךְ, sondern von *hineingehen*. Das Femininsuffix in שְׂכָרָהּ bezieht sich auf אֳנִיָּה = das Geld für die Fahrt auf dem Schiff; das Pluralsuffix in עִמָּהֶם „geht auf die dem Sinne nach unter אֳנִיָּה mitbefassten Schiffer zurück“ (Ges.-Kautzsch[27] § 135 p).

4—6 Ein gewaltiger Sturm bricht los, die Schiffer suchen Rettung durch Gebet und durch Erleichterung des Schiffes; auch Jona wird vom Kapitän aufgefordert seinen Gott um Hilfe anzurufen. **4** חִשֵּׁב לְ, *etwas zu thun gedenken*, kommt von leblosen Dingen ausgesagt nur hier vor = *das Schiff drohte, war nahe daran, war in Gefahr (zu scheitern)*; die Übersetzung des Targum וְאִלְפָּא בְּעָיָא לְאִתְּבָרָא zeigt eine ähnliche Anwendung des aram. בְּעָא, *suchen*, vgl. unser: *das Schiff wollte scheitern* und s. zu Dan 2 13. **5** In der v. 4 geschilderten Situation (vgl. die Perfecta), da der Sturm in einem fort wütete und das Schiff jeden Augenblick scheitern konnte, *beteten die* heidnischen *Matrosen, jeder zu seinem Gott*; es wird wenig jüdische Matrosen gegeben haben, erst die Makkabäer haben Jaffa erobert, und das Schiff war ja בָּאָה תַרְשִׁישׁ (s. v. 3), also das Schiff einer phönizischen Kolonie mit Matrosen verschiedener Herkunft. Das andere Mittel, durch das Auswerfen der Ge-

räte des Schiffes sich Erleichterung von der sie drückenden (vgl. עַל in מֵעֲלֵיהֶם) Not und Angst zu schaffen, wurde auch bei der Fahrt des Paulus nach Rom versucht Act 27 18f. Jona *schlief fest* (vgl. zu נִרְדָּם vom tiefen Schlafe vgl. Gen 2 21 Jdc 4 21, zu der Pausalform וַיֵּרָדַם mit Pathach GES.-KAUTZSCH[27] § 51m), und zwar *in den untersten Räumen des Schiffes*, sodass auch der Sturm ihn nicht weckte. Er war dort hinabgestiegen, noch bevor der Sturm losbrach, beachte den Nominalsatz mit dem Perfect יָרַד; er hatte also keine Ahnung von der Gefahr, in der er schwebte, in dem sichern Gefühl, Jahwes Hand entronnen zu sein, hatte er sich schlafen gelegt, — ein ganz anderes Gefühl, als es Jesus im Sturm auf dem See Genezareth besass (Mk 4 35–41): Jona ruhig, weil er meinte, fern von Gottes Hand zu sein, Jesus getrost, weil er sich in Gottes Hand geborgen wusste. Zu יַרְכְּתֵי vgl. Am 6 10 und bes. Hes 32 23; סְפִינָה, im Aram. und Arab. gebräuchlich, kommt im AT nur hier vor für das gewöhnliche אֳנִיָּה. 6 חֹבֵל ist denomin. von חֶבֶל *Schiffstau*, wie כֹּרֵם, *Winzer*, von כֶּרֶם *Weinberg*, vgl. auch Hes 27 27; רַב הַחֹבֵל ist *der Schiffskapitän*, zu dem Sing. חֹבֵל vgl. רַב סָרִים, *Obereunuch*, II Reg 18 17. Zu מַה־לְּךָ נִרְדָּם vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 120[b], das Partic. נִרְדָּם ist Ergänzung (nicht Vocativ) zu מַה־לְּךָ: *was kommt dir bei, zu schlafen?* Zu יִתְעַשֵּׁת, *sich besinnen, sich etwas überlegen*, vgl. aram. עֲשִׁית Dan 6 4; CHEYNE schlägt dafür יִתְחַשֵּׁב oder יַחֲשֹׁב vor. לָנוּ = *für uns, zu unseren Gunsten*; zum ganzen Ausdruck vgl. יַחֲשָׁב לִי Ps 40 18. Dass Jona der Aufforderung Folge leistet, versteht sich von selbst.

7—10 Trotz dem Gebete hält der Sturm an; die Matrosen suchen daher den Schuldigen zu ermitteln. Jona wird vom Los getroffen und nach seiner Herkunft befragt. **7** Wo menschliches Wissen nicht zum Ziele kommt, giebt nach antiker Anschauung Gott den Befragern durch das Los die Entscheidung vgl. I Sam 10 20–23. בְּשֶׁלְּמִי, *um wessen Sache* (scil. *Schuld*) *willen*, eigentl.: *um dessen, was wen betrifft, willen* (מִי macht die ganze Verbindung zur Frage) ist eine Ausdrucksweise der spätesten Zeit, die an aramäische Verbindungen erinnert, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 150k und KAUTZSCH Aramaismen 87. **8** Das Sätzchen בַּאֲשֶׁר לְמִי־הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ ist Glosse zu dem Sätzchen gleicher Bedeutung in v. 7, um das dortige בְּשֶׁלְּמִי durch בַּאֲשֶׁר לְמִי (שֶׁ = אֲשֶׁר) zu erklären. Es fehlt mit Recht nicht nur in LXX, sondern auch in verschiedenen hebräischen Codd. **9** עִבְרִי, *Hebräer*, ist der Name, womit die Israeliten sich den Ausländern gegenüber bezeichnen z. B. Gen 40 15 Ex 2 7 3 18, vgl. auch Phl 3 5. Mit וְאֶת־יַהְוֶה ··· אֲנִי יָרֵא, *und Jahwe ... fürchtend bin ich*, bekennt sich Jona als Verehrer Jahwes, er bezeichnet damit seine Religion, nicht etwa eine besondere Stellung in derselben oder seine besondere Frömmigkeit. Dass Jona Jahwe *den Gott des Himmels* (s. zu Dan 2 18 und Neh 1 4) und den *Schöpfer von Meer und Festland* nennt, ist besonders interessant, da er sich ja durch seine Flucht dem Arme Jahwes hat entziehen wollen. Für den Verf. ist eben die Transcendenz und Allmacht Jahwes keine Frage und auch der Held der Erzählung muss sie bekennen. Auf die Frage nach seinem Gewerbe (v. 8) antwortet Jona nicht; dass er dagegen seine Religion, nach der er nicht gefragt ist, bekennt, deutet den Fragenden an, worin seine Schuld liegt, und macht ihnen klar, wer den Sturm gesandt

hat. Der grosse Schrecken der Matrosen **10** ist daher wohl motiviert; eine Versetzung von v. 10 hinter v. 7 hat keinen genügenden Grund (gegen Winckler). מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ frägt nicht nach dem „was?", sondern dem „warum?" und ist überhaupt mehr Ausruf des Entsetzens und der Indignation, als Frage, vgl. Gen 3 13. Was er gethan hat, *erkannten die Männer* ja, nämlich, dass er auf der Flucht vor Jahwe war. Dieses Erkennen erwuchs ihnen, aus der Entscheidung des Loses, dem Bekenntnis Jonas zu Jahwe und dem Wüten des Sturmes, den sie nunmehr nur noch auf den Zorn Jahwes zurückführen konnten. כִּי הִגִּיד לָהֶם stösst sich in der That, wie Nowack hervorhebt, mit dem vorausgehenden Satze כִּי־יָדְעוּ וגו', gehört somit nicht zum ursprünglichen Texte, sondern ist Zuthat eines Glossators, der das יָדְעוּ sich ohne Aussprache Jonas nicht zu erklären wusste.

11—16 Der immer mächtiger werdende Sturm wird endlich dadurch gestillt, dass man Jona über Bord wirft. **11** Zur Anreihung eines Finalsatzes mit וְ und Imperf. an einen Fragesatz vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 165a und zu dem Gebrauch von הָלַךְ im Sinne von *fortdauern, zunehmen*, vor einem andern mit וְ verbundenen Verb vgl. ebendaselbst § 113u. **12** Jona giebt den Rat, ihn als den Schuldigen über Bord zu werfen; zu diesem Seemannsbrauch vgl. Einl. II S. 246. Zu בְּשֶׁלִּי, *um meiner Sache* scil. *Schuld willen*, vgl. בְּשֶׁלְּמִי v. 7. **13** Die Matrosen versuchen vergeblich noch einen letzten Ausweg, ob sie nicht durch *rudern* ans Land gelangen können; vgl. zu חָתַר, hier absol. = *rudern*, eigentl. *(die wogenden Fluten) durchbrechen*, Am 9 2 Hes 8 8. Winckler versetzt auch diesen Vers, er soll eine viel bessere Stelle hinter v. 4 finden; aber gerade v. 14 zeigt, dass diese Matrosen das Überbordwerfen eines Passagiers nicht so leicht nahmen, auch konnten sie hoffen, wenn sie Jona zurückzubringen, also seine Absicht zu fliehen zu vereiteln suchten, würde Jahwes Zorn sich vermindern. **14** Die Männer haben eine religiöse Scheu, einen Unschuldigen zu töten; *um der Seele* eines solchen *willen* (= בְּנֶפֶשׁ) d. h. wenn er ein solcher wäre, würden sie fürchten umzukommen; darum beten sie zu Jahwe, er möge ihnen die Tötung Jonas nicht als Vergiessung unschuldigen Blutes anrechnen. Sie legen ihre Hand an Jona nur, weil sie ihn nach dem, *wie es Jahwe zu thun gefallen hat* (v. 14^b^), nämlich nach seiner Erregung des Sturmes und der Verhinderung der Rückfahrt ans Land, für schuldig erachten müssen. Jahwe selber zwingt sie dazu, vgl. die Hervorhebung durch אַתָּה. נָקִיא statt נָקִי wie Jo 4 19. **15** זַעַף steht nur hier im AT vom *Toben* des Meeres, sonst von der Erregtheit der Gemüter, von Zorn und übler Laune. Zu עָמַד mit folgendem מִן = *aufhören, nachlassen*, vgl. Gen 29 35 30 9. **16** Das plötzliche Aufhören des Sturmes macht einen gewaltigen Eindruck auf die Matrosen; sie anerkennen Jahwe als machtvollen Gott und empfinden vor ihm grosse Furcht. Darum bringen sie ihm sofort auf dem Schiffe ein Opfer dar und geloben, ihm auch nach glücklich vollendeter Fahrt zu opfern; zu solchen Gelübden vgl. Gen 28 20 Jdc 11 30 I Sam 1 11 II 15 7f. Die Entfernung von אֶת־יְהוָה und לַיהוָה (Sievers) nimmt der Aussage gerade das Charakteristische. Das Ganze ist eine interessante, anschauliche und gewiss lebenswahre Schilderung antiker Religiosität.

Cap. 2 Jona wird gerettet: ein grosser Fisch verschlingt ihn und speit ihn nach drei Tagen ans Land v. 1 und 11; über das Gebet Jonas im Bauche des Fisches s. Vorbem. zu v. 2-10. **1** Den von Jahwe beorderten *grossen Fisch* näher zu bestimmen, ist verlorene Liebesmüh; der Verf. hat dies auch nicht für nötig erachtet, trotzdem er nicht, wie die Juden später, an einen am ersten Schöpfungstage von Gott geschaffenen und für Jona bereitgehaltenen Haifisch gedacht hat, vgl. J. Bergel Mythologie der alten Hebräer I 114f. Ohne die Annahme eines ausserordentlichen Wunders kommt man, wie Nowack mit Recht hervorhebt, nicht aus, selbst wenn man in dem Fisch einen grossen Haifisch (canis oder squalus carcharias) wiederfinden will; denn der Beweis, dass ein Mensch drei Tage und drei Nächte im Bauche eines Fisches am Leben bleiben könne, ist nicht erbracht und es erleichtert denselben auch nicht, wenn man mit von Orelli die drei Tage gegen den Wortlaut: *drei Tage und drei Nächte* auf einen einzigen vollen Tag und geringe Bruchteile des vorangehenden und des nachfolgenden reduciert. Der ganze Charakter des Jona-Buches schliesst aber schon die Nötigung aus, in der Erzählung desselben wirkliche Geschichte zu sehen; vgl. Einleitung II.

2—10 Das Gebet Jonas ist ein Gebet des Dankes für erfahrene Rettung. Es passt also nicht in die Situation, in der sich Jona im Bauche des Fisches befindet; denn der Verf. des Buches hat jedenfalls diese Situation nicht für die eines Geretteten angesehen. Somit ist dieses Dankgebet hier nicht am rechten Platze, es müsste doch mindestens erst nach v. 11 folgen. Aber es stammt ferner auch nicht vom Verf. der Erzählung; dieser hätte doch kaum in v. 5 Jona es bedauern lassen, dass er den heiligen Tempel nicht mehr sehen werde; ferner kommt für diesen die Bewahrung Jonas nicht als Rettung aus der Not, sondern als Zurückführung zum Gehorsam in Betracht, und endlich gilt ihm auch nachher Jona nicht als der Mann, der für Gottes Fügungen Dank zu sagen weiss.

Ein Späterer hat das Danklied hier eingeschoben. Es ist ein Psalm und der Dichter dankt darin Gott für die wunderbare Rettung aus der Gefahr des Ertrinkens, die er durchgemacht hat. Höchst wahrscheinlich ist dies bildlich zu verstehen, gerade wie Ps 69 1f. 15; aber immerhin ist die Darstellung so, dass sie auch eigentlich gefasst und auf die Rettung z. B. eines Schiffbrüchigen oder eines ähnlichen Unglücklichen aus den Fluten des Meeres bezogen werden konnte. Dieser Inhalt machte nach der Meinung des Glossators den Psalm für den Einschub an dieser Stelle geeignet. Der Glossator dachte eben nicht an den Zusammenhang der ganzen Erzählung, ihm erschien der grosse Fisch nur als das Mittel der Rettung aus der Gefahr des Ertrinkens und die Schilderung des Psalms schien ihm ganz gut auf die verzweifelte Lage zu passen, in der sich Jona im Meere befand, bevor er im Bauche des Fisches geborgen war. Der so wunderbar Gerettete hatte aber auch allen Grund, sofort noch im Bauche des Fisches Jahwe zu danken; darum hat der Glossator dem Psalme eben diese Stelle angewiesen, und die Einleitung v. 2, die er an seine Spitze setzt, lässt keinen Zweifel darüber, dass er ihn eben hier haben will. Solche Einfügungen lieben die Späteren, vgl. das Hannalied I Sam 2 1-10, das Lied Hiskias Jes 38 9-20, das Gebet Asarjas und den Hymnus der drei Männer im feurigen Ofen zu Dan 3 23.

Der Psalm selbst ist zumeist aus Reminiscenzen zusammengesetzt, darum der Zusammenhang bisweilen sehr locker; die Darstellung verläuft in regelmässigen Vierzeilern, deren gerade Stichen drei, deren ungerade aber nur zwei Hebungen enthalten. Schon die Reminiscenzen aus allen möglichen Psalmen zeugen für einen sehr jungen Ursprung dieses Liedes.

Der sekundäre Charakter des Psalmes v. 3-10 ist schon lange erkannt, so von

de Wette-Schrader (Einleitung[8] 464), Knobel (Prophetismus II 377), und kann heute als von den meisten Exegeten des AT's angenommen gelten.

2 stammt von der Hand des Interpolators, der den folgenden Psalm v. 3–10 eingesetzt hat; der Autor der Erzählung von Jona würde weder das Subjekt יוֹנָה noch die Ortsbestimmung מִמְּעֵי הַדָּגָה aus v. 1 wiederholt haben. Natürlich gehört zu dieser Einleitung auch noch וַיֹּאמֶר von **3**. Im Übrigen enthält v. 3 das erste Tetrastich: *Ich rief aus der Not, die mich betroffen, Zu Jahwe und er erhörte mich*; *Aus dem Schosse Scheols schrie ich um Hilfe, Du hörtest meine Stimme.* Der Vierzeiler giebt das Thema des Psalmes; die erfahrene Rettung ist der Grund des Danklieds. Zu v. 3^a vgl. Ps 18 7 120 1, zu v. 3^b vgl. Ps 18 6 30 4. *Scheol* hat natürlich einen בֶּטֶן, wenn sie verschlingen kann und ein Maul hat vgl. Jes 5 14. **4**, das zweite Tetrastich: *Du warfst mich in das Herz des Meeres Und Strömung umgab mich; All deine Wogen und Wellen Giengen über mich*, beginnt die Schilderung der v. 3 genannten Not. Trotz der grammatischen Anknüpfung mit ו consec. und Imperf. ist v. 4 ein Neuanfang, der das Thema v. 3 exponiert und in dieser Hinsicht allerdings mit v. 3 verbunden ist. Wellh. vermutet, dass etwas vor v. 4 ausgefallen ist, aber kaum mit vollem Rechte. מְצוּלָה, *Tiefe*, ist, wie das Fehlen der Präpos. בְּ anzeigt, erklärende Glosse zu לְבַב י׳, dem *Herzen des Meeres* (Hes 27 4 25), nach Mch 7 9 Ps 68 23; Sievers beanstandet umgekehrt בִּלְבַב יַמִּים. Zu נָהָר = *Meeresströmung*, vgl. Ps 24 2. Direktes Citat aus Ps 42 8 ist v. 4^b. **5**, das dritte Tetrastich, zeigt die Verzweiflung des Betenden in der überstandenen Gefahr: *Schon dachte ich: ich bin verstossen Aus der Gegenwart deiner Augen; Wie könnte ich je* (= *Niemals werde ich*) *wieder erblicken Deinen heiligen Tempel?* v. 5^a ist fast genau aus Ps 31 23 entnommen. Für אַךְ, das mitten in die Schilderung der Not und Verzweiflung die sichere Hoffnung auf Rettung hereinbrächte (= *doch ich werde nochmals erblicken etc.*), ist nach Theodotion mit Hitzig-Steiner, Wellh. u. a. אַךְ = אֵיךְ, *wie?*, zu lesen, das den damit eingeleiteten Gedanken als unmöglich verwirft, vgl. Gen 39 9 44 8 Jes 20 6 Ps 137 4. **6** setzt die Schilderung der Not fort, aber enthält nur drei Zeilen der vierten Strophe: *Die Wasser umringten mich* (es gieng) *bis ans Leben, Die Flut umfing mich*; *Meertang war mir ums Haupt gewunden.* Zu v. 6^a vgl. Ps 18 5 69 2. סוּף, Ex 2 3 5 Jes 19 6 *Süsswasserschilf*, bedeutet hier das *Meergras*, den *Seetang*, in der Tiefe des Meeres. Die vierte Zeile bilden die beiden ersten Wörter von **7**, wo für לְ, das infolge der Hinüberziehung zu יָרַדְתִּי entstanden ist, בְּ zu lesen sein wird: *In den Gründen der Berge*; קִצְבֵי, eigentl. *Abschnitt*, kann zu der Bedeutung von *Ende* kommen, wie קֵץ, das sich von קָצַץ, *abschneiden*, herleitet. Hier sind dann damit die *untersten Enden*, die *tiefsten Gründe* der Berge im Meere gemeint; vielleicht ist aber doch dafür einfach mit Böhme, Nowack קִצְנֵי zu lesen, da קֶצֶב, wo es sonst vorkommt, *Schnitt, Gestalt*, bedeutet, vgl. I Reg 6 25 7 37. $7^{a\beta b}$, die fünfte Strophe, fasst zuerst noch einmal in kurzem Wort die Grösse der Gefahr zusammen, stellt ihr aber dann ebenso kurz die wunderbare Rettung durch Jahwe gegenüber: *Ich war hinabgestiegen in die tiefunterste Erde Zu dem Totenvolk der Urzeit, Da holtest du mein Leben aus der Grube, Jahwe mein Gott.* Für הָאָרֶץ bis לְעוֹלָם, das man gewöhnlich erklärt: „die Erde, ihre Riegel waren hinter mir abgeschlossen auf ewig", wobei aber die merkwürdige Stellung von בְּרִיחֶיהָ hinter הָאָרֶץ auffällt, auch die Vorstellung von Riegeln der Erde einzigartig ist und das Metrum in die Brüche geht, lese ich: לְאֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת אֶל־עַם עוֹלָם; die Übersetzung s. oben, zu אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת vgl. Hes 26 20 32 18 24 und zu אֶל־עַם עוֹלָם vgl. ebenfalls Hes 26 20: das Volk der Urzeit sind die seit uralter Zeit Gestorbenen. Diese Änderung wird besser sein als die blosse Entfernung von ב und die Punktierung: עֲדֵי לְעוֹלָם = *bis in alle Ewigkeit.* Wie v. 7^a auf Hes 26 20, so fusst v. 7^b auf Ps 30 4. **8**, die sechste Strophe, greift über v. 7^b zurück, ähnlich wie v. 4, s. dort. *Als meine Seele mir verschmachtete, Gedachte ich an Jahwe; Und es drang zu dir mein Gebet In deine heilige Halle.* Zu v. 8^a vgl. Ps 142 4 143 4 107 5 und zu v. 8^b Ps 5 8 18 7. **9** enthält zwei Zeilen, die einen Seitenblick auf die Freunde der eiteln Götzen (vielleicht die Griechenfreunde des 2. Jahrhunderts) werfen; wahrscheinlich ist nach der Parallelstelle Ps 31 7 mit De Wette הַשֹּׁמְרִים statt des singulären Pi. מְשַׁמְּרִים zu lesen, also: *Die Freunde der nichtigen Götzen* (vgl. Dtn 32 21) *Verlassen ihre Zuflucht* l. מַחְסָם für חַסְדָּם, *ihre Huld*,

das keinen guten Sinn giebt und mit dem selbst unsichern חַסְדִּי in Ps 144 2 nicht zu stützen ist (s. zu Ps 144 2). Wahrscheinlich sind die zwei letzten Zeilen der siebenten Strophe verloren, weil sie wie die folgende Strophe mit וַאֲנִי begonnen hat; sie mögen etwa gelautet haben: *Aber ich vertraue auf dich, Jahwe mein Retter!* vgl. Ps 31 7. **10**, die achte abschliessende Strophe: *Ich will auch mit lautem Lobpreis Opfer dir bringen, Was ich gelobte, will ich bezahlen. Die Hilfe ist bei Jahwe!* Vgl. Ps 42 5 50 14 23; zu den Gelübden s. auch 1 16. Zu der von Dichtern häufig verwendeten Femininendung תָה— in יְשׁוּעָתָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90g.

11 ist die Fortsetzung von v. 1. Bei הַיַּבָּשָׁה, *Festland*, hat man an Palästina zu denken.

II. Jonas Sendung nach Ninive und sein Unwille über die Verschonung der Stadt.

Cap. 3 und 4.

Cap. 3. **1–4** Den erneuerten Auftrag Jahwes, nach Ninive zu gehen und den Untergang der Stadt zu predigen, führt Jona aus. **2** קְרִיאָה bedeutet im AT, wo es nur hier vorkommt, *Predigt, Verkündigung*, κήρυγμα, später ist es häufig gebraucht im Sinne von *Lesen, Rezitieren.* **3** Aus הָיְתָה ersieht man, dass für den Erzähler Ninive der Vergangenheit angehört. Darauf weisen auch die Grössenangaben: sie heisst eine *Stadt* גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים d. i. *gross für Gott*, nach seinem Urteil und Massstab, לְ hat den Sinn von לִפְנֵי in Gen 10 9, vgl. die Übersetzung von Kautzsch: *unmenschlich gross.* Ferner hat sie die Ausdehnung einer *dreitägigen Reise*, das kann aber nach v. 4, wo von *einer Tagereise in die Stadt hinein* die Rede ist, nicht auf den Umfang gehen, sondern muss sich auf den Durchmesser resp. die Länge der Stadt beziehen; denn einem Umfang von drei Tagereisen entspräche ein Durchmesser von einer Tagereise und Jona hätte somit nach v. 4 erst gepredigt, als er die Stadt gänzlich durchschritten hatte. מַהֲלַךְ שׁ׳ י׳ besagt darum: *drei Tagereisen lang.* Dass Herodot 5 53 für den Durchmesser nur eine Tagereise angiebt, ist kein Grund, auch in Jona das gleiche Mass zu finden. Über Ninive s. ferner zu 1 2. **4** sagt, dass Jona die erste Tagereise weit in die Stadt hineingieng und dann mit seiner Predigt begann. Man darf מַהֲלַךְ יוֹם אֶחָד nicht von וַיָּחֶל trennen, sodass der Sinn herauskommt, Jona habe schon, als er die Stadt zu betreten begann, noch während der ersten Tagereise mit seiner Predigt angefangen. Die קְרִיאָה (s. v. 2) lautet: *noch vierzig Tage und Ninive ist zerstört*; bei LXX sind durch irgend ein Versehen oder aus irgend einer Absicht aus den vierzig Tagen drei geworden. Wie übrigens die Niniviten Jona haben verstehen können, darf man so wenig fragen als das andere, wie ein Mensch drei Tage im Bauche eines Fisches am Leben bleiben könne. Mit Winckler ist hier 4 5 folgen zu lassen: Nachdem Jona sich seines Auftrags entledigt hat, verlässt er die Stadt und nimmt östlich derselben seinen Aufenthalt, um die weitere Entwicklung der Dinge abzuwarten. S. zu 4 5 und Einl. I.

5–10 Die Niniviten thun Busse und Gott lässt sich erweichen, seinen Entschluss nicht auszuführen. **5** הֶאֱמִין בְּ hat keine wesentlich andere

Bedeutung als הֶאֱמִין לְ, vgl. Ex 19 9 einerseits und Jes 43 10 andrerseits. Zu צוֹם und שַׂק vgl. Jo 1 13f. und zu מִגְּדוֹלָם וְעַד־קְטַנָּם s. Ges.-Kautzsch[27] § 133 g. **6** schildert „in der naiven Form der Legende" (Nowack), wie die Predigt des fremden Mannes bis zum König dringt und dieser nun auch Busse thut. Zum *Sitzen in Asche* als Zeichen der Trauer vgl. Hi 2 8. **7** ff. sind von „einem gewissen humorvollen Hauch durchweht" (Duhm zu Jer 14 12), der König und seine Grossen erlassen ja ein Edikt, und auch die Tiere, Rind und Schaf, müssen nun mit den Menschen fasten, in Säcken Busse thun und mit aller Macht zu Gott schreien; dass aber ein tiefer Ernst trotz dem humorvollen Hauch der Schilderung zu Grunde liegt, zeigt die Parallele Jdt 4 9–15. מִטַּעַם bis לֵאמֹר ist die Einleitung des Edikts; טַעַם kommt nur hier im hebr. AT mit dem Sinne von *Gutfinden, Gutachten* vor, das entsprechende aram. טְעֵם findet sich dagegen oft in Esr und Dan. אַל־יִרְעוּ ist nicht mit Grimme („Unbewiesenes" 65f.) als Glosse zu אַל־יִטְעֲמוּ zu verdächtigen; dagegen kann הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה in 8 sekundäres Subjektsexplicitum (Wellh., Nowack, Grimme) sein, aber kein unrichtiges, denn die Verteilung der Subjekte auf die Verba in v. 7^b (Tiere und Menschen) und in v. 8^a (die Menschen allein) geht nicht an und die Berufung auf 4 11, wo das Vieh neben den unzurechnungsfähigen Kindern erscheint, ist unberechtigt, da auch diese an dem vom König befohlenen Bussfasten hatten teilnehmen müssen, vgl. auch v. 5^b. Zudem ist auch von Persern berichtet, dass sie Pferde und Lasttiere an den Bräuchen der Trauer um Masistius teilnehmen liessen vgl. Herodot 9 24. Die Zeichen der Busse sollen aber auch die Zeugen wirklicher Besserung sein v. 8^b, vgl. 1 2^b. Zu **9** vgl. Jo 2 14. Böhme hat in v. 6–9 einen Widerspruch mit v. 5 entdecken wollen und die Verse einer zweiten Hand zugewiesen; aber das Edikt des Königs stellt zu der Bussbereitwilligkeit der Leute von Ninive nicht einen Gegensatz, sondern eine Klimax dar (vgl. Einl. I). **10** Durch die Umkehr der Niniviten lässt Gott sich erweichen und der v. 4 angedrohte Untergang trifft nicht ein, vgl. zu v. 10^b Am 7 3 und bes. Ex 32 14.

Cap. 4: Jonas Unmut und Zurechtweisung. **1** Die gleiche Konstruktion von וַיֵּרַע mit dem einen Adverbialbegriff umschreibenden inneren Objekt רָעָה גְדוֹלָה vgl. Neh 2 10 und s. dazu Ges.-Kautzsch[27] § 117 q. **2** הֲלוֹא־זֶה דְבָרִי entspricht unserem „hab' ich mir doch gleich gesagt resp. gedacht!" קִדַּמְתִּי ist nicht als Hauptbegriff zu verstehen und zu fassen = „ich suchte durch die Flucht zuvorzukommen", sondern dient der Umschreibung des Adverbialbegriffs „zuvor", „früher", also: *darum floh ich das vorige mal nach Tarschisch*; קִדֵּם mit folg. Infin. ist hier gebraucht, wie הֵחֵל 3 4, vgl. ferner die Verba שׁוּב, יָסַף, הוֹסִיף, הִרְבָּה und s. Ges.-Kautzsch[27] § 114n Anm. Zu v. 2^b s. Jo 2 13. **3** Wie Elia I Reg 19 4 zu sterben wünscht, weil sein Wirken umsonst ist und Isebel triumphiert, so hier Jona, weil Jahwe seine Gerichtsdrohung nicht wahr macht, sondern Verzeihung übt. Dass Prophetenwort sich nicht erfüllt und dafür Heiden verschont werden, erregt den Unmut Jonas; da braucht ein Prophet nicht länger zu leben. Vgl. auch Gen 27 46. **4** הֵיטֵב ist adverbieller Infin. absol. und hat hier den Sinn von *mit Recht*, δικαίως (Symmachus), vgl. hierzu Ges.-Kautzsch[27] § 113k. Die erwartete Antwort

Jonas bleibt aus; das fällt um so mehr auf, als auch der folgende Vers **5** nicht am richtigen Platze steht. Nach 3 10 hat Jahwe sich durch die Busse Ninives erweichen lassen und seine Drohung, am vierzigsten Tage die Stadt zu zerstören, nicht ausgeführt, nach 4 1 ist Jona darüber missmutig geworden. Ohne Frage hat Jona den vierzigsten Tag nicht in der Stadt erwartet, sondern sie vorher verlassen. Also gehört v. 5 an eine frühere Stelle und zwar, wie WINCKLER gesehen hat, hinter 3 4: Nach der Ankündigung, dass Ninive in vierzig Tagen untergehen werde, hat Jona die Stadt verlassen und im Osten derselben seinen Aufenthalt genommen, um abzuwarten, was mit der Stadt geschehen würde. Das עַד, welches das letzte Sätzchen einleitet, zeigt, dass der Termin von vierzig Tagen für den Standpunkt von v. 5 noch nicht abgelaufen ist. Diese Versetzung von v. 5 hinter 3 4 enthebt uns auch der Nötigung, mit KIMCHI, IBN ESRA, HITZIG u. a. die Verba plusquamperfectisch zu fassen oder mit BÖHME v. 5 einer andern Hand als das unmittelbar Vorhergehende zuzuweisen. בַּצֵּל, das übrigens, da es nicht בְּצִלָּהּ lautet, schon an den Schatten von v. 6 denkt, wird von der LXX nicht sicher bezeugt und ist daher mit WELLH. für sekundär zu betrachten. Ist nun aber v. 5 von anderswoher hierherverschlagen, so begünstigt dies auch die Vermutung, dass v. 4, der ohne Fortsetzung bleibt, hier mit Unrecht eingedrungen sei. Er ist nichts anderes als eine aus Versehen eines Abschreibers, dessen Auge vom Ende von v. 3 auf den gleichlautenden Schluss von v. 8 abirrte, entstandene Vorwegnahme des Anfangs von v. 9. **6** ist gute Fortsetzung von v. 3. Jona soll von seinem Unmut geheilt und das Recht der Barmherzigkeit Jahwes ihm bewiesen werden. Zu dem Zwecke *beordert* (וַיְמַן s. 1 2) Jahwe einen קִיקָיוֹן, nach LXX = κολοκύνθη, aber nach ägypt. *kiki* und talmud. *kiḳ* besser = *Ricinus*, eine Pflanze, die zu beträchtlicher Höhe aufwächst und breite Blätter trägt, s. GUTHE KBW 381. An dem schnellen Wachstum des Wunderricinus braucht niemand Anstoss zu nehmen. יְהוָה־אֱלֹהִים ist vielleicht Gen 2 4—3 24 entnommen, aber schwerlich wie dort entstanden, um zwei Quellen (dort P und J) zu verbinden, von denen eine יְהוָה, die andere אֱלֹהִים an dieser Stelle bot (vgl. auch v. 4 mit v. 9); s. vielmehr Einl. I. Die beiden Zweckbestimmungen לִהְיוֹת und לְהַצִּיל sind schwerlich ursprünglich. Unrichtig aber ist es, wenn WINCKLER die Angabe des näheren Zweckes beanstandet; denn nur לִהְיוֹת passt im Grunde zu וַיַּעַל und לְהַצִּיל könnte höchstens als Jahwes Absicht hinter dem ersten Sätzchen: וַיְמַן bis קִיקָיוֹן noch erträglich befunden werden. Richtiger wird es jedoch sein, in לְהַצִּיל לוֹ מֵרָעָתוֹ mit WELLH. und NOWACK eine Glosse zu sehen, die vorlaut den Endzweck Jahwes bei der Beorderung des Ricinus anmerkt. לְהַצִּיל לוֹ scheint übrigens alte Verderbnis für לְהַצִּילוֹ zu sein, da die Einführung des Objekts mit לְ bei הִצִּיל abnorm ist. LXX hat daher auch לְהָצֵל gelesen und an Ableitung von צלל gedacht: τοῦ σκιάζειν αὐτῷ. Die *Freude* Jonas über den Ricinus hatte ihren Grund im Schatten, den er spendete, nicht in der Unterhaltung (so WINCKLER), die er Jona bereitete. **7** Schon am folgenden Tage verdorrt der Ricinus beim Aufgang der Morgenröte infolge des Wurmstichs. **8** Ein von Jahwe beorderter Ostwind lässt Jona gänzlich ermatten und bringt ihm recht empfindlich den Wert des Ricinus zum Bewusst-

sein, sodass er im Unwillen über den Verlust den Tod herbeiwünscht. Die Ableitung von חֲרִישִׁית ist unsicher, die Bedeutung *glühend heiss, schwül* (vgl. LXX συγκαίων), kann kaum fraglich sein, vgl. auch καύσων Jak 1 11. CHEYNE schlägt dafür בַּשַּׁחַר, *am Morgen*, vor, was sich aber mit dem Anfang von v. 8 stösst. Zu dem הִכָּה *schlagen, stechen,* der Sonne vgl. Jes 49 10 Ps 121 6; zu הִתְעַלֵּף s. Am 8 13. וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת, *er wünschte sich den Tod* (vgl. auch I Reg 19 4), ist wahrscheinlich eine alte Redensart, deren ursprünglicher Sinn (etwa: sich verfluchen, sich verwünschen, vgl. Hi 31 30) sich im Gebrauche abgeschwächt hat. Wenn WINCKLER meint, der Ostwind sei geschickt, um die Hütte umzureissen, und diese Angabe sei im Texte ausgefallen, erst dann könne Jona vom Sonnenstich befallen werden, so macht er sich wohl eine falsche Vorstellung von der Hütte Jonas und vergisst, welche Kühlung das Blätterdach eines Baumes gewährt. **9** s. v. 4 Zu עַד־מָוֶת vgl. Mt 26 38; die starke Bejahung, dass er sich zu seinem Zorne berechtigt fühle, bietet Jahwe eine gute Grundlage, um von ihr aus in **10f.** Jona klar zu machen, dass die Nichtausführung der Ninive angedrohten Zerstörung durchaus gerechtfertigt sei: An dem Verhalten Jonas bei dem Verluste des Ricinus gemessen, ist die Verzeihung, die Jahwe Ninive gewährte, vollauf begründet. **10** *Du hast es dir leid sein lassen um den Ricinus*, der dir doch eigentlich ganz fremd war, da du ihn nicht selbst gezogen hast, und der dir nicht ans Herz gewachsen sein konnte, da er dir nur erst so kurze Zeit bekannt war. Zu der Umschreibung von Eigenschaftsbegriffen durch Zusammensetzungen mit בֶּן־ vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 128 v und zu der Form בֶּן־ § 96; die beiden בִּן־לַיְלָה korrespondieren mit einander: *in der einen Nacht* entstand er, *in der andern Nacht* verschwand er. **11** *Und ich sollte nicht Mitleid haben mit Ninive?* ist Fragesatz vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 150a. Die Grossstadt Ninive verdient Jahwes Mitleid; denn einmal ist sie, wie sich aus dem Gegensatz zu v. 10 ergiebt, Jahwe nicht fremd, die Menschen und Tiere darin sind nicht ohne ihn entstanden, zudem hat er sich um dieselbe bemüht, die Klage über ihre Bosheit hat ihn nicht kalt gelassen, er hat ihr sogar einen Propheten gesandt (1 2 3 1f.), dann aber ist sie auch unverhältnismässig weit wertvoller als die Eintagspflanze eines Ricinus und enthält unter den Einwohnern eine grosse Zahl von Unschuldigen und Schuldlosen, die von vornherein Anspruch auf Berücksichtigung haben, sodass Jahwe deren Untergang nicht leichten Herzens herbeiführen kann. Die Zahl von 120000 Kindern im zartesten Alter steht wohl im Verhältnis zu der 3 3 angegebenen Grösse. Zu מִשְׁתַּיִם ohne Verschärfung des שׁ vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 20m. Es ist beachtenswert, dass hier die Barmherzigkeit Gottes als die oberste Instanz hingestellt wird; das Herz, das Liebe und Erbarmen spürt, nicht der Kopf, der kalte Linien zieht, führt den Primat.

MICHA.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Micha.

Von dem Propheten Micha dem Moraschtiten giebt uns abgesehen von seinem Buche, das im hebräischen Kanon an sechster, in der LXX an dritter Stelle dem Zwölfprophetenbuch eingereiht ist, eine Notiz in der von Baruch verfassten Biographie Jeremias Kunde. Nach Jer 26 18 haben sich nämlich die Verteidiger Jeremias darauf berufen, dass Micha der Moraschtite in den Tagen des Königs Hiskia unbehelligt blieb, trotzdem er, wie Jeremia, die Zerstörung Jerusalems weissagte; dabei wird von ihnen Mch 3 12 zitiert. Demnach war man zu Anfang der Regierung Jojakims (608 v. Chr.) der Ansicht, dass Micha unter Hiskia prophetisch thätig war, wusste aber noch nichts von den Weissagungen einer herrlichen Zukunft Jerusalems, die jetzt im Buche Mch unmittelbar auf jene Stelle folgen. Der notwendige Schluss, der sich hieraus ergiebt, lautet: Wenn es, was wahrscheinlich ist, am Ende des siebenten Jahrhunderts bereits ein Buch Mch gab, so kann es nicht ausgesehen haben, wie jetzt; es konnte nur Drohungen, keine Heilsverkündigungen enthalten.

Im Lichte dieser Notiz Jer 26 18 verdient der Umstand besondere Beachtung, dass in den drei ersten Capiteln die Heilsverkündigung fast völlig fehlt und das Jer 26 18 zitierte Wort den Schluss von Cap. 3 bildet. Die Cap. 1—3 sind somit nicht nur der erste, sondern auch der älteste Teil des Buches. Zu diesem ersten Teile ist der Rest erst nachträglich hinzugekommen; er zerfällt nach Inhalt und Art in zwei Teile: Cap. 4f. enthält die Weissagungen des Heils und Cap. 6f. zuerst eine Belehrung über den wahren Gottesdienst, dann Klagen über die Verkommenheit der Bewohner Jerusalems und endlich zwei Gebetspsalmen mit dem frohen Ausblick auf die schliesslich sicher kommende Verherrlichung Israels.

Jeder der drei Teile besteht wieder aus kleineren Stücken, die nicht alle die gleiche Anschauung vertreten. Am straffsten ist der Gedankengang im ersten Teile, obwohl auch hier sekundäre Stücke auszuscheiden sind, so 1 2-5a 7 10-15 2 4(?) 5 12f. 3 3b. Von einem Gedankengang kann im zweiten Teile nicht die Rede sein, sondern nur von einem Grundgedanken, der in den verschiedensten Variationen durchgeführt

wird. Es ist das Heil der Zukunft, das unter verschiedenen Gesichtspunkten und nach seinen verschiedenen Seiten beleuchtet erscheint. Die Entstehung der sämtlichen Stücke fällt in die Zeit nach der Exilierung Judas, von dem Zitate 4 14, das vielleicht einer vorexilischen Dichtung entnommen ist, darf abgesehen werden. Die Verschiedenheit der Autoren dieser Stücke ergiebt sich aber daraus, dass z. B. über das schliessliche Schicksal der Heiden und die Bedeutung Israels in der Heidenwelt ganz entgegengesetzte Anschauungen vertreten sind, vgl. 4 1–4, wo der religiöse Universalismus das Wort führt, einerseits mit 4 11–13 und 5 4f., wo der Hass gegen die Heiden spricht, und andererseits mit 5 1 3, wo die Hoffnung auf einen Messias zum Ausdruck kommt. Angesichts dieser Unterschiede wird davon abzusehen sein, einzelne dieser Stücke zusammenzunehmen und sie von einem und demselben Autor abzuleiten. Richtiger wird man in Cap. 4f. ein Konglomerat verschiedener Weissagungen über dasselbe Thema und im Ganzen das Werk eines Sammlers erblicken. Der dritte Teil Cap. 6f. ist ebenfalls ein Konglomerat, zusammengehalten durch den Gedanken, dass das Heil doch schliesslich kommen muss, wenn auch die Übertretungen der Gegenwart immer noch die Fortdauer des Zornes Gottes fordern. Keines der vier resp. fünf Stücke, aus denen Cap. 6f. zusammengesetzt ist, kann auf vorexilische Entstehung Anspruch erheben.

Die Dreiteilung des Buches Micha gleicht im Grossen dem Inhalt nach der Einteilung des Buches Jesaja, das auch nur im ersten Teile Cap. 1—39 mit dem Gerichte droht, im zweiten, Cap. 40—55, auf das bevorstehende Heil hinweist und im dritten, Cap. 56—66, Klagen über die schlimmen Zustände in der Gemeinde, aber daneben ebenfalls Gebet um göttliche Hilfe und die Aussprache der Hoffnung auf das kommende Heil enthält. Die Ähnlichkeit besteht ferner darin, dass, wie sich aus der genauen Betrachtung der einzelnen Stücke ergiebt (s. die jeweiligen Vorbemerkungen im Comm.), allein der erste Teil vorexilisches Gut, also Worte des Propheten, nach dem das Buch genannt ist, aufweist. Wie diese auffallende Übereinstimmung in der Anordnung der Bücher der beiden Zeitgenossen Jes und Mch zu erklären ist, s. unten III 3 S. 264.

II. Der Prophet Micha und seine Bedeutung.

1) Herkunft und Zeit des Propheten. Unter den verschiedenen Personen, die im AT den Namen *Micha* tragen, ist neben unserem Propheten ein zweiter Prophet bekannt: *Micha* (genauer: *Michajĕhu*) *ben Jimla*, der nach I Reg 22 8–28 zur Zeit der Könige Ahab von Israel und Josaphat von Juda, also um die Mitte des 9. Jahrh., lebte. Der Unterschied der Namen *Micha* und *Michajĕhu* kann nicht ins Gewicht fallen, da *Micha* lediglich eine Abkürzung der längeren Formen (מִיכָיָה, מִיכָיָהוּ und מִכָיְהוּ) ist, welche die Bedeutung: *wer ist wie Jahwe?* besser erkennen lassen (vgl. LXX Μιχαίας auch für unseren Propheten); aber deshalb dürfen die beiden Propheten Micha nicht zusammengeworfen werden, wie dies sicher von der späten Interpolation I Reg 22 28b (vgl. Mch 1 2), vielleicht auch vom Autor von Mch 6 9–16 (s. zu 6 16) geschieht. Zur Unterscheidung von seinem älteren Namensvetter heisst unser Micha der *Moraštite* 1 1 und Jer 26 18. Die Nennung von *Morešet Gat* 1 14 kann insofern als weitere Bestätigung der Herkunft Michas aus Moreschet gelten, als der Autor der Interpolation 1 10–15 in der Näherbestimmung Michas als des Moraschtiten den

Anlass gefunden hat, zu seinen Wortspielen Moreschet und in der Nähe desselben gelegene Ortschaften zu wählen. Ist seine Deutung richtig, so muss die Heimat Michas in der Nähe von Gat gesucht werden. Auf alle Fälle bleibt soviel sicher, dass Micha kein Jerusalemer, sondern wie Amos ein Prophet aus der Provinz war.

Die Zeit Michas kann im Allgemeinen nicht zweifelhaft sein; Jer 26 18 nennt ihn einen Zeitgenossen des Königs Hiskia und die Überschrift 1 1 führt vor Hiskia noch Jotham und Ahas an. Der Inhalt der auf Micha zurückgehenden Worte bestätigt wenigstens teilweise diese späteren Angaben; denn er handelt von der Zerstörung Samarias und Jerusalems und bringt beide Ereignisse in engen Zusammenhang als zwei Akte ein und desselben Dramas. Es kann daher nicht fraglich sein, dass Micha in die Zeit, da das Nordreich fiel, gehört; aber die genauere Datierung hängt namentlich von der Auffassung und Beurteilung der ersten Worte 1 5^b 6 8 9 16 ab, wo im Anschluss an die Drohung der Zerstörung Samariens auch Jerusalem das gleiche Geschick in Aussicht gestellt ist und der Accent besonders auf diesen zweiten Akt verlegt wird. Es ist nun nicht wahrscheinlich, dass bereits vor 721 ein Judäer den Fall Samariens als Vorspiel des kommenden Unterganges Jerusalems angesehen habe, da damals bei der Feindschaft, die zwischen Israel und Juda herrschte (vgl. den syrisch-ephraimitischen Krieg von 735/4), und bei der Freundschaft zwischen Assur und Juda (vgl. die Huldigung des Ahas vor Tiglatpileser in Damaskus im Jahre 732) nicht zu denken war, dass Jerusalem in den Fall Samariens mit verflochten sein werde. Dagegen konnte nachträglich, als die Gefahr an Juda herantrat, die Zerstörung des israelitischen Reiches als der erste Akt des ganzen Trauerspiels erscheinen. Wir werden darum die Entstehung schon der ersten Prophetie Michas in die Nähe des Ereignisses zu rücken haben, das Jerusalem das Schicksal Samariens zu bereiten schien, in die Nähe von 701, da Sanherib gegen Juda und Jerusalem zog. Dabei haben wir in der Drohung an Samarien nicht eine Reminiscenz aus den Jahren vor 721 zu sehen; denn, wie CORNILL geltend macht, ist 721 Samarien wohl erobert, aber nicht zerstört worden, sodass die Drohung der Zerstörung umsoweniger auffallen kann, als Samarien sich alsbald nach der Eroberung wieder an den Aufständen gegen die Assyrer beteiligte. Inzwischen hat auch Juda seine Politik geändert; es machte jetzt mit bei den Aufständen des Westens, es trieb jetzt die Politik der Samarier im Bunde mit den kleinen Weststaaten von Sidon und Tyrus bis nach Gaza und die Reste Samariens halfen mit, so wird das Schicksal Jerusalems auch das samarische sein: Samarien wird dem Erdboden gleichgemacht und mit ihm kommt Jerusalem an die Reihe. Am wahrscheinlichsten fällt demnach Michas Prophetie in die Anfangszeit der Regierung Sanheribs (705—681), da Palästina einen neuen Aufstand machte, zu dessen Niederwerfung Sanherib 701 in Palästina erschien. Aus diesen Jahren 705—701 lassen sich sämtliche Worte Michas wohl verstehen; namentlich hat man nicht mit VOLZ Cap. 2f. in die Zeit nach Jerusalems Bewahrung vor Sanherib zu setzen. Der „dünkelhafte Wahn“ auf Jahwes Hilfe, von dem 3 11 Zeugnis giebt, ist nicht erst eine Frucht des Ereignisses von 701, sondern die Ursache der Politik, die die Assyrer als Feinde ins Land rief (s. zu 3 11). Michas Prophetieen stammen daher aus den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts, sie fallen in die Regierungszeit Hiskias (so mit Recht Jer 26 18), nicht auch in die Zeit der Könige Jotham und Ahas, wie der Redaktor von 1 1 annimmt, aber ebenso nicht in die Tage

Manasses, an den man gerne mit gedacht hat, weil man so einzelne Stücke von Cap. 6f. für Micha zu retten hoffte.

2) Die prophetische Thätigkeit und die Bedeutung Michas. Von der prophetischen Thätigkeit Michas lässt sich nichts Bestimmtes sagen. Man weiss nicht, ob er seine Prophetieen mündlich unter die Leute gebracht hat. Es ist dies sehr wahrscheinlich und man darf wohl annehmen, dass er in seiner Heimat Moreschet bei einem grösseren Jahwefeste und vielleicht auch gelegentlich eines Besuches in Jerusalem, bei einem Feste, wie Amos in Bethel, seine Worte zu den Versammelten gesprochen hat. Jedenfalls kennt er das Treiben der Hauptstadt und der führenden Stände, und wohl nicht bloss vom Hörensagen, sondern aus eigener Anschauung. Über die Wirkung dieser Prophezeiung hören wir nichts; sie hat wohl noch weniger Beachtung gefunden als die gleichlautenden Worte Jesajas. Man setzte sich über diese Meinung des Propheten aus der Provinz mit leichtem Sinn hinweg; er verstand doch nichts von Politik und „man hatte ja die Macht in den Händen" (2 1). Möglich, dass in der Landschaft seine Worte bessere Aufnahme fanden; wir wissen es nicht.

Die schriftliche Aufzeichnung der Worte darf man auf den Propheten selbst zurückführen. Denn erstlich ist der Gedankengang in Cap. 1—3, wenn die fremden Bestandteile ausgeschieden werden, tadellos und die Abrundung des Ganzen mit 3 12, der auf 1 5^b zurückgreift, ist unverkennbar, sodass man die Anordnung lieber dem Autor, als einem späteren Sammler zuschreibt. Dann aber konnte Micha ebensogut wie Jesaja sich gedrungen fühlen, seine Worte aufzuzeichnen zu einem Zeugnis für die Zukunft, da ihm gerade wie Jesaja die Rettung Jerusalems vor Sanherib nicht als Aufhebung, sondern nur als Aufschiebung der Erfüllung seiner Weissagung erscheinen mochte. Übrigens mussten damals die prophetischen Worte eines Amos und Hosea auch schon schriftlich vorhanden sein, sodass sich die Niederschrift für Micha, besonders bei dem geringen Umfang seiner Prophetenrede, fast von selber ergab.

Die Bedeutung der Prophetie Michas liegt hauptsächlich darin, dass sie uns zeigt, wie ein einfacher Mann aus der Landschaft von seinem Sinn für Sitte und Recht aus dazu gelangt, die unheilvollen Folgen des Treibens der leitenden Kreise zu erkennen und sich mit Kraft und Energie gegen das erkannte Übel zu erheben. Er gleicht am meisten Amos, zumal in seinem Ausgangspunkt von der unbedingten Geltung des Rechts und der Sitte, in seiner kräftigen Überzeugung von dem ethischen Wesen der Religion, und mit Jesaja hat er gemein, dass er die Konsequenzen dieser Anschauung auch für Juda zieht, diesem das gleiche Schicksal ankündigend, wie es das Nordreich ereilte. In der Schilderung der Zustände in den führenden Ständen trifft er mit Jesaja vielfach zusammen, in Einzelnem sind seine Bilder sogar schärfer, sodass wir noch besser als in Jesaja die Verkommenheit der Beamten selbst unter der Regierung eines Hiskia kennen lernen, man vgl. 3 1-4 über die Richter und 3 5-7 über die Propheten, ferner 2 6-11 bes. v. 8f. über das Hausen der Grossen wie Feinde im eigenen Lande. Auch das Schlussurteil über Jerusalem 3 12 ist in einer Weise formuliert, dass man begreift, wie es den Zeitgenossen Jeremias eher geläufig sein konnte, als ein dasselbe besagender Ausspruch Jesajas. Micha macht den Eindruck eines unbeugsamen Charakters von einem tiefen Sinn für das, was recht ist, und von einer mächtigen Energie, die gegen alle Schäden ankämpft. Es ist von grosser Wichtigkeit, dass wir durch ihn erfahren, wie es neben Jesaja Männer, die als seine Ge-

sinnungsgenossen gelten können, in der Landschaft gab. Micha war nicht so vielseitig wie Jesaja, er spricht nicht vom Glauben an Jahwes Macht, aber er besitzt ihn, er redet nicht von Gottes Herrlichkeit, aber er ist von derselben erfüllt. Micha ist der letzte in der Reihe der vier grossen Propheten des achten Jahrhunderts, die jenen kräftigen Vorstoss gegen die von kanaanäischem Wesen durchsetzte Religion des Volkes führten, und es ist bezeichnend, dass gerade bei ihm wieder, wie bei dem ersten, das Sittliche als die Kraft und Quelle dieser neuen geistigen Bewegung hervortritt und als das Wesen und der Mittelpunkt der wahren Religion erscheint. Micha ist eine ernste und sittenstrenge Natur, von einem bewundernswerten feinen Gefühl für das Sittliche und einer merkwürdig reinen Erkenntnis und Auffassung desselben inmitten einer verwilderten und entsittlichten Umgebung. Man ersieht daraus, dass nicht Formeln und Gesetze, die ihm die Pflichten des Menschen ausdrückten, der Hintergrund seiner Persönlichkeit sind, sondern der lebendige Gott, der ihm Klarheit und Kraft verleiht, und das tiefe Gefühl, dieser höchsten Macht unbedingt verpflichtet zu sein.

III. Die Entstehung des Michabuches.

1) **Der Grundstock des Buches** lässt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit feststellen. Er wird gebildet von den auf Micha zurückgehenden Stücken, die sich innerhalb der drei ersten Capitel finden und einen geschlossenen und abgerundeten Gedankengang aufweisen: 1) 1 5^b 6 8 9 16; 2) 2 1–3 4 (?); 3) 2 6–11; 4) 3 1 2^a 3^a 4; 5) 3 5^a 2^b 5^b–8 und 6) 3 9–12. Nimmt man die Überschrift דְּבַר־יְהוָה אֶל־מִיכָה הַמֹּרַשְׁתִּי dazu, so darf man darin das Michabuch, wie es zur Zeit Jeremias vorhanden war (vgl. Jer 26 18), wiedererkennen. Dass es wahrscheinlich seine Gestalt durch Micha selber erhalten hat, ist oben Einl. II 2 bemerkt worden.

2) **Die sekundären Elemente des Buches** weisen einen sehr verschiedenen Charakter auf und stammen aus den verschiedensten Jahrhunderten. In grosser Anzahl sind Heilsverheissungen vorhanden und sie verteilen sich auf alle drei Teile des Buches: im ersten Teile gehört dazu 2 12f.; der zweite Teil Cap. 4f. ist nur aus Heilsverheissungen zusammengesetzt (abgesehen von dem Zitat 4 14), da auch 5 9–14 die Ausrottung des heidnischen Kultusapparats und des Kriegsmaterials als die Einleitung des messianischen Friedensreiches gemeint ist; im dritten Teile kommt die Hoffnung auf Heil zum Wort in den zwei Psalmen 7 7–20. Achten wir auf die Zeit dieser Heilsverheissungen, so ergiebt sich, dass mit einiger Sicherheit als um 500, vielleicht schon am Ausgang des 6. Jahrhunderts entstanden 4 1–4 und 5 1 3 betrachtet werden können, dass dagegen ebenso sicher 5 4f. 5 6–8 9–14 und 7 7–20 in das zweite Jahrhundert weisen und dass alle übrigen Stücke dieses Inhalts nachhesekielischen Ursprungs sind. Unter den Elementen mahnenden und strafenden Inhalts ist als relativ alt 6 6–8 hervorzuheben, ein Stück, das dem 6. resp. noch wahrscheinlicher dem 5. Jahrh. entstammt; dagegen können 6 9–16 und 7 1–6 auch erst dem zweiten Jahrh. angehören. Redaktioneller Art sind: 1 2–5^a 6 1–5; schriftgelehrten und glossatorischen Charakter tragen 1 10–15 2 5 3 3^b, s. weiter die Erklärung.

3) **Der Werdeprozess und der Abschluss des Buches.** Einen einheitlichen Zusammenhang innerhalb der Heilsweissagungen oder auch der Mahnworte aufzuweisen

gelingt nicht (s. Einl. I), sodass man den Gedanken aufzugeben hat, es seien ursprünglich für sich bestehende Sammlungen nachträglich an das alte Buch Mch angefügt worden. Man wird versuchen müssen, die Entstehung des jetzigen Buches aus einem allmählichen Anwachsen verschiedener fremder Bestandteile zu erklären. Da uns nur das Resultat dieses bis ins zweite Jahrhundert dauernden Prozesses vorliegt und für die Zwischenstadien von Jeremia an die Zeugnisse fehlen, ist man auf Vermutungen angewiesen, die sich auf den Bestand des gewordenen Buches gründen müssen. Auch die Annahme ELHORST's, dass einst Cap. 4f. hinter Cap. 6f. gestanden habe, erleichtert die Erklärung der Entstehung des Buches nicht.

In dem Konglomerat, das die Capp. 4—7 fraglos aufweisen, sind zwei feste Krystallisationspunkte nicht zu verkennen, die in ihrer Art wieder einander gleichen und auch durch ihren Gehalt als Zugaben zu dem alten Michabuche sich vortrefflich eignen. Es sind dies die Weissagung von der universalen Bedeutung Zions 4 1–4 und die Zusammenfassung der Verpflichtungen des Jahwebekenners, der Forderungen des wahren Gottesdienstes 6 6–8. Beide Stellen haben nichts von dem engen partikularistischen Judentum an sich und beide sind durchhaucht von einem ächten humanen und ethischen Geiste. Wie vortrefflich diese beiden tiefen und hohen Worte als Anhang zu dem Buche des Propheten passen, der ein so reines und feines Gefühl für die ethischen Pflichten hatte, braucht nicht gesagt zu werden. Mir scheinen diese beiden Worte so sehr von ihrer Umgebung abzustechen und mit Micha im Geiste, d. h. in der Erkenntnis dessen, was die wahre Religion ist, zu harmonieren, dass ich sie als die ältesten Zusätze zu dem Buche Mch erklären möchte. Wohl mögen sie nicht gleichzeitig hinzugefügt sein. Zuerst ist 4 1–4 als Gegenbild zu der alten Drohweissagung hinzugefügt, um zu sagen: die Drohung ist erfüllt, aber eine herrliche Zukunft steht bevor, da die tiefsten Forderungen des Propheten auch bei den Heiden zur Geltung kommen werden. Jedenfalls hat diesen Sinn derjenige der Weissagung beigelegt, der 6 6–8 anschloss. Es ist nicht nötig anzunehmen, dass er diese Worte einem Fremden entlehnte, sie können sehr wohl sein eigenes Werk sein. Für das zweite Stadium in dem Werdeprozess des Buches Micha werden somit in Anspruch zu nehmen sein neben dem alten Michabuch die Zuthaten von 4 1–4 und 6 6–8, wobei 4 5 von der Hand dessen, der 6 6–8 beigefügt resp. auch verfasst hat, herrühren wird, da dieser Vers die beste Überleitung von 4 4 zu 6 6 bildet und in 6 6–8 gerade erklärt wird, was es heisst „im Namen Jahwes wandeln“. Ein Mehreres b r a u c h t das Michabuch im 5. Jahrh., in dem 6 6–8 entstanden ist, nicht enthalten zu haben und wenn, wie ich annehme, nicht durch reinen Zufall 6 6–8 hinzugekommen ist, so k o n n t e es auch nicht mehr enthalten, da alle andern Stücke, die jetzt sich in dem Buche finden, anderen Geistes sind.

Die einzelnen Etappen auf dem Wege vom Michabuch des 5. Jahrh. bis zu dem des 2. Jahrh., das uns vorliegt, zu verfolgen ist unmöglich. Aber verständlich ist es, wie sich in der Folgezeit, namentlich noch im 2. Jahrhundert Stücke einfügten, die eine andere Ansicht von der Heidenwelt und der Zukunft Jerusalems hatten, als 4 1–4, und ganz natürlich ist es, dass sie unmittelbar an 4 1–4 zur Vervollständigung des Bildes der eschatologischen Erwartungen angeschlossen wurden. Ebenso muss es als selbstverständlich gelten, dass nach den Einschüben 4 6—5 14 die Verse 6 6–8 nicht für sich gelassen werden konnten. Durch die Einschübe hatten sie die Verbindung

verloren; darum erhielten sie die Einführung 6 1-4[a] und dieser konnten, da 6 6-8 nicht genügte, nur neue Bedrohungen Jerusalems entsprechen, welche deshalb auch 6 9—7 6 nach 6 6-8 nicht fehlen. Den Schluss durfte aber die Drohung nicht bilden, so mussten die beiden Psalmen 7 7-20, die den Glauben an das Heil der Zukunft festhalten, noch hinzukommen. So hat in den letzten zwei Capiteln eins das andere nach sich gezogen. Die Einführung ist Dtjes nachgebildet, wo so oftmals die Verhandlungen Jahwes mit Israel oder mit den Heiden als ein Rechtsstreit dargestellt werden, die beiden Stücke 6 9-16 und 7 1-4 (resp. 6) scheinen, bes. wenn die Vermutung zu v. 16 richtig ist, dass eine Verwechslung resp. ein Zusammenwerfen von Micha ben Jimla mit unserem Propheten zu Grunde liege, auf schriftgelehrtem Studium zu beruhen und eigens für diese Stelle verfasst zu sein; dass Thora und Propheten dem Verf. bekannt sind, erkennt man deutlich an manchen Wendungen und auch an die Art der Psalmen wird man mehrfach erinnert. Eigentliche Psalmen sind dann ohne Frage 7 7-20 und an ihrer Entstehung im 2. Jahrh. kann man nicht zweifeln. Vgl. hiezu den Commentar.

So beruht die Dreiteilung des Buches wohl auf den successive erfolgten Zusätzen 4 1-4 und 6 6-8 zum Grundstock, aber höchst wahrscheinlich hat die Ähnlichkeit des Buches Jesajas, des Zeitgenossen Michas, mitgeholfen, den dritten Teil in der oben angegebenen Weise auszugestalten.

Bei der Anordnung und Ausgestaltung von Cap. 6f. hat offenbar bereits der Redaktor die Hand im Spiele; denn der Abschnitt Cap. 1 2-4, der ihm gehören wird, schaut hinüber auf 6 1-4[a], wenn er schon noch allgemeiner das Ganze in den Rahmen des Weltgerichtes einfügt, in dem die Gerichtsverhandlung mit Israel aber die wichtigste Episode bildet. Wir können darum die Redaktion des Buches, da die von ihr beigefügten Psalmen in 7 7-20 ins zweite Jahrh. gehören, nicht früher als in das zweite Jahrh. verlegen, müssen aber auch dann noch die Möglichkeit offen lassen, dass einzelne Verse später hinzugekommen sind. Andererseits lässt sich ebenfalls nicht entscheiden, ob die Einfügung von 2 12f. gleichzeitig mit der Einschiebung der Heilsverheissungen, die wieder nicht an einem Tage geschehen sein muss, erfolgte oder nicht, ob, was sehr möglich ist, die Redaktion 1 10-15 2 5 und ähnliches einfügte oder ob diese Zusätze früheren oder späteren Datums sind. Genug, dass folgende drei Etappen in der Entstehung des eigenartigen Buches zu unterscheiden sind:

1) das Michabuch zur Zeit Jeremias, vgl. oben unter III 1.

2) das Michabuch des fünften Jahrhunderts, bestehend aus dem Grundstock 1) und 4 1-4 5 6 6-8.

3) das Michabuch des zweiten Jahrhunderts, abgesehen von späteren kleineren Einfügungen und Glossen das gegenwärtige kanonische Buch Mch.

IV. Litteratur.

C. P. Caspari Über Micha den Morashtiten und seine prophetische Schrift 1851 1852; T. Roorda Commentarius in Vaticinium Michae 1869; Stade Bemerkungen über das Buch Micha ZATW 1881, 161—172, Weitere Bemerkungen zu Micha 4 5 ZATW 1883, 1—16; Nowack Bemerkungen über das Buch Micha ZATW 1884, 277—291 und Stade Bemerkungen dazu ebendaselbst 1884, 291—297; Ryssel Die arabische Übersetzung des Micha in der Pariser und Londoner Polyglotte ZATW 1885, 102—138;

STADE Mich. 2 4 ZATW 1886, 122f.; RYSSEL Die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha 1887; H. J. ELHORST De Profetie van Micha 1891; T. K. CHEYNE Micah, with Notes and Introduction 1895; W. ROB. SMITH The Prophets of Israel, New Edition 1895 XXIII—XXVII (von CHEYNE) 287—293 429—431; PAUL VOLZ Die vorexil. Jahweprophetie 1897, 63—67; K. J. GRIMM Euphem. Liturg. Appendixes in The OT 1901, 78—81 94f.; ED. SIEVERS Metrische Studien. I. Textproben 1901, 484—487; Art. Micah (Book) in Encycl. Bibl. III (1902), 3068—74; T. K. CHEYNE Critica Biblica II (1903), 153—163; STADE Mch 1 2-4 und Mch 7 7-20 ein Psalm ZATW 1903, 163—171.

Erklärung.

Die **Überschrift** 1 1 ist, wie die ähnlich lautende zu Hosea, aus alten und jungen Elementen zusammengesetzt. Altes Gut ist: *Das Wort Jahwes, das an Micha aus Morešeth erging,* vgl. Hos 1 1; denn die Heimat ist schwerlich erst aus 1 14 erschlossen und auch Jer 26 18 nennt Micha *den Moraschtiten.* Über Namen und Herkunft des Propheten vgl. ferner Einleit. II 1. Junges Gut liegt dagegen vor in den Angaben über die Zeit und das Objekt der Weissagung Michas. Dass er *über Samarien und Jerusalem* prophezeite, ergiebt sich zwar aus seinen Worten und ebenso hat er nach dem Inhalt derselben unter Ahas oder Hiskia oder unter beiden gewirkt, vgl. auch Jer 26 18 und Einleit. II 1; aber in die Zeit Jothams führt keines seiner Worte zurück, die Datierung ist darum den ähnlichen sekundären Angaben von Jes 1 1 Hos 1 1 nachgebildet. Zum Beweise ferner, dass v. 1[b] späteren Ursprungs ist, genügt die Verbindung von חָזָה, *schauen,* mit dem Objekte דְּבַר י׳, *Wort Jahwes,* s. zu Jes 1 1 Am 1 1.

Erster Teil:

Das kommende Gericht

1 2—3 12.

Cap. 1—3 bilden den Grundstock des Buches Micha und ihr Inhalt ist Drohung des Gerichts. Doch soll damit weder gesagt sein, dass alle hier vereinigten Stücke auf den Propheten Micha zurückgehen, noch dass nur von dem Gerichte die Rede sei. Unter den sekundären Teilen, die auch in diesen Capiteln nicht fehlen (s. zu 1 2-5[a] 7 10-15 2 12f.), befindet sich nämlich einer (2 12f.), der deutlich die Heimkehr aus dem Exile weissagt; vgl. die Auslegung.

I. Jahwes Erscheinen zum Weltgericht 1 2—4.

Die Schilderung v. 2-4 bildet die Einleitung zu den Capp. 1—3, sie stellt das in diesen Capiteln Samarien und Jerusalem gedrohte Gericht in den Rahmen des Weltgerichtes. Dieses lag jedoch nicht Micha, sondern erst den Späteren im Sinn, die sich nicht darein schicken konnten, dass Israel und Juda allein von allen Völkern das Gericht

von den Propheten hätte gedroht sein sollen, während doch die Heiden es weit mehr verdienten. Die Verse blicken darum auch schon hinüber auf Cap. 4, wo die Schilderung der glücklichen Zukunft Zions beginnt. Damit ist aber, wie STADE (ZATW 1903, 163) erkannt hat, zugleich gesagt, dass die Verse 2–4 nicht von Micha herrühren, der sich allein mit Israel und Juda beschäftigt und diesen nur den Untergang, nicht auch die Rettung geweissagt hat, wie sich zum Überflusse deutlich aus Jer 26 18 ergiebt. Eine Verbindung zwischen dem Weltgericht und der nachfolgenden Drohung des Gerichtes über Samarien und Jerusalem lässt sich nur auf Grund der späteren Vorstellung vom allgemeinen Weltgerichte gewinnen. Eine nähere Beziehung aber fehlt zwischen v. 2–4 und v. 5^bff.; zu v. 5^a vgl. unten; auch ist die Unebenheit zwischen beiden Stücken nicht zu verkennen, dass v. 2 Jahwe als Ankläger aufsteht gegen die Heidenwelt, während er v. 5^bff. nur der Richter von Israel und Juda ist. Auch metrisch unterscheiden sich v. 2–4 von v. 5^bff.: v. 5^bff. herrscht der „Kinarhythmus" (STADE), v. 2–4 haben wir drei gleichschwebende Vierzeiler, der erste und dritte mit drei-, der zweite mit zweihebigen Zeilen.

2 *Höret, ihr Völker alle, Horche, Erde und was sie anfüllt, Dass Jahwe gegen euch Zeuge sei, Der Herr aus seinem heiligen Tempel.* Die „ihr" in בָּכֶם auf die Israeliten zu beschränken, ist bei der direkten Anrede aller Völker, nicht nur der Stämme Israels (vgl. das parallele אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ), in v. 2^a reine Willkür, die den fehlenden Übergang von v. 2–4 zu v. 5^bff. herstellen möchte. Im Grunde sind unter den Völkern die Israeliten geradezu ausgeschlossen, gegen sie tritt Jahwe im Weltgericht nicht als Zeuge, d. h. Ankläger, auf, sondern gegen die Heiden, vgl. Zph 3 8 (s. STADE ZATW 1903, 163 und die Erklärung dieser Stelle). כֻּלָּם (durch die späte Interpolation im Text des Königsbuches I Reg 22 28 bezeugt, vgl. LXX, wo der Zusatz noch fehlt) statt כֻּלְּכֶם und מְלֹאָהּ statt מְלֹאֵךְ ist bei solchen Erweiterungen der Anrede häufig, vgl. Jes 22 16 47 8 54 1 und s. zu Ob v. 3, ausserdem auch KÖNIG Syntax § 344l. אֲדֹנָי ist wie oft in den Text geratenes Ḳerē für das folgende יְהוָה. Der *heilige Tempel* Gottes ist hier wie z. B. Jes 63 15 im Himmel gedacht, vgl. יֵרֵד v. 3; ob das auch Michas Vorstellung war, ist die Frage. 3f. Jahwes Anklage zeigt sich im Gericht, das er über die Welt halten wird; von diesem selber ist zwar in v. 3f. nicht die Rede, sondern nur von Jahwes Erscheinen zu demselben. *Denn siehe Jahwe Zieht aus von seiner Stätte* scil. seinem himmlischen Tempel, vgl. v. 2 und s. Hos 5 15, *Kommt herab und schreitet Über die Höhen der Erde;* zu דָּרַךְ עַל־בָּמֳותֵי־אָרֶץ vgl. Dtn 33 29 Am 4 13, beides späte Stellen. 4 Die gewaltigen Veränderungen, die Jahwes Erscheinen zum Weltgericht auf Erden herbeiführt, werden mit den Bildern der Verheerung eines fürchterlichen Gewitters geschildert: *Und es zerschmelzen die Berge unter seinem Schritt Und die Thäler, sie spalten sich, Wie Wachs vor dem Feuer, Wie Wasser, ausgeschüttet an einem Abhang.* Eine Umstellung der beiden mittleren Zeilen (NOWACK) ist unnötig; es versteht sich von selbst, dass die dritte zur ersten und die vierte zur zweiten gehört. Vgl. zum Inhalt Jdc 5 5 Jes 63 19 Hab 3 6, zu dem Hoph. מֻגָּרִים das Hiph. v. 6.

2. Das Gericht über Samarien und Jerusalem I 5–16.

Obschon Micha von dem Gericht über Samarien ausgeht, liegt ihm hauptsächlich an der Weissagung des Gerichts über Jerusalem. Beide sind ihm „nur zwei Akte desselben Gerichts" (NOWACK). Die Frage aber ist, ob Samarien noch nicht zerstört war, als Micha

mit seiner Weissagung über Jerusalem hervortrat, also ob der Zusammenhang des Schicksals Jerusalems mit dem Samariens Micha schon aufging, als Samariens Ende bevorstand, oder erst unter Sanherib, als die Gefahr an Jerusalem herantrat. Das letztere wird anzunehmen sein, da Micha sonst überall nur Juda vor Augen hat; da aber doch sich die Prophetie an Samarien nicht als Schilderung der Vergangenheit verstehen lässt (vgl. וְשַׂמְתִּי, וְהִגַּרְתִּי, אֲגַלֶּה v. 6), so wird man mit CORNILL daran zu denken haben, dass 721 Samarien wohl erobert, aber nicht zerstört wurde, also dass gar wohl Micha um 701, wie Sanherib heranrückte, mit der völligen Zerstörung Samariens drohen und Jerusalem die Deportation seiner Einwohner ankündigen konnte. Dann ist das Datum der Wirksamkeit Michas ohne Frage die Regierungszeit Hiskias und nicht nur Jotham, sondern auch Ahas in der Überschrift v. 1 unrichtig. S. ferner Einl. II 1.

Die Worte Michas sind nicht intakt auf uns gekommen; denn in v. 5–16 sind mancherlei Vermehrungen des ursprünglichen Textes zu erkennen. STADE nennt v. 5ª „eine ziemlich ungeschickte redaktionelle Naht“, WELLH. bezeichnet v. 9–16 (wohl einzuschränken auf v. 10–15) als eine „Kapuzinade“, allerdings ohne die Verse Micha abzusprechen. Zu diesen beiden sekundären Stücken ist als drittes v. 7, die Bedrohung der Götzenbilder Samariens, zu gesellen. Lässt man diese Stücke weg, so bleibt in v. 5ᵇ 6 8 9 16 ein annehmbarer Zusammenhang, der sich auch formell als Klage des Propheten über das Unglück seines Volkes durch die Anwendung des Kinarhythmus zu erkennen giebt.

5ª giebt sich als „redaktionelle Naht“ zwischen v. 2–4 und v. 5ᵇff. schon durch das allgemeine כָּל־זֹאת, das ganz unbestimmt bleibt, da ja in v. 2–4 nur von dem Erscheinen Jahwes, noch nicht vom eigentlichen Gericht gesprochen ist, zu erkennen. Die ganze Naht ist aber auch abgesehen von כָּל־זֹאת nur aus Wörtern und Begriffen von v. 5ᵇ zusammengesetzt. Über die sachliche Verschiedenheit, die die Einschränkung auf Israel und Juda gegenüber v. 2–4 bedeutet, vgl. die Vorbemerkung zu v. 2–4. Für וּבְחַטֹּאות l. mit LXX, Targ. וּבְחַטַּאת.

5ᵇ, die Einleitung der Klage: *Wer ist die Missethat Jakobs? Ist's nicht Samarien? Wer ist die Sünde Judas? Ist's nicht Jerusalem?* Für בָּמוֹת ist mit den alten Versionen, חַטַּאת zu lesen, das auch der Redaktor von v. 5ª hier noch vorgefunden hat, s. auch Textkrit. Erläuterungen bei KAUTZSCH; aber mit der Sünde Samariens und Judas ist nicht der Götzendienst gemeint, wie bei KAUTZSCH (Übersetzung) falsch expliziert wird. Es sind ganz andre Sünden, die Micha Cap. 2f. Jerusalem vorwirft, und v. 7 ist spätere Interpolation (s. zu v. 7). Unrichtig ist die Änderung von מִי in מָה; Micha frägt hier nicht nach den einzelnen sündigen Thaten, sondern nach dem Herde der Sünde. Die Hauptstädte sind das Verderben, von ihnen geht die Missethat aus. Gerade im Munde Michas, der aus der Provinz stammt, ist ein solches Urteil verständlich; vgl. auch Jeremias Beurteilung der Hauptstadt Jer 5f. 6, die Strafe Samariens: *So mach' ich denn Samarien zum Felde, Zu Anlagen für Weinberge Und stürze seine Steine ins Thal Und seine Grundmauern leg' ich bloss.* Statt לְעִי הַשָּׂדֶה, = zu Trümmern des Feldes, das nicht verständlich ist und zu dem Schlusse der Zeile wenig passt, lese ich לְשָׂדֶה, *zum Felde*; Samarien soll wie Jerusalem zum Ackerfelde werden vgl. 3 12ª. לְעִי sehe ich für in den Text geratene Glosse aus 3 12 an, die Samarien keinen Vorzug vor Jerusalem lassen wollte. Den sollte es auch für Micha nicht haben; was er Samarien droht, ist so schlimm, wie was Jerusalem erfahren soll: beide sollen als Städte verschwinden. Mit dem ὀπωροφυλάκιον, der *Obstwachhütte* (specula, quam custodes

satorum et pomorum habere consueverunt s. bei Ryssel) der LXX für לְעִי ist kein sicherer Text und kein guter Sinn zu gewinnen und לְיַעַר ה' (so Wellh. und Nowack) schwerlich besser als לְעִי ה', da der Gegensatz zu einem Stadtwald unverständlich bleibt. לְמַטָּעֵי כָרֶם, *zu Anlagen für Weinberge*, mochte sich der fruchtbare Hügel, auf dem Samarien lag, nach dem Verschwinden der Stadt sehr wohl eignen, vgl. Jes 28 1–4; zugleich liegt in dieser Aussage die Ankündigung definitiver Zerstörung. Zu v. 6^b vgl. Ps 137 7 und Josephus Antiqu. XIII 10 3.

7, eine Interpolation; sie verrät sich schon dadurch, dass sie die Zerstörung der Götzen erst der Zerstörung der Stadt folgen lässt. Dann wussten die Späteren überhaupt weit mehr von den Götzen Samariens zu berichten als die frühere Zeit, vgl. Jes 10 10f. (sekundäre Stelle) und zu Jes 27 9f.; Samarien galt ja den Juden nach dem Exil als von Jahwe abgefallen. Endlich wird der Prophet doch nicht über die Vernichtung der Götzen weinen; v. 8 schliesst sich also nur an v. 6 an. Zu dem *Verbrennen* der Götzen *im Feuer*, wie es das Gesetz Dtn 7 5 25 verlangt, vgl. bes. I Chr 14 12 neben der Parallelstelle II Sam 5 21. Zwischen פְּסִילֶיהָ, *ihre Schnitzbilder*, und עֲצַבֶּיהָ, *ihre Götzenbilder*, passt אֶתְנַנֶּיהָ nicht gut, man erwartet statt *Buhlerlohn* ein drittes Wort für Götzen oder etwas Ähnliches; Wellh. hat wohl mit dem Vorschlage, אֲשֵׁרֶיהָ, *ihre Ascheren*, zu lesen, recht, vgl. Jes 17 7f. (späte Stelle) 27 9 II Chr 14 2 4 34 4 7. Zu dem aramaisierenden Hoph. יֻכַּתּוּ von כָּתַת vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 67g. Für קִבָּצָה, dem das Objekt fehlt, liest man besser nach Targ., Pesch., Vulg. mit Wellh., Nowack קֻבָּצוּ *sie sind zusammengebracht.* Übrigens ist der Schlusssatz nicht leicht zu verstehen, wenn die Götzen alle zerschlagen, verbrannt und zerstört sind, die vom Ertrag des Gewerbes der Kedeschen (s. zu Dtn 23 18f.) angeschafft sind. Das Zerstören ist doch nicht ein שׁוּב עַד־אֶתְנַן זוֹנָה. Soll der Gedanke von v. 7^a vergessen und bloss gesagt werden: die kostbaren Bilder fallen den Feinden anheim und werden von diesen wieder zu der Unzucht verwendet, der sie den Ursprung verdanken? Oder steckt etwa der Sinn darin, dass sie, wie sie aus Schande entstanden, eben durch die Vernichtung zu Schanden werden sollen? Vgl. einen ähnlichen Gedanken Jes 30 22.

8, die tiefe Klage des Propheten über das Verderben, das Samarien erleidet: *Darüber will ich klagen und heulen Und barfuss und nackt einhergehen, Will ein Klagen anstimmen wie die Schakale Und ein Jammern wie die Strausse.* Dass עַל־זֹאת, *darüber*, sich nicht auf v. 7, sondern nur auf v. 6 beziehen kann, ist schon zu v. 7 bemerkt. Ein Absatz ist vor v. 8 nicht angebracht, v. 8 schliesst sich eng an v. 6 an. Zu der ungewöhnlichen Plenescription in אֵילְכָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 69b Note 1; für שילל l. mit Ḳerē שׁוֹלָל = *ausgezogen, barfuss*; das Barfussgehen wie das blosse Tragen der כֻּתֹּנֶת ist Zeichen der Trauer, vgl. Jes 20 2 und II Sam 15 30. Das Geheul der *Schakale* und *Strausse* dient auch Hi 30 28f. als Bild für das Schreien der Trauernden. 9 Der Grund, warum ihn Samariens Geschick so tief traurig macht, liegt darin, dass damit auch Jerusalems Verderben zusammenhängt: *Denn unheilbar ist sein Schlag; Ja, er reicht bis Juda, Er trifft bis*

ins Thor meines Volkes, Bis nach Jerusalem. Nach LXX und Pesch. ist mit Wellh. und Nowack, מַכָּתָהּ, *ihr Schlag*, der Schlag, der sie trifft, für den Plur. מַכּוֹתֶיהָ zu lesen, weil vorher und nachher der Singular steht; zu אֲנוּשָׁה, *unheilbar, tötlich*, vgl. Jer 15 18. Statt des gewöhnlich unpersönlich gefassten נָגַע liest man am besten nach Pesch. Targ. mit Wellh. und Nowack auch hier das Femininum נָגְעָה. Die Perfecta drücken die lebhafte Gewissheit des Propheten aus: Die Zukunft ist vor seinem Auge schon Wirklichkeit. Bei *Thor* ist hier nicht an die Thüren, die zum Schutze der Leute dienen, gedacht, sondern an den Marktplatz, wo sich die öffentlichen Angelegenheiten abspielen; dieses Centrum, diesen Mittelpunkt alles Lebens Judas bildet Jerusalem; wir würden also sagen: der Schlag trifft *ins Herz* meines Volkes, עַד־יְרוּשָׁלִָם ist in keiner Weise mit Wellh., Nowack und Sievers als Glosse zu verdächtigen; vielleicht ist sogar zur Überleitung auf die Fortsetzung v. 16 עָדַיִךְ יְרוּ׳, *bis zu dir Jerus.*, zu lesen.

10—15 bereitet der Erklärung die grössten Schwierigkeiten. Nur soviel ist deutlich, dass in dem Abschnitt eine Reihe von Wortspielen vorliegt, zu denen eine Anzahl von Ortsnamen verwendet wird. In Rücksicht auf diese Eigentümlichkeit der Form kann man die Bezeichnung „Kapuzinade" (Wellh.) für den Abschnitt verstehen, aber man darf damit nicht den Begriff des Lächerlichen verbinden; denn den ganzen Passus beherrscht die Absicht, die Schwere des Unglücks und die Grösse der Trauer Judas zu schildern. Immerhin hat man das Gefühl, dass nicht aus dem unmittelbaren Schmerz diese Spielerei mit den Namen geboren sei, sondern dass sich ein Späterer bemüht habe, die Übereinstimmung von Namen und Schicksal zur Ausmalung der vom Propheten geweissagten unglücklichen Lage hervorzuheben. Im Namen steckt ein Omen, diese Anschauung liegt der Ausführung zu Grunde. Trotz allem Ernst lässt sich jedoch die Künstlichkeit dieser Namenspielerei nicht verkennen. Darum wird der Passus sowenig Micha zuzuschreiben sein, wie die ähnlichen in Jes 10 27^b–32 und Am 5 5^b den Propheten Jesaja und Amos (vgl. zu Jes 10 27^b–32 und zu Am 5 5^b). Dieses Urteil sekundärer Herkunft von v. 10–15 wird auch sonst bestätigt, so durch den Gebrauch von יִשְׂרָאֵל als Bezeichnung für Juda in v. 13–15, sowie durch den Widerspruch von v. 13 gegen v. 5^b (s. zu v. 13). Im Einzelnen bleibt manches unklar; die Anspielungen sind oft nicht mehr recht zu durchschauen, sie waren es wohl auch nicht immer für die alten Abschreiber und deshalb ist der Text vielfach unheilbar verdorben. Wenn bisweilen auch in v. 10–15 der Kinarhythmus durchscheint (s. v. 13 14 15), so ist das nur der Beweis, dass sich der Interpolator an das Metrum des Abschnitts gehalten hat, dem er seine Worte einzuverleiben wünschte.

10 beginnt der Interpolator mit einem Citat aus II Sam 1 20, wohl um die von Micha prophezeite Katastrophe mit der Katastrophe am Gilboa zu vergleichen. Übrigens passt גַּת wenig zu den judäischen Städten, die nachher genannt sind. Wellh. und Nowack trennen daher das Sätzchen von der Ausführung v. 10–15 als fremden Bestandteil ab. Andre, Elhorst und Winckler, suchen unter Vergleichung von LXX resp. Pesch., die תַּגְדִּילוּ resp. תָּגִילוּ gelesen zu haben scheinen, durch Konjektur zu helfen: בַּגִּלְגָּל אַל־תָּגִילוּ = „in Gilgal jubelt nicht"; dann müsste man annehmen, dass Gilgal als Stätte des Jubels, etwa eines dort geübten Freudenkultes, hier in Betracht käme. Cheyne liest mit ebenso viel Recht בְּגִלֹה, *in Giloh*, für בַּגִּלְגָּל. בָּכוֹ אַל־תִּבְכּוּ, *weinet, weinet nicht!*, ist ebenfalls unklar; die gewöhnliche Änderung von בָּכוֹ in בְּעַכּוֹ, *in Akko*, nimmt eine zweite Philisterstadt an, was ebenso unwahrscheinlich ist, wie גַּת in v. $10^{a\alpha}$. Die Vermutung בַּבְּכִים, *in Bokim* oder *in Bekaim* (s. Jdc 2 1 5),

für בְּכוּ wird von Winckler und Wellh. empfohlen: ersterer lässt im übrigen den Text unverändert und findet in dem Sätzchen die Aufforderung, in Bokim den Kult mit Klagegesängen (vgl. Gen 35 8) einzustellen, wie in Gilgal den mit Freudenjubel; letzterer hält אַל für fälschlich aus dem ersten Gliede hereingekommen und liest natürlich den Impera. בְּכוּ für תִּבְכּוּ, sodass er übersetzen kann: *Weint in Bekaim!* Alles bleibt ungewiss, selbst die Berufung auf die LXX für diese Emendation ist gefährlich, denn die LA ἐν Βακειμ in einem Codex am Rande und in Syrohex. kann bloss auf eine durch Vergleichung des hebr. Textes hervorgerufene Änderung des gewöhnlichen Ενακειμ = ἐν Ακει(μ) zurückgehen (Nowack). Besser lässt sich v. 10[b] verstehen, wenn man mit LXX etc. den Impera. Plur. הִתְפַּלָּשׁוּ (Ḳĕrē: Sing. fem.; Kĕtīb: 1. pers. Sing. mit Anspielung auf die Philister) liest. Das *Sich wälzen im Staube* ist Zeichen der Trauer, vgl. Jer 25 34, ferner Jer 6 26 Hes 27 30 und II Sam 13 19. *Beth le-Aphra*, d. h. *Staubhausen*, ist sonst nicht bekannt, gewöhnlich identificiert man es mit עָפְרָה in Benjamin Jos 18 23, Buhl denkt zweifelnd an Betogabra (Eleutheropolis), das aber aram. בֵּית גַּבְרָא (ZDPV 1878, 224f.) lautet, G. A. Smith findet einen Anklang an den Namen in Wadi el-Ghufr südlich von Eleutheropolis. Die beiden letzten Lagen passten besser zu den nachher genannten Ortschaften. Ob לְ vor עַפְרָה nicht ein Schreibfehler ist, darf man jedenfalls fragen, so Encycl. Bibl. Art. Aphrah. Oort vermutet nicht übel עַפְרָה בֶּעָפָר für לְעַפְרָה עָפָר. Grössere Textverderbnis nimmt Winckler (Altorient. Forsch. I 103) auch hier an: עַפְרָה gilt ihm als Dittographie des folgenden עפר und ל als der Rest von אל, so liest er בְּבֵית־אֵל עָפָר הִתְפַּלָּשׁוּ = „in Bethel wälzt euch im Staube", verliert dabei das Wortspiel, aber gewinnt zu seinem Gilgal und Bokim (Bekaim) als drittes das nahe gelegene Bethel. **11** ist nicht verständlicher als v. 10. Das grammatisch unmögliche עִבְרִי לָכֶם (2. pers. fem. Sing. mit 2. pers. masc. Plur.!) giebt LXX mit κατὰ γέλωτα ὑμῶν wieder, wie לְעַפְרָה v. 10, und zieht es zu v. 10. Damit ist jedoch nichts geholfen, nur aufs neue bewiesen, wie unsicher der Text ist. Die vorgeschlagenen Konjekturen befriedigen nicht; Elhorst liest: לֹא עָבְרָה לָכֶם י' שׁ' עָרֵי הַבֹּשֶׁת, aber was soll es heissen: „nicht ist an euch, ihr Städte der Schande, die Bevölkerung von Schaphir vorübergegangen"? Nicht viel besser wäre es, wenn etwa gelesen würde: עִבְרִי לָךְ יוֹשֶׁבֶת שָׁפִיר עֲטִיָּה־בֹשֶׁת = „gehe doch vorüber, Bevölkerung von Sch., gehüllt in Schande". Zudem bietet LXX בשׁת nicht und liest עָרֶיהָ vielmehr עָרֶיהָ τὰς πόλεις αὐτῆς. Soviel bleibt sicher, dass עֶרְיָה־בֹשֶׁת schwerlich „in schmachvoller Blösse" übersetzt werden darf, wobei man den Ausdruck auslegt = Entblössung, welche Schande ist. Vielleicht ist mit Sievers בֹּשֶׁת als Dittographie des vorausgehenden יושבת zu erklären und עָרֶיהָ zum folgenden Sätzchen zu ziehen. Zur Konstruktion wäre Gen 44 4 etc. zu vergleichen, wenn man dann nicht lieber מֵעִירָהּ lesen wollte. שָׁפִיר, LXX καλῶς, also etwa: *Schönstadt*, identificiert man mit *Sawāf*-*r*, östlich von Askalon. Das Wortspiel in v. 11[b] zwischen יָצְאָה und צַאֲנָן ist deutlich; der Sinn ist wohl: aus Furcht vor dem Feinde wagt *Ṣa'anan* sich nicht aus der Stadt hinaus, צַאֲנָן, etwa: *Marschstadt*, ist vielleicht identisch mit צְנָן, das nach Jos 15 37 in der Schephela lag. Die Lage von בֵּית הָאֵצֶל (zu dem fraglichen Nomen

loci אֵצֶל Sach 14 5 s. dort) ist ganz unbekannt, die Richtigkeit des Textes der zwei letzten Worte sehr fraglich (vgl. LXX ἐξ ὑμῶν πληγὴν ὀδύνης, viell. = מַכַּת מָרוֹת, sodass ἐξ ὑμῶν eine Dublette zu πληγήν wäre, so Wellh.) und der Sinn des ganzen Sätzchens nicht zu erraten. Oort liest mit leichter Änderung יִקְחָה מֵעֶמְדָּתָהּ, also: die Klage von Beth ha-Eṣel nimmt sie (scil. wohl: Beth ha-Eṣel) weg von ihrer Stelle. **12** חָלָה לְטוֹב bedeutet nicht *beben um sein Heil*; man lese mit Wellh., Nowack כִּי יִחֲלָה לְטוֹב (כִּי־חָלָה ist entstanden aus falscher Haplographie von י), so gewinnt man doch einen Sinn: *Auf Gutes harren die Bewohner von Marot*, dieses Harren ist ja schon an sich widersinnig: wie (vielleicht ist מָה = *wie!* für כִּי zu lesen) kann *Marot* (d. i. = *Bitterlingen*) auf Gutes hoffen!, aber noch weit Schlimmeres als das für Marot sich geziemende Bittere ist gekommen: *Unheil fährt herab von Jahwe sogar auf die Thore* (l. mit LXX שַׁעֲרֵי) *Jerusalems.* Zu den korrespondierenden כִּי · · · כִּי vgl. כִּי · · · · · וְכִי Hos 5 7 Jes 65 16. מָרוֹת ist eine völlig unbekannte Ortschaft. In **13** ist die Paronomasie zwischen לָכִישׁ, dem heutigen *Tell el- Ḥasī* (s. zu Jes 36 2), und רֶכֶשׁ deutlich; vielleicht hat der Autor den Namen *Lachisch* auch etymologisch mit רֶכֶשׁ zusammengebracht und aus diesem Zusammenhang erschlossen, dass Lachisch eine der königlichen Wagenstädte war vgl. I Reg 10 26. Weiter war ihm dann aus der Lektüre der Propheten (z. B. Jes 30 16) bekannt, dass das Vertrauen auf Wagen und Rosse eine Hauptsünde Israels war, vgl. dazu auch im Anhang zu Hosea Hos 14 4. Aus Kombination der Etymologie mit dieser Beurteilung der alten Zeit konnte er zu der Aufforderung von v. 13 an Lachisch kommen: *Bespanne* (רְתֹם ἅπ. λεγ. ist allerdings unsicher, viell. als infin. absol. = Impera. zu punktieren, wenn nicht in רִתְמִי zu verbessern; LXX ψόφος scheint הָמוֹן gelesen zu haben) *die Wagen mit Rossen*, natürlich zur Flucht, zum Kampf ist es zu spät; *das ist der Anfang der Sünde für Zion* = damit hat die Sünde Zions ihren Anfang genommen vgl. Hos 14 4; *ja in dir fanden sich die Sünden Israels*, eben die Wagen und Rosse. An Lachisch als den Sitz eines besonders unzüchtigen Kultus ist nicht zu denken; יִשְׂרָאֵל ist schon hier, wie v. 14f. nach dem späteren Sprachgebrauch = Juda, s. die Vorbemerkung zu v. 10–15. Auch dass das Centrum oder doch der Ausgangspunkt der Sünde Zions nach Lachisch verlegt wird, spricht gegen die Herkunft dieser Verse von Micha, der v. 5b andre Centren der Sünde kennt. **14** Die Bestimmung der hier angeredeten Person bereitet Schwierigkeiten. Lachisch kann nicht mehr angeredet sein, wie v. 13, ihm gehörte Morešet nicht; es kann beim gegenwärtigen Text nur an Zion gedacht werden, besser aber wäre die Anrede an Morešet selbst (so Wellh.), dann wird man יִנָּתְנוּ und עָלַיִךְ zu lesen haben. Morešet Gath erhält den *Abschied*, שִׁלּוּחִים, bes. das Entlassungsgeschenk für die heiratende Tochter I Reg 9 16. Das Wortspiel steckt in מוֹרֶשֶׁת, das mit מְאֹרֶשֶׂת, = *Verlobte* Dtn 22 23, sehr ähnlich klingt, und der Sinn ist: Morešet geht für Israel verloren. Die Lage von *Morešet Gat*, offenbar Geburtsstadt des Propheten Micha s. zu 1 1, zu bestimmen, ist noch nicht gelungen, nach der Beifügung Gat lag es in der Nähe von Gat, nach Eusebius östlich von Eleutheropolis. אַכְזִיב, nach Jos 15 44 eine Stadt im Stamme Juda in der Gegend von Eleutheropolis, täuscht die

Hoffnungen der Könige Israels (vgl. v. 13), wie ein אַכְזָב, Lügenbach, der im Sommer kein Wasser führt, den dürstenden Wanderer vgl. Jer 15 18. **15** Der Anfang ist ganz unsicher; die erste Person אָבִי (= אָבִיא) ist auffallend, da in der Interpolation v. 10-15 Jahwe in der 3. Pers. erscheint vgl. v. 12, wenn dort nicht מֵאִתִּי zu lesen ist. In הַיֹּרֵשׁ muss das Wortspiel zu מָרֵשָׁה liegen, daher ist es kaum nom. propr.; gut klingt *zum Eroberer* an עַד־מְאָרֵשׂ, *zu einem, der sich mit dir verlobt* an (so liest Cheyne geradezu den Text). Liest man עַד, so darf man nicht לָךְ als direktes Obj. fassen: „bis .... bringe ich dich" (Nowack); für diesen Sinn hat man אֹבִילֵךְ „ich geleite dich" herzustellen, das zur „Verlobung" resp. „Heirat" aufs beste passt. Behält man עֹד bei (trotz עַד in v. 15b), so kann man viell. übersetzen: *noch bringe ich euch, ihr Bewohner von Mareša, den Eroberer.* מָרֵשָׁה = מָרֵאשָׁה Jos 15 44, ist das heutige *chirbet Merōsch* 1 1/2 km sw. von Eleutheropolis. *Bis Adullam kommt Israels Herrlichkeit* bleibt unverständlich; darf man viell. lesen: עַד־עֲרֵלִים, *an die Unbeschnittenen geht über die H. Israels* scil. der reiche Besitz Israels. Andre haben sich anders geholfen: Elhorst: עַד־עֻלָּם יָבוֹא יוֹשֶׁבֶת עֲדֻלָּם = „Die Bewohner von Adullam kommen zu ihrem Joch", aber der mascul. Sing. יָבוֹא zwischen dem masc. Plur. und dem femin. Sing. geht doch nicht an; Cheyne liest jetzt bloss יְרַחְמְאֵלִים für עֲדֻלָּם, früher vermutete er besser: עַד־עוֹלָם יֹאבַד כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל *auf immer geht zu Grunde die H. I.*

16, Fortsetzung von v. 9 und Schluss der Wehklage des Propheten: Aufforderung an Jerusalem zu trauern über den Verlust seiner Bewohner. *Schere dich glatt und kahl ob deiner Kinder Ob deiner Lieblinge, Mach' dir eine Glatze so gross, wie die eines Geiers, Denn sie ziehen weg von dir.* Zum Scheren des Haares als Zeichen der Trauer vgl. Am 8 10. Vor עַל־בְּנֵי scheint עַל־בָּנַיִךְ ausgefallen zu sein. Zu נֶשֶׁר, dem kahlköpfigen Geier (Gyps fulvus) s. Guthe KBW 201. Das Perfectum גָּלוּ (vgl. die Perfecta v. 9) steht, um die Gewissheit der Wegführung, selbst der Lieblingskinder, der Bewohner der Hauptstadt, auszudrücken; Jerusalem ist ja der Herd der Sünde v. 5b.

3. Die Habgier der Grossen und die Strafe für dieselbe 2 1–5.

Mit Cap. 2 beginnt die Begründung der Wehklage des Propheten über den drohenden Untergang Jerusalems in 1 5b 6 8 9 15. Nacheinander werden die verschiedenen Sünden der Führer und Leiter des Volkes beschrieben und dafür die entsprechenden Strafen angekündigt, bis schliesslich das letzte Prophetenwort (3 9–12) die völlige Zerstörung Jerusalems als unausweichliche Folge des schlimmen Treibens hinstellt.

Das erste Prophetenwort 2 1–5 wendet sich gegen die Habgier der Grossen und droht ihnen mit dem Verlust ihrer sämtlichen Güter. Sekundär ist in diesem Abschnitt ausser kleineren Glossen sicher v. 5, wahrscheinlich auch v. 4 (s. unten). Der alte Bestand umfasst drei, eventuell vier Strophen, die man als Vierzeiler mit ungleich vielen Hebungen (drei in den ungeraden, zwei in den geraden Zeilen) oder als Distichen im Kinarhythmus bezeichnen kann.

1 *Weh denen, die Arges sinnen Auf ihren Lagern, Die im Licht des Morgens* d. h. natürlich: sobald es Tag ist, *es ausführen, Da sie die Macht dazu haben.* וּפֹעֲלֵי רָע ist eine unbedachte Glosse (so auch Wellh. u. a.); denn *auf ihren Lagern* fassen sie nur den Plan für Übelthaten des folgenden Tages.

Die Stille der Nacht ist die beste Zeit für das Nachdenken im Guten und im Bösen, vgl. Ps 63 7 und 36 5. יַעֲשׂוּהָ setzt das Partic. חֹשְׁבֵי fort, vgl. Am 5 7. Über יֶשׁ־לְאֵל יָדָם vgl. zu Gen 31 29; ausser dort kommt diese Verbindung noch vor Dtn 29 32 Prv 3 27 Neh 5 5. **2** Die Beschreibung ihres Sinnens und Treibens: *Die Felder begehren und sie rauben, Häuser und sie nehmen, Die den Herrn und sein Haus vergewaltigen, Den Mann und sein Erbe.* Vgl. die gleichen Vorwürfe Am 3 10 4 1 und Jes 5 8. Diese Grossen übertreten die Forderung des Dekalogs, vgl. zu חָמַד Ex 20 17 Dtn 5 18. Zur Illustration dient I Reg 21, die Erzählung von der Behandlung Naboths durch Ahab und Izebel. Die Vergewaltigung trifft auch das Eigentum, wenn es durch Unrecht in andren Besitz kommt vgl. Hab 2 11. **3** Die Strafe, die sich Jahwe seinerseits nun auch aussinnt, ist ein Unheil, dem sie nicht entrinnen werden: *Darum so spricht Jahwe: Siehe ich sinne ein Unheil, Daraus werdet ihr eure Hälse nicht ziehen, Noch darin aufrecht einhergehen.* עַל־הַמִּשְׁפָּחָה הַזֹּאת ist mildernde Glosse, die das Unheil limitiert, damit sich nicht Israel zum Unheil für immer bestimmt halte; vgl. auch den gleichen Ausdruck in der ähnlichen Glosse Am 3 1 und in Jer 8 3. Ebenso ist das prosaische und namentlich nach indeterminiertem Nomen unnötige אֲשֶׁר sekundär und nicht minder das letzte, doch nach dem übrigen Inhalt von v. 3 völlig nichtssagende Sätzchen כִּי עֵת רָעָה הִיא, das ganz gleichlautend auch Am 5 13 in einer Glosse steht. Über den adverbialen Gebrauch des Substantivs רוֹמָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 118q. **4** ist in so verdorbenem Text überliefert, dass man an einer sicheren Erklärung verzweifelt. Mit der ersten Einleitung: *man wird über euch einen Spruch erheben* (vgl. Jes 14 4 Hab 2 6) harmoniert der Inhalt des Spruches nicht; denn er bietet nicht Worte dessen, der den Spruch erhebt, sondern dessen, über den er erhoben wird. Begnügt man sich mit der zweiten Einleitung: *ein Klagelied wird man singen* (mit Entfernung von נִהְיָה, das aus Dittographie des vorangehenden נְהִי entstanden sein wird), so bleibt immer noch der Wechsel von Plural und Singular auffallend: einmal klagen die *wir* d. i. nach v. 1-3 die habgierigen Grossen, dann wieder in *mein Volk* und לִי Jahwe. Ist עַמִּי richtig, so kommt man auf die Vermutung, beide Einleitungen seien sekundär und der ursprüngliche Wortlaut habe ein Jahwewort gegeben, das in Fortsetzung von v. 3 die von Jahwe ausgesonnene רָעָה beschreibe. Dann müsste allerdings die 1. pers. Pluralis in die 2. verwandelt, also תְּשַׁדּוּ oder נְשַׁדֹּתֶם für נְשַׁדֻּנוּ und שְׂדֵיכֶם (vgl. LXX οἱ ἀγροὶ ὑμῶν, vielleicht aber nur verschrieben aus ἡμῶν) für שָׂדֵינוּ gelesen werden; folgt man dabei weiter den von LXX gegebenen Andeutungen und der von Stade u. a. angenommenen Umstellung der beiden Wörter שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ an das Ende, so erhält man die metrisch passende Strophe: *Der Besitz meines Volkes wird vermessen werden, Niemand giebt ihn zurück; Den Wegführern*, d. h. denen die euch ins Exil führen, *wird euer Feld verteilt, Völlig ruiniert seid ihr.* Doch ist v. 3 schon für sich verständlich und eine Ausführung des Unheils ist nicht unbedingt nötig. Darum ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass עַמִּי hier ebenso wie Jes 53 8 (s. dort) aus dem Suff. ־ֵנוּ resp. ־ֵינוּ verdorben ist. Dann ergiebt sich mit leichten Änderungen von אָמַר in אֵיךְ, von יָמִיר in יִמַּד (nach LXX: κατεμετρήθη), von יָמִישׁ לִי לְשׁוֹבֵב in יִמָּשְׁלוּ שׁוֹבֵינוּ folgende Strophe:

אֵיךְ שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ | חֶלְקֵנוּ יִמַּד
אֵיךְ יִמְשְׁלוּ שׁוֹבֵינוּ | שָׂדֵינוּ יְחֻלָּק:

Ach! wie sind wir gänzlich vernichtet, Unser Land wird vermessen! Ach! wie spotten unsere Fänger, Unser Feld wird verteilt! Oder man kann Stade (ZATW 1886, 122 f.) folgen, der nach LXX בַּחֶבֶל hinter dem aus יִמַּד verdorbenen יָמִיר einsetzt und וְאֵין מֵשִׁיב für אֵיךְ יָמִישׁ לִי liest, sodass mit der bereits erwähnten Umstellung (auch ohne Beibehaltung von עַמִּי, s. oben) ebenfalls eine Kinastrophe herauskommt:

חֶלְקֵנוּ יִמַּד בַּחֶבֶל | וְאֵין מֵשִׁיב
לְשׁוֹבֵינוּ שָׂדֵינוּ יְחֻלָּק | שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ

Unser Land wird mit der Messschnur verteilt, Keiner giebt es zurück, Unsern Fängern wird unser Feld verteilt, Wir sind gänzlich vernichtet. Zu dem MT vgl. Übersetzung und Bemerkung bei Kautzsch. Auch wenn man so oder anders eine Klage der jüdischen Kapitalisten über den Krach, der ihnen den Hals bricht, in v. 4 findet, so macht doch die doppelte Einleitung, selbst wenn man sie zusammenfasst in den Sinn: „dann wird man für euch ein Klagelied dichten“, es höchst zweifelhaft, ob v. 4 irgend ein Element aufweise, das auf Micha zurückgehe. Da v. 3 sehr wohl der Schluss sein kann, so darf man v. 4 als spätere Zuthat betrachten, die in einer Klage über die Art und Weise des Unheils (הָרָעָה v. 3) Auskunft geben wollte. 5 hat schon Nowack als Glosse erkannt. Auch wenn man לְךָ als Fehler für לָכֶם betrachtet (vgl. das folgende מ), so geht die Aussage: *Ihr werdet keinen haben, der die Messschnur an ein Los in der Gemeinde Jahwes anlegt*, auf die Neuverteilung des Landes in der Zeit der messianischen Restauration, an die Micha nicht dachte, und von der er insbesondre nach der Ankündigung von v. 3 die Nachkommen der habgierigen Grossen nicht noch eigens auszuschliessen brauchte, auch wenn er an eine bessere Zukunft wirklich gedacht hätte. לָכֵן stösst sich ausserdem mit לָכֵן v. 3, קְהַל יְהוָה, *Jahwegemeinde*, ist ein später Ausdruck, der einen ganz spezifischen Sinn von קָהָל voraussetzt und dem der Gedanke an die Theokratie näher liegt, als der an ein politisches Gemeinwesen vgl. Dtn 23 2 3 4 9 Num 16 3 20 4 Neh 13 1 I Chr 28 8; zudem ist der ganze Vers prosaisch. Zu גּוֹרָל, dem einst jedem Juden zu teilwerdenden *Los*, Losanteil am heiligen Lande vgl. Dan 12 13.

4. Die Scheinheiligkeit der Grossen, die im eigenen Lande wie Feinde schalten 2 6—11.

Dieses Prophetenwort schliesst sich an das vorige an, ist aber doch für sich selber zu nehmen, da es wieder nach der Schilderung des Treibens der Grossen die Strafe ankündigt. Zudem ist der Abschnitt abgeschlossen durch v. 11, der auf v. 6 zurückblickt, aber deshalb nicht mit Dathe hinter v. 6 zu setzen ist, weil v. 6 und v. 7 zusammengehören. Der Text hat auch in diesem Abschnitt vielfach gelitten, ausserdem in v. 12 f. einen späten Anhang erhalten, der der Unheilsweissagung v. 10 die Glücksverheissung gegenüberstellt. Abgesehen von diesem Anhang weist der Abschnitt sechs Tetrasticha, resp. kinametrisch gebaute Disticha auf.

6 7ᵃ (bis יַעֲקֹב) *„Predigt nicht!“ predigen sie; „Solches predigt man nicht! Nicht wird Schande erfahren Das Haus Jakob.* Der Anfang ist aller-

dings unsicher; auch ist schwerlich הִטִּיף eine spöttische Bezeichnung des Prophezeiens (ZATW 1883, 119), sondern eher ein Ausdruck für erregtes und darum sprudelndes Reden vgl. v. 11 Am 7 16 Hes 21 2 7. Subjekt zu יַטִּיפוּן sind die Grossen, die im ersten Abschnitt v. 1-3 angeredet sind. Mit אַל־תַּטִּפוּ wenden sie sich an Micha und die, welche seine Ansicht teilen; nachher sprechen sie, wenn wir nicht wieder תַּטִּפוּ für יַטִּ׳ lesen, objektiver ihre Meinung aus. לָאֵלֶּה, *von solchen Dingen*, wird durch das Folgende klar; es bezieht sich auf das von Micha prophezeite Unheil v. 3. Für יִסַּג, das man gewöhnlich als Imperf. Niph. von סוג erklärt (s. Ges.-Kautzsch[27] § 72 dd) und dann ohne einen passenden Sinn zu gewinnen, mit *zurückweichen, aufhören*, übersetzt, lese ich mit Buhl (im Lex. s. v. סוג) יַשִּׂיג, *es wird einholen, erreichen*, wozu בֵּית י׳ Subj. und כְּלִמּוֹת Obj. ist; zu gleicher Verwechslung von שׂ und ס s. הִשִּׂיג Hi 24 2. Jakob und Schmach kommen nie zusammen, das ist die Meinung dieser Verblendeten. 7 Mit הֶאָמוּר ist nichts anzufangen, ob man אָמוּר als Vokativ = *Du, genannt Haus Jakobs?* oder הֶאָמוּר, *Ist es ein Gesagtes?*, = *Welches Gerede!* oder sonstwie fassen will; zu der Fragepartikel vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 100 n. Es wird sein Dasein einem unerklärlichen Umstand verdanken. 7[a] (von הֲקָצַר an) [b] setzt die Rede der Gegner Michas fort, wie sich aus אֵלֶּה ergiebt, das auf לָאֵלֶּה v. 6 resp. auf v. 3 zurückbezogen werden muss: *Wäre Jahwe ungeduldig geworden? Oder wären solches seine Thaten? Sind seine Worte nicht gütig Gegen Israel sein Volk?*" Für דְּבָרַי l. mit LXX דְּבָרָיו; der Text des Schlusses ist unverständlich: *Gegen den redlich Wandelnden* darf man nach der Grammatik nicht übersetzen; auch wäre es, gerade wie wenn man nur עִם הַיָּשָׁר, *gegen den Redlichen*, festhält, doch ein zu starkes Stück von Verblendung, wenn sich diese Grossen noch für Redliche hielten. Erträglich ist עִם יִשְׂרָאֵל (so Nowack) oder עִם יִשְׂרָאֵל עַמּוֹ *gegen Israel sein Volk*; die fehlenden Buchstaben אל עמו sind als ול עמי nach v. 8 geraten (s. dort) und der Verlust ist nachträglich durch Einfügung von ה und הלך ersetzt. Es ist die alte Verblendung, mit der Am, Hos und Jes zu kämpfen haben, die da meinte: Jahwe ist mit uns; uns trifft kein Unheil. Israel kann treiben, was es will.

8 beginnt die Antwort des Propheten auf solche verblendete Rede. Diesem sicheren „Jahwevolke" weiss der Prophet eine Frevelthat vorzuhalten, die auch dem „gütigsten" Gott die Geduld rauben müsste, nämlich den Überfall friedlicher Wanderer: *Und ihr, ihr stehet auf als Feind Gegen Befreundete, Zieht aus friedlichen Wanderern Beute des Krieges.* Zuerst lese man וְאַתֶּם vgl. Jes 3 14[b]; dann aber ist ול עַמִּי nicht als עַל עַמִּי folgen zu lassen, sondern als hierher verschlagener Schluss von v. 7 zu betrachten (s. dort). Ferner ist אַתֶּם und den folgenden Verben entsprechend תָּקוּמוּ für יְקוֹמֵם und שְׁלֵמִים resp. שְׁלֻמִים statt שַׂלְמָה nötig (Wellh., Nowack). Zu שַׂלְמָה ist אֶדֶר eine in den Text geratene, abgekürzt geschriebene Glosse: אדר׳ = אַדֶּרֶת, *Mantel.* Zu מִמּוּל vgl. Num 22 5, zu שְׁלֵמִים vgl. Gen 34 21, s. auch Hi 22 21 und Ps 7 5. Für שׁוּבֵי מ׳, „dem Krieg Abgeneigte", l. mit Wellh. und Nowack שְׁבִי מ׳ = *Kriegsbeute*, d. h. an friedlichen Wanderern machen sie Kriegsbeute, indem sie sie berauben und fortführen, was ihnen beliebt. תְּפַשְּׁטוּן vgl. 3 3. 9 *Die Weiber meines Volkes treibt ihr fort Von ihren zärtlich geliebten Kindern,*

Ihren Kleinen nehmt ihr weg Meine Ehre für immer. Für בֵּית, das auf eine Vertreibung der Weiber von Haus und Hof gedeutet werden müsste, ist mit WELLH. und NOWACK nach 1 16 בְּנֵי zu lesen, da es sich, wie v. 9ᵇ zeigt, um ein Auseinanderreissen von Müttern und Kindern beim Verkauf der Erbeuteten handelt. Für das ungrammatische Suff. ־הָ stelle man beidemal das richtige ־הֶן her, vgl. LXX αὐτῶν. Durch den Verkauf in die Sklaverei verlieren die Kinder auf immer den הָדָר, den *Schmuck*, die *Ehre* der Zugehörigkeit zum Volke Jahwes. So sind die Grossen für das Volk Jahwes besorgt und so denken sie von dem Werte der Zugehörigkeit zu demselben vgl. v. 7. **10** Das Urteil über solche Frevler; die erste Verszeile ist sehr kurz, wahrscheinlich ist vorn לָכֵן weggefallen: *Darum auf und fort mit euch! Hier ist kein Bleiben,* כִּי ist vielleicht nur falsche Dittographie des vorangehenden [לָ]כוּ. *Wegen Unreinheit werdet ihr vernichtet In unabänderlicher Vernichtung.* Für טָמְאָה punktiere das gewöhnliche טֻמְאָה, für den Schluss l. teilw. nach LXX mit GRÄTZ תְּחֻבְּלוּ חֶבֶל נִמְרָץ, da נִמְרָץ, gewöhnl. = *unheilbar* verstanden, unsicher ist. Der Sinn wird sein: Solche moralische Unreinheit (vgl. Sach 13 2) muss gründlich weggeschafft und ausgerottet werden; jede Berührung steckt an und das Übel frisst weiter. **11** schliesst, auf v. 6 zurückgreifend, das Prophetenwort ab mit einer Charakterisierung des Propheten, der solchen Leuten recht wäre, charakterisiert damit diese selbst und macht das Urteil von v. 10 vollends verständlich. הָעָם הַזֶּה will nicht den Kreis erweitern und uns sagen, dass der v. 11 genannte Schaden das ganze Volk ergriffen habe; die Grossen als die Führer repräsentieren das Volk; zu ihrer Schilderung vgl. Am 4 1 6 6 Hos 4 11 7 5 Jes 5 11 22. *Ja wenn einer gekommen wäre, Wind und Lüge vormachte: Ich will dir von Wein und Rauschtrank predigen, Das wäre der Prediger für solche Leute.* לוּ setzt einen als unerfüllbar erachteten Fall vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 159 l; einen solchen Propheten kann sich Micha in Wirklichkeit nicht denken. רוּחַ gehört zu שֶׁקֶר = *Wind* und *Lüge,* aber nicht zu הֹלֵךְ, wofür man besser das Perf. הָלַךְ liest, vgl. I Sam 14 30 Jes 63 19. הִטִּיף mit folgendem לְ (לַיַּיִן etc.) wie v. 6.

12 13, ein sekundäres Element. Die Verse sind weder ein Stück der Rede der falschen Propheten, noch ein dislocierter Passus, der auf Micha zurückgeht. Denn es wird fraglos das Exil, und zwar nicht nur in Gedanken, sondern als geschichtliche Thatsache vorausgesetzt und die Heimkehr aus demselben verkündet. Somit liegt auch hier wieder ein Beispiel jener Erweiterung vor, die man durch Einschiebung späterer und besonders tröstlicher Abschnitte an alten Texten vornahm. Die Verse 12 f. gehören in die gleiche Kategorie mit Am 9 8–15 Hos 2 1–3 15ᵇ–25 11 10 f. Jes 11 11–16 u. a.; sie sollen dem Gericht, das Micha drohte, das Heil, das man nach dem Exil erwartete, gegenüberstellen. S. schon STADE ZATW 1881, 162 f. und vgl. jetzt bes. K. J. GRIMM a. a. O. 78—81. Das Ganze ist eine Strophe von zehn, zum Anfang längeren, nachher kürzeren Zeilen.

12 (bis הַדִּבְרוֹ), vier Zeilen: Jahwe sammelt die gesamte jüdische Diaspora wie eine Herde in den Pferch. Für כֻּלָּךְ l. mit LXX, entsprechend den folgenden Zeilen, כֻּלּוֹ. Unter שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל ist gewiss speziell auch an die Angehörigen des Nordreichs gedacht, die in der Heidenwelt übriggeblieben sind, vgl. Hos 2 1 f.; an die einstige Wiedervereinigung Israels mit Juda er-

innert wohl ebenso יַחַד אֲשִׂימֶנּוּ. Für בָּצְרָה, das man gewöhnlich als *Pferch* erklärt, ohne eine richtige Etymologie zu wissen, wird mit WETZSTEIN (s. DELITZSCH Jes³ 705) und NOWACK בַּצִּרָה zu lesen sein, wobei צִרָה als eine von der Masora verkannte, aber dem arab. *ṣîra* (صِيرَة) entsprechende Nebenform des gewöhnlichen טִירָה (vgl. Ps 69 26) anzusehen ist. Heutigentags bedeutet *ṣîra* bei der sesshaften Bevölkerung und bei den Nomaden den gegen 1 1/2 Klafter hohen Steinring, in welchem die Herde nachts gegen wilde Tiere gesichert wird. בַּצִּרָה, *in der Hürde*, giebt einen guten Sinn und ist aufs beste dem בְּתוֹךְ ה׳ parallel. Die unmögliche doppelte Determination durch Artikel und Suff. in הַדָּבְרוֹ ist zu verbessern durch Hinübernahme von ו zu dem folgenden Wort als וְ. Zu דֹּבֶר, *Trift*, vgl. Jes 5 17. Zum Inhalt vgl. Hes 34 13 14 36 24 37 21 39 27. 12ᵇ (von תְּהִימֶנָה an) 13ᵃ, vier Zeilen: In ihrer grossen Menge beisammen haben die Israeliten Kraft, die Thore des Landes ihrer Gefangenschaft (vgl. Nah 3 13) zu sprengen und abzuziehen (עָלָה) in ihre Heimat. Für תְּהִימֶנָה, auch Ps 55 3 ein unsicheres Hiph. von הום, liest man besser תֶּהֱמֶינָה von הָמָה = *sie tosen, rauschen vor Menschenmenge*; vgl. Hes 36 10 Hos 2 1. Das Subjekt dazu liegt in צִרָה und דֹּבֶר; am Sammelplatz Jakob-Israels wird's rauschen von Menschen. 13ᵃ הַפֹּרֵץ, derjenige, der die Thüre sprengt, *der Ausbrecher*, ist im Bilde der Leithammel, in Wirklichkeit Jahwe, s. v. 13ᵇ; vgl. ähnlich unbestimmt גּוֹאֵל Jes 59 20. שַׁעַר, scil. das nun zum Wegzug aufgesprengte Thor des Exils, die „Grenzfeste" (WELLH.), ist das Objekt der vorangehenden Verba, beginnt aber die vierte Zeile. 13ᵇ, zwei Zeilen: Jahwe zieht an der Spitze ihnen voran; er ist ihr König Jes 40 10 f. 52 12 Jer 31 9 f.

5. Die Gottlosigkeit der Richter und Führer des Volks 3 1—4.

Der Abschnitt ist nicht direkte Fortsetzung von 2 11; er behandelt eine neue Seite des Treibens in Juda und zwar befasst er sich mit den Richtern, mit der Obrigkeit, während 2 6-11 nicht an Beamte, jedenfalls nicht allein an Beamte gedacht ist. וָאֹמַר ist redaktionelle Verbindung mit dem Vorangehenden, vielleicht noch eingefügt vor der Interpolation 2 12 f. Das Prophetenwort beginnt mit שִׁמְעוּ und umfasst nur drei Tetrasticha, aber sie sind wichtig genug, sie geben uns ein Bild von dem Treiben der Beamten und lassen uns erkennen, was selbst unter der Regierung Hiskias in Beamtenkreisen zu Jerusalem möglich war.

1, die Einleitung: *Hört doch, ihr Häupter Jakobs Und ihr Richter des Hauses Israel: Ist's nicht an euch, euch zu kümmern Um das Recht?* Die letzte Zeile אֶת־הַמִּשְׁפָּט ist kurz, aber um so gewichtiger. *Jakob* und *Israel* sind identisch und können hier, wie v. 9, nur Juda bezeichnen. Zu קְצִינֵי s. Jes 1 10. 2 3, die Schilderung der Verkommenheit der Obrigkeit; v. 2ᵇ ist fast völlig identisch mit v. 3ᵃᵝᵞ und wegen der Beziehungslosigkeit seiner Suffixe hier nicht am Platze, s. zu v. 5. Auch v. 3ᵇ gehört nicht hierher, er ist sekundär, „eine plumpe und schiefe Ausführung der vorangegangenen bildlichen Redensarten" (WELLH.). Den alten Bestand bilden 2ᵃ 3ᵃ: *Sie hassen das Gute und lieben das Böse*, l. mit Ḳerê רָע, vgl. Am 5 14, *Sie fressen das Fleisch meines Volkes, Sie ziehen ihm die Haut vom Leibe Und legen bloss seine Knochen.* Das Subj. sind die in v. 1 angeredeten ־כֶם in לָכֶם; die dritte Person, zuerst

Partic., dann Verb. finit., löst bei dergleichen Schilderungen oft die zweite Person ab, vgl. v. 9 Am 2 7. Die Bilder sind von selbst verständlich; es handelt sich um Aussaugung und Bedrückung der Bürger bis aufs Blut und um Vergewaltigung und Vernichtung ihrer Person, vgl. Am 2 7 Jes 3 15. Zu פִּצְּחוּ, ἅπ. λεγ., vgl. mit Bevan (briefl.) im Arab. nicht فضخ, *zerbrechen*, sondern das passendere فضح, *blosslegen*. In der Glosse v. 3[b] ist mit LXX und Pesch. für כַּאֲשֶׁר zu lesen כִּשְׁאֵר, *wie Fleisch*, (vgl. das parallele וּכְבָשָׂר) und פָּרַשׂ = פָּרַס, *zerlegen, verteilen* (vgl. Brot *brechen* Jes 58 7) zu fassen; Obj. zu וּפָרְשׂוּ sind nicht die Knochen v. 3[aβ], sondern allgemein: ihre Mitbürger. Auch dies zeigt, dass v. 3[b] Glosse ist. 4 Die Vergeltung für solchen Frevel ist Gottverlassenheit, die sie *dann* (אָז, wie עַתָּה Am 6 7 Hos 2 12) scil. im bevorstehenden Gericht erfahren werden: *Dann werden sie zu Jahwe schreien Und er wird sie nicht erhören, Und er wird vor ihnen sein Gesicht verbergen, Dieweil sie es so schlimm getrieben.* בָּעֵת הַהִיא ist, wie das Metrum zeigt, Glosse, die unnötigerweise אָז näher bestimmen will, s. auch 2 3[bγ]. Zu dem Jussiv וְיַסְתֵּר vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 109 k, doch liest man besser einfach וַיַּסְתֵּר; zum Ausdruck vgl. Dtn 31 17 f. Jes 1 15.

6. Die Selbstsucht der falschen Propheten 3 5–8.

Von den Grossen ist Micha zu den Beamten übergegangen, nun kommt er von diesen zu den Propheten, die auch zu den Leitern des Volkes gehören. Die Priester nennt Micha nur nebenbei v. 11. Er ist, abgesehen von Micha ben Jimla I Reg 22, der erste Prophet, der gegen unwürdige Berufsgenossen auftritt; bei Jesaja erscheinen Propheten Jes 3 2 12. Genauer lernen wir sie dann bei Jeremia kennen; doch sieht man schon bei Micha ihre demagogische Art und ihr blindes unbegründetes Vertrauen auf Jahwes Hilfe (vgl. v. 11). Das Wort an die Propheten umfasst, wenn wir die Einleitung v. 5[a] zu einer Strophe ergänzen, fünf Tetrasticha, die wie die drei v. 1–4 gleichschwebende Zeilen haben, zu denen 2 11 überleitete.

5[a] giebt nur eine halbe Strophe, da v. 5[b] eine Strophe für sich ausmacht. Die fehlende zweite Hälfte ersetzt aufs beste v. 2[b], der in v. 1–4 überflüssig, hier aber zum Verständnis wertvoll ist. Auch die Propheten beuten, wie die Richter, das Volk aus; geht v. 2[b] der Strophe v. 5[b] voran, so ist diese die verständliche Ausführung von v. 2[b]. Ich stehe daher nicht an, v. 2[b] zu v. 5[a] hinzunehmen: *So spricht Jahwe wider die Propheten, Die mein Volk irreführen, Die ihm die Haut vom Leibe reissen Und das Fleisch von den Knochen.* Zu הִתְעָה vgl. Jes 3 12 9 14 f. Die Propheten sind Volksverführer, sie predigen „Wind und Lüge“ (2 11) und „nach der Befriedigung oder Nichtbefriedigung ihres Magens richtet sich ihre Weissagung, sie suchen damit ihr Brot (Am 7 12 Hes 13 19)“ (Wellh.), vgl. auch was Hos 4 8 von den Priestern gesagt ist. Das wird 5[b] drastisch dargelegt: *Wenn sie was zu beissen haben, So verkünden sie Heil, Wer aber ihnen nichts in den Mund giebt, Gegen den eröffnen sie den heiligen Krieg.* הַנֹּשְׁכִים ist die Bedingung zu dem folgenden Perf. mit וְ consec. (וְקָרְאוּ) vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 116 w und hat hier nicht die bildliche Bedeutung von „wehe thun, Schaden zufügen“, sondern die eigentliche, wie der folgende Parallelsatz zeigt. קִדְּשׁוּ מִלְחָמָה, den Krieg mit den üblichen heiligen Ceremonien beginnen (vgl. zu Jo 4 9), ist hier auf die Privatrache

angewendet, welche die Propheten gegen ihre Gegner, die sie nicht mit Gaben unterstützen, in scheinheiliger Entrüstung üben. Von den falschen Propheten als vom Ausland bezahlten Agenten (Kleinert) ist hier keine Rede, so wenig als jemals ein Jesaja der im Solde der Assyrer stehende Sprecher (Winckler KAT^3 172 f.) gewesen ist. 6 f., das Gericht, das die Propheten trifft, erfolgt in einer Katastrophe, die ihrem Prophezeien ein Ziel setzt. *Darum wird es Nacht über euch werden, dass ihr nicht schauen, Und Finsternis, dass ihr nicht wahrsagen könnt, Die Sonne geht über den Propheten unter Und der Tag wird über ihnen finster.* In erregtem Ausruf und direkter Anrede, die nachher sofort wieder verlassen wird, kündet Micha den Propheten die Strafe an: *Darum Nacht euch!*; ein יִהְיֶה nach לָכֵן ist nicht in den Text einzufügen; dagegen liest man am besten, parallel zu לַיְלָה, mit Wellh., Nowack nach LXX וַחֲשֵׁכָה, *und Finsternis*, für das Verb וְחָשְׁכָה. Es ist kein Gedanke an Nachtgesichte in diesem Ausdruck; sondern Nacht und Finsternis sind Bilder für das Unglück, das hereinbricht, vgl. bes. Am 5 18, dann wird es den Propheten, die eine lichtvolle Zukunft weissagen, schwarz vor den Augen und geht ihnen das Prophezeien aus. Über קְסֹם vgl. zu Jes 2 6 3 2; dem Substantiv חָזוֹן entsprechend, wird man mit Buhl hier קֶסֶם, *Wahrsagung*, punktieren. Was die Propheten verkünden, ist חָזוֹן und קֶסֶם, nicht das klare Wort Jahwes, von dem Micha erfüllt ist (v. 8). 7 *Die Seher werden sich schämen Und die Wahrsager erblassen Und allesamt den Bart verhüllen, Denn Gottesbescheid giebts nicht mehr.* Zum Verhüllen des Lippenbartes als Zeichen der Beschämung und Trauer vgl. zu Lev 13 45 Hes 24 17 22 und s. auch meine Gesch. der israel. Rel.^{4} 42. Das אֱלֹהִים (statt יְהוָה) macht es wahrscheinlich, dass מַעֲנֵה אֱלֹהִים, *Gottesbescheid*, kein spezifisch israelitischer Ausdruck ist (Wellh.), vgl. Am 4 11 Jo 1 15. 8 Micha im Gegensatz zu den Propheten: sie sind inspiriert von den Gaben, die sie empfangen, ihn erfüllt der kräftige Sinn für das, was recht ist, sie abhängig von der Befriedigung ihrer Gier, er der kraftvolle Sprecher für Sittlichkeit und Recht. *Dagegen aber ich bin voll Kraft Und voll Recht und Stärke, Jakob seinen Frevel anzuzeigen Und Israel seine Sünde.* אֶת־רוּחַ יְהוָה, mit dem der Analogie widersprechenden prosaischen אֶת־, ist eine die Objekte auseinanderreissende Glosse (Wellh., Nowack), von einem Späteren eingesetzt, um die Quelle der Kraft des Propheten zu nennen. כֹּחַ, *Kraft*, erfüllt den Propheten, er ist kein schwankendes Rohr; מִשְׁפָּט, *das Richtige*, d. h. einen Sinn für Recht und Sittlichkeit, besitzt er und גְּבוּרָה, *Stärke*, d. h. Energie, um im Kampf für das Recht gegen die Gegner fest zu bleiben, fehlt ihm nicht; vgl. die Schilderung des messianischen Königs Jes 11 2-4, die vielleicht den Glossator zur Einsetzung von אֶת־רוּחַ יְהוָה veranlasst hat, s. meinen Comm. zu Jes 11 1-9, bes. S. 113 unter Anmerkung 2.

7. Die Strafe für die Gottlosigkeit und Verblendung der Führer des Volks ist der Untergang Jerusalems 3 9-12.

Zusammenfassend schliesst dieses Prophetenwort die Verkündigung des Gerichts ab. Noch einmal erinnert es nach der aus 3 1 wiederaufgenommenen Anrede an die verschiedenen Anklagen gegen die Grossen und Propheten, neben denen jetzt auch die

Priester erwähnt sind, und hebt besonders die Verblendung hervor, in der sie sich in Jahwes Schutze und geborgen wähnen; um so schwerer muss die bestimmte Ankündigung der Zerstörung Jerusalems die Verblendeten treffen. Das Wort ist fast in ganz gutem Text überliefert und umfasst vier Tetrasticha.

9 *Hört dies, ihr Häupter Jakobs Und ihr Richter des Hauses Israel, Die das Recht verabscheuen Und alles Grade krumm machen.* Zu v. 9a vgl. v. 1 und zu מִשְׁפָּט v. 8; בֵּית vor יַעֲקֹב wird man nach v. 1 entfernen dürfen. Zu der Verkehrung aller sittlichen Begriffe vgl. zu Jes 5 20. **10 11aαβ** *Die Zion mit Blut bauen Und Jerusalem mit Frevel, Deren Häupter für Geschenke Recht sprechen, Deren Priester für Lohn Entscheid geben.* L. בֹּנֵי für בֹּנֶה mit den alten Versionen; בֹּנֵי setzt die Charakterisierung der jerusalemischen Grossen fort. דָּמִים nennt Micha die Vergewaltigung der Untergebenen, die bis zum Justizmord führen kann, s. I Reg 21 Am 5 11 Jer 22 13 und vgl. Jes 1 15; der Zwang zum Frohndienst und die Konfiskation der Güter geben die Arbeitskräfte und die Mittel zum Bau von Prachtpalästen. **11aαβ** Die Bestechlichkeit der Richter Jerusalems (vgl. die Suffixe ־ָהּ) tadelt auch Jes s. Jes 1 23 5 23; die Priester, die Entscheide und Weisungen zu geben haben und von denen man Gottes Spruch erwartet (s. Mal 2 7), sind nicht besser, vgl. Jes 28 7f. **11aγb** *Deren Propheten für Geld wahrsagen Und dabei sich auf Jahwe stützen und meinen: Jahwe ist ja in unserer Mitte; Uns kann kein Unglück treffen.* Über die Propheten s. v. 5. Bei all ihrem Frevel leben diese Führer des Volkes noch in dem Wahne, dass Jahwe sie vor Schaden und Unglück bewahre; sie haben kein Verständnis für die Forderung von Recht und Sittlichkeit, ihre Religion ist eine ganz andre als die eines Micha und der wahren Propheten. Vgl. zu dieser Illusion bes. Am 3 2 9 7 5 14 Jer 5 12 7 4 8 8. **12** *Darum um euretwillen Wird Zion als Feld gepflügt Und Jerusalem wird ein Trümmerhaufe sein Und der Tempelberg zu einer bewaldeten Höhe.* L. nach Jer 26 18, wo unser Vers citiert wird, עִיִּים für das aram. עִיִּין und an beiden Orten ist für בָּמוֹת mit der LXX בָּמַת zu lesen: Der Tempelberg soll zu einer ödliegenden Waldbama in verwilderter Umgebung werden, wie so manche heilige Stätte durch die Zerstörung des nördlichen Reiches es geworden ist (Wellh.), vgl. auch Duhm zu Jer 26 18. So trifft Jerusalem, das Centrum der Sünde Judas, die verdiente Strafe und das letzte Wort Michas greift auf sein erstes (1 5) zurück.

Zweiter Teil:

Das Heil der messianischen Zeit

Cap. 4 f.

Die Kehrseite zu dem in 1 2—3 12 angekündigten Gericht bilden die hohen Verheissungen einer herrlichen Zukunft in Cap. 4f. Ein Kranz der schönsten Prophezeiungen ist in Cap. 4f. vereinigt, um den schweren Anklagen und den düsteren Drohungen das tröstliche Bild des einstigen Jerusalems recht hell gegenüberzustellen. Da auch nicht eines der prophetischen Worte von Cap. 4f. vor dem Exile entstanden ist, so können wir diese Capitel auch das nachexilische Complement zu der vorexilischen Unheilsdrohung

Cap 1—3 nennen. Ähnliche Vervollständigung s. Am 9 8–15 Hos 2 15b–25 14 2–10 und sehr häufig im Buche Jes.

I. Die universale Bedeutung Zions am Ende der Tage 4 1—5.

In absichtlichem Gegensatz zu 3 12 ist die Prophetie 4 1–5 vorangestellt. Nicht eine verlassene alte, in Trümmer gesunkene heilige Stätte in öder Wildnis, bloss etwa noch aufgesucht von einem Jäger, der die Gegend durchstreift, sondern das Zentrum der ganzen Welt, wo alle Völker Jahwe ihre Verehrung bezeugen, zu sein, ist die Bestimmung des Tempels auf Zion. Diese Weissagung hat im AT noch einmal Aufnahme gefunden, denn v. 1–3 stimmen ziemlich genau mit Jes 2 2–4 überein, wo sie ebenfalls das Gegenbild zu der Drohung über Jerusalem in Jes 1 bieten sollen; Mch 4 4 ist aber ohne Frage als ursprünglicher Bestandteil dieser Prophezeiung zu betrachten, der nur aus Zufall im Buche Jes fehlt (s. meinen Comm. zu Jes S. 26 unten). Dagegen ist v. 5 eine Zuthat wohl des Sammlers oder Redaktors, der 4 1–4 an Cap. 1—3 anfügte, s. unten die Erklärung zu 4 5.

Die Prophetie 4 1–4 ist weder ein Wort Michas noch Jesajas noch eines älteren Propheten als diese beiden. Dass Micha Jerusalem eine herrliche Zukunft geweissagt habe, ist durch Jer 26 18 gänzlich ausgeschlossen; dass Jesaja jemals eine solche Bedeutung Jerusalems für alle Welt verkündigt habe, lassen seine echten Worte nicht vermuten, die noch beim Abzug Sanheribs die Zerstörung der Stadt in Aussicht stellen, s. Jes 22 1–14. Dass aber auch kein Früherer die Worte gesprochen, ergiebt sich aus ihrem Gedankeninhalt, der an Hesekiel, Deuterojesaja und die späteren Jahrhunderte erinnert; so die Gedanken, dass Zion und dem Tempel eine Bedeutung für alle Völker zukomme, dass die Thora als Belehrung der gesamten Menschheit dienen werde und dass die ganze Völkerwelt, von dem als Lehrer gefassten Jahwe unterrichtet, zu einem Friedensreiche werden solle, vgl. die Parallelen Sach 8 20–23 14 16–21 Jes 60 5–12 66 23, ferner Jes 28 26 30 20f. Ps 25 8 94 10 (alles spätere Stellen aus der Zeit nach dem Exil). In die nachexilische Periode weisen auch Einzelheiten, z. B. die Bedeutung von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים = die messianische Endzeit, die physische Erhöhung Jerusalems, vgl. Hes 40 2 47 Jo 4 18 Sach 14 8 10, der Gebrauch von דֶּרֶךְ in religiösem Sinn = von Gott befohlene Lebensweise, vgl. Ps 25 4 Prv 2 8. Wie alle diese Gründe als nur auf allgemeinen Sätzen beruhend abgewiesen werden sollen, sehe ich nicht ein. Nach alledem darf, da sich der Inhalt an Hes und Dtjes anlehnt und gute Parallelen an Sach und Tritojes hat, als Entstehungszeit dieser wichtigen und inhaltsreichen Prophetie rund 500 oder das 5. Jahrh. angenommen werden.

Die Prophetie umfasst fünf Vierzeiler, die sich als gute Sinneseinheiten von einander abheben.

Zu dem ganzen Abschnitt vgl. im Comm. zu Jes S. 24—28, aus dem in der folgenden Erklärung nur das Notwendigste wiederholt wird.

1a, die Erhöhung des Tempelbergs und seines Tempels: *Geschehen wird's am Ende der Tage, Festgegründet wird sein der Berg Jahwes Und das Haus unsres Gottes auf dem höchsten der Berge Und hinausragt es über die Hügel.* Nach Jes wird נָכוֹן vor יִהְיֶה gehören und beides zusammen ist als Prädikat zu dem aus LXX Jes zu erschliessenden zweiten Subj. בֵּית אֱלֹהֵינוּ zu nehmen. Der Verf. denkt an physische Erhöhung des Tempelberges (s. oben Vorbem.) und an die von keiner Zerstörung mehr heimgesuchte ewige Dauer des Tempels. Die beiden Subjekte sind durch Versehen in הַר בֵּית־יְהוָה zusammengeflossen. Der ursprüngliche Text lautete: נָכוֹן יִהְיֶה הַר יְהוָה וּבֵית אֱלֹהֵינוּ בְּרֹאשׁ הֶהָרִים. Dass וְהָיָה nicht genuine Fortsetzung von 3 12 sein kann, ist anerkannt; es ist zur starren Formel geworden, die ohne Anknüpfung an Vorangehendes am Anfang eines selbständigen Abschnittes stehen kann. 1b 2a (bis יַעֲקֹב), das Herzuströmen der Völker zum Tempel Jahwes: *Und Völker strömen zu ihm*

hin (l. אֵלָיו Jes) *Und viele Nationen sind auf dem Wege: „Auf, lasst uns hinaufziehen zum Berge Jahwes Und zum Hause des Gottes Jakobs.“* וְאָמְרוּ ist unnötige und prosaisch klingende Glosse. 2ª (von וְיוֹרֵנוּ an) 2ᵇ, das Verlangen nach Jahwes Lehre: *„Er soll uns lehren seine Wege Und wir wollen wandeln in seinen Pfaden; Denn von Zion geht Lehre aus Und das Wort Jahwes von Jerusalem.“* Hiermit nimmt die Rede der Völker ein Ende. Das מִן in מִדְּרָכָיו ist partitiv = „das jeweils Nötige und Gefragte“ (Wellh.). Bei Micha ist Jerusalem das Zentrum der Sünde (1 5), am Ende der Tage das Zentrum der Lehre und Weisung. In der Mitte zwischen diesen beiden Endpunkten liegt eine reiche Geschichte: die Konzentration des Kultus in Jerusalem unter Josia und die von Hes verheissene Erwählung Zions durch Jahwe zum bleibenden Wohnsitz. 3ªᵇ (bis לְמַזְמֵרוֹת), Jahwe der Schiedsrichter der Völker: *Und richten wird er zwischen vielen Völkern Und Entscheid geben zahlreichen Nationen Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen Und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern.* רַבִּים und עֲצֻמִים werden als guter Text zu halten sein, dagegen ist עַד־רָחוֹק für den Sinn überflüssig und für das Metrum störend. 3ᵇ (von לֹא an) 4ª, Friede und Glück auf Erden: *Kein Volk erhebt mehr das Schwert gegen das andere Und nicht mehr erlernen sie den Krieg. Sie sitzen ein jeder unter seinem Weinstock Und unter seinem Feigenbaum, von niemand gestört.* Vom Friedensreich unter der Völker- und Tierwelt sprechen auch die späten Stellen Jes 11 6–10 Jo 2 20. 4ª fehlt in Jes (s. oben), aber gehört zu dem ursprünglichen Bestande der Prophetie als positiver Abschluss zu der negativen Aussage von v. 3ᵇ. Einen Bruch bedeutet es nicht, dass אִישׁ nicht auf das einzelne Volk, sondern den einzelnen Menschen zu beziehen ist. Die Anwendung des sprichwörtlichen Ausdrucks auf die gesamte Menschheit erklärt die Beibehaltung des אִישׁ vollständig, gerade wie I Reg 5 5, wo es sich um Juda und Israel handelt, vgl. ferner II 18 31 Sach 3 10.

4ᵇ steht ausser dem Metrum und hebt hervor, dass die Weissagung v. 1–4 auf göttliche Offenbarung zurückgeht; es ist der Zusatz des Sammlers oder Redaktors wie Jes 1 20, vgl. auch die sekundären Stellen Jes 40 5 58 13 f.

5, ebenfalls ein Zusatz, wie v. 4ᵇ, doch schwerlich von derselben Hand (s. Einl. III 3). Inhaltlich entspricht er dem Zusatz zu unserer Prophetie in Jes 2 5, formell lautet er dort als Aufforderung, hier als bestimmte Versicherung; man könnte in dieser Versicherung eine Antwort auf die dortige Mahnung erblicken, aber die Kürze von Jes 2 5 macht es wahrscheinlich, dass umgekehrt Mch 4 5 älter ist und in Jes 2 5 zur Erfüllung dieser Versicherung gemahnt wird. בְּשֵׁם־יְהוָה, *im Namen Jahwes, wandeln* heisst soviel als: von ihm bevollmächtigt, durch seine Autorität gedeckt, seiner Autorität folgend sein Leben führen, der Jahwereligion gemäss die Lebensweise gestalten. Sachlich ist es dasselbe wie הָלַךְ בְּאוֹר יְהוָה Jes 2 5. Wir, sagt der Glossator, bleiben bei der Religion Jahwes, mögen die Heiden noch so lange ihren Göttern folgen; unser ist doch nach dieser Weissagung 4 1–4 der endliche Sieg.

2. Die Sammlung der Zerstreuten und die Wiederaufrichtung der früheren Herrschaft auf Zion 4 6—8.

Nicht sicher ist, ob man v. 8 mit v. 6f. zusammenzunehmen hat; denn בְּהַר צִיּוֹן in v. 7 macht im Grunde die Ausführung von v. 8 überflüssig, aber es könnte sehr wohl diese Ortsbestimmung in v. 7 verfrühte Glosse sein, zumal bei ihrer Entfernung die Gleichmässigkeit der Zeilen gewinnt. Sicher ist auf alle Fälle, dass sowohl v. 6f., als auch v. 8 das Exil, die Zerstörung Jerusalems und das Ende des judäischen Reiches vorausgesetzt sind. In letzterer Hinsicht gehören die drei Verse fraglos zusammen. Zum Inhalt vgl. 2 12 13 7 12 Zph 3 19 Hes 34 11-16. Jeder der drei Verse enthält ein Tetrastich von kurzen Zeilen.

6 *An jenem Tage, ist Jahwes Spruch, Will ich das Ermattete sammeln Und aufnehmen das Verstossene Und das, was ich schädigte.* In der Parallelstelle Zph 3 19 fehlt וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי, was aber noch kein Beweis ist, dass es auch hier nicht zu stehen hat. Es bringt im Gegenteil den Gedanken zum Ausdruck, dass die Verstossung Israels ins Exil von Jahwe verhängt war. Zu אֹסְפָה von אָסַף vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 68h. הַצֹּלֵעָה hat die Form eines Substantivs, nicht eines Partizips, vgl. ebenda § 84as, das feminine Geschlecht steht häufig bei Collectiva § 122 s; mit diesem Femininum, wie mit den folgenden wird das exilierte Israel beschrieben. הַצֹּלֵעָה erklärt man gewöhnlich, aber ohne dass es einen guten Sinn giebt, als „das Verirrte"; besser ist der Vorschlag von Schulthess (Gött. gel. Anz. 1902, No. 9, 670), man habe arab. ظلع zu vergleichen und demgemäss „das Erschlaffte, Ermattete", zu übersetzen. 7 Das zum Tode ermattete und kranke Israel des Exils wird zum Kern eines zahlreichen Volkes Jahwes: *Und ich mache das Ermattete zum Reste Und das Ermüdete zum zahlreichen Volke, Und Jahwe wird König über sie Von da an bis in Ewigkeit.* שְׁאֵרִית ist deutlicher term. techn. der ausgebildeten Eschatologie, hier in Parallele gesetzt mit גּוֹי עָצוּם, das aus ihm erwächst, vgl. Hos 2 1. Für הַנַּהֲלָאָה, das man als denom. von הָלְאָה = *das weit Entfernte* zu erklären sucht, ist entweder mit Grätz הַנִּלְאָה, *das Ermüdete,* oder mit Wellh. הַנַּחְלָה, *das Kranke, Erschöpfte,* zu lesen; beides passt zu הַצֹּלֵעָה. Zu בְּהַר צִיּוֹן vgl. die Vorbemerkung; die Herrschaft Jahwes beginnt schon bei der Sammlung der Exilierten und ihrem Heimzug nach Zion, vgl. 2 13. מֵעַתָּה, *von da an,* d. h. von „jenem Tage" (v. 6) an; es ist der Zeitpunkt, da die grosse Wendung im Geschicke Israels beginnt und die Herrschaft Jahwes keine Unterbrechung mehr erfährt.

8 Zion wird wieder wie früher der Sitz des Königtums: *Und du, Herdenturm, Hügel der Tochter Zion, Zu dir wird kommen Die frühere Herrschaft.* Ich halte die nicht übersetzten Worte, die ich zusammennehme: וּבָאָה מַמְלֶכֶת לְבַת יְרוּשָׁלָםִ = *es wird das Königtum an die Tochter Jerusalem kommen,* für erklärende Randglosse, die ganz bestimmt den Sinn von v. 8 angeben wollte und zerteilt in den Text geraten ist. Für ממלכת, das sonst nicht als stat. abs. vorkommt, kann man הַמַּמְלָכָה herstellen, der Artikel ist leicht nach וּבָאָה schon am Rande verloren gegangen. Wellh. vermutet dagegen לְבֵית יִשְׂרָאֵל für die beiden letzten Worte und Nowack stellt ausserdem וּבָאָה vor מַמְלֶכֶת; aber es besagt doch nichts neues zu der früheren Herrschaft, wenn noch dasteht: und

es kommt an dich das Königtum über das Haus Israel. Richtig interpretiert LXX, wenn sie statt מַמְלֶכֶת ἐκ Βαβυλῶνος bietet. Es ist möglich, dass ursprünglich die Glosse so zu lesen war. מִגְדַּל־עֵדֶר, *Herdenturm*, ist Bezeichnung Jerusalems; da wo einst Jerusalem lag, erhebt sich jetzt ein Turm, wie ihn Herdenbesitzer in der Wüste errichten, vgl. II Chr 26 10 und ZDPV 1893, 238f. Dass Jerusalem noch in seiner ganzen Ausdehnung zerstört war, setzt diese Anrede nicht voraus; nach dem parallelen עֹפֶל בַּת־צִיּוֹן, „der Höhe der salomonischen Residenz in Jerusalem“ (GUTHE KBW 488), ist der „Herdenturm“ auf dem Zion zu suchen.

3. Das Exil ist der Weg zur Rettung Zions 4 9 10.

Die beiden Verse bieten der Erklärung grosse Schwierigkeiten. Sie versetzen uns im Gegensatz zu v. 8 in die Zeit, da Jerusalem noch nicht gefallen ist, aber die Exilierung seiner Bewohner nach Babel nahe bevorsteht. Zugleich aber trösten sie die demnächst ins Exil Wandernden, dass dort Jahwe sie von ihren Feinden retten werde. Nach diesem Inhalt sollte man denken, dass die Verse zur Zeit Jeremias entstanden seien. Man hat sich bei dieser Annahme nicht beruhigt, sondern selbst gemeint, die Autorschaft Michas für diese Verse festhalten zu können. Da aber hiegegen וּבָאת עַד־בָּבֶל, *und du wirst nach Babel kommen*, Einsprache erhebt, weil Micha nicht die Chaldäer, sondern die Assyrer als die Vollstrecker des Gerichtes kannte, so meinten KUENEN und NOWACK dieses Sätzchen als Glosse entfernen zu dürfen. Doch diese gewaltsame Auskunft hebt erst nicht alle Schwierigkeiten; denn dann muss man sich fragen, was sich der Autor unter der Rettung vor den Feinden *im Felde*, worauf sich dann שָׁם bezieht, gedacht hat. Auf Hos 2 16f. kann man sich nicht berufen, da dort ganz andere Gedanken zum Ausdruck kommen und die Verse erst noch recht späte sind (s. zu Hos 2 16f.). Kommt man bei der Annahme michanischer Herkunft für v. 9f. in schlimmes Gedränge, so hilft in Wirklichkeit auch das Festhalten an der Entstehungszeit unmittelbar vor dem Exil nicht aus der Not. Es spricht sich in den Versen doch nicht die Stimmung eines Judäers aus, der mitten in den Ereignissen lebte und die Wegführung der Jerusalemer samt der Zerstörung der Hauptstadt voraussah, möchte er auch die Überzeugung gehabt haben, dass dies der Weg zum Heile Zions sei (man vgl. nur Jeremia), sondern die Stimmung eines Spätern, der von der erfolgten Rettung aus ruhiger auf jene Unglückstage zurückblickt, auch wenn er wohl begreift, warum man damals jammern konnte. Dass die Verse wirklich ein solcher Rückblick sind, mit dem sich ein Späterer mit seinen namentlich auch von Dtjes gewonnenen Gedanken in die Tage der Deportation der Jerusalemer versetzt, zeigt sich auch an manchem Einzelnen: So weiss er genau, dass in Babel Jahwe Zion erlöst aus der Hand der Feinde, d. h. dass die Eroberung Babels durch die Perser den Exilierten die Freiheit bringt; dann ist v. 9^b offenbar Nachahmung von Jer 8 19 und endlich versteht er unter dem מֶלֶךְ und יוֹעֵץ Zions Jahwe, was kaum möglich wäre, wenn noch ein israelitischer König über Jerusalem regiert hätte. Die Verse zeigen also, wie tief sich ihr Verf. in die Gedanken Dtjes's eingelebt hat, dass das Exil als der Durchgangspunkt zum Heile zu betrachten sei; sie sind darum auch erst nach Dtjes entstanden.

Metrisch bilden v. 9f. drei kurzzeilige Tetrasticha.

9 *Warum schreist du so laut? Hast du keinen König? Oder ist dein Ratgeber verschwunden, Dass dich Zittern ergriffen hat?* עַתָּה, *nun* der Folgerung, wird von dem herrühren, der v. 9f. hier angereiht hat. כַּיּוֹלֵדָה ist Glosse aus v. 10. Die Frage הַמֶּלֶךְ וגו' (vgl. Jer 8 19) ist in keiner Weise ironisch zu verstehen; sondern sie will die ganze Schwere des Schicksals zeigen, das über Zion verhängt ist: es ist so schwer, dass es scheint, als ob Jahwe nicht mehr der Leiter seiner Geschicke, *sein König* und *sein Ratgeber, Versorger,*

wäre. So scheint es, aber es ist nicht so; er ist ein „wunderbarer Rat“, der König will, dass Zion durch diese Not hindurch muss, die allerdings so gross ist, dass das Jammern ganz natürlich erscheint, darum der Zuruf 10[ab] (bis בַּשָּׂדֶה): *Zittere und seufze, Tochter Zion, wie eine Gebärende; Denn nun musst du ausziehen aus der Stadt Und auf freiem Felde lagern.* Für גֹּחִי, das, von גּוּחַ, *hervorbrechen,* resp. *hervortreiben,* abgeleitet, keinen guten Sinn giebt, liest man am besten unter der Annahme, dass einige Buchstaben verwischt seien, mit Grätz הֵאָנְחִי, *seufze!* (Elhorst, Cheyne: הֱגִי, vgl. Jer 48 31; Buhl: פְּעִי, *stöhne,* vgl. Jes 42 14). כַּיּוֹלֵדָה ist hier nicht zu beanstanden, vgl. Jer 6 24 22 23; es malt den schweren Schmerz und die Krisis, durch die Zion עַתָּה, *eben jetzt* (von dem in v. 9f. eingenommenen Standpunkt ausgesagt) hindurch muss. קִרְיָה und שָׂדֶה sind Gegensätze, das erste = die Stadt, in der man geborgen, das zweite = das freie Feld, auf dem man aller Unbill der Witterung, sowie den Angriffen der Tiere und Räuber ausgesetzt ist. 10[b] (von וּבָאת, auch וּבָאתְ punktiert, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 10k 76g, an) *Du musst bis Babel gelangen, Dort wirst du gerettet, Dort erlöst dich Jahwe Aus der Hand deiner Feinde.* In Babel wendet sich die Krisis zum Guten, so ist es der Wille deines Königs und Versorgers.

4. Die Versammlung und Vernichtung der Völker vor Jerusalem 4 11–13.

Die Verse 11–13 sind das Gegenbild von v. 9f. Die Belagerung Jerusalems in der Endzeit bringt Zion nicht das Exil, sondern den vollständigen endgiltigen Sieg und die gänzliche Vernichtung der Feinde. Micha hat 3 12 ganz anderes geweissagt; unsere Verse gehen aber auch nicht auf ein historisches Ereignis im Verlauf der Geschichte, sondern auf das Ereignis am Ende der Tage, da die Völker gegen Zion sich erheben und dorthin sich sammeln — um dem Vernichtungsgericht anheimzufallen. Seit Hesekiel gehört diese Erwartung zu den festen Elementen der jüdischen Eschatologie, vgl. Hes 38f. Jo 4 Sach 9 14–16 12 1–9 Dan 11 45, sowie auch Jes 10 12 12 24–27 17 12–14 41 11–16 66 6. Der Abschnitt stammt somit aus der nachhesekielischen Zeit. Metrisch lassen sich drei Tetrasticha und ein Distichon unterscheiden, wobei es fraglich bleibt, ob ein zweites Distichon am Ende verloren ist, das auch die vierte Strophe zum Vierzeiler auffüllte.

11 Die Sammlung der Heiden vor Jerusalem: *Und nun sind versammelt wider dich Viele Völker, Die da sprechen: sie werde entweiht, dass sich weiden Unsere Augen an Zion.* Mit עַתָּה versetzt sich der Autor in den Zeitpunkt der Ereignisse, die er schildert; es geht auf die Zukunft = *einst.* Für תֶּחֱנַף, das „durch Gottlosigkeit entweiht werden“ bedeutet, also hier aus dem Sinne des Autors gesprochen zu denken ist, liest Wellh. das sehr unsichere תִּסָּחֵף, das er als „geschleift werden“ versteht, s. zu Jer 46 15. Zu חָזָה mit בְּ, = *Schadenfreude haben,* vgl. Ob v. 12f.; das Femin. Sing. (statt des gewöhnlichen Plur.) des Prädikats bei dem Dual des Subjekts ist bemerkenswert, s. Ges.-Kautzsch[27] § 145n. **12** Der den Heiden unbekannte Plan Jahwes: *Aber sie haben keine Kenntnis Von den Gedanken Jahwes, Verstehen seinen Plan nicht, Dass er sie wie Garben zur Tenne gesammelt.* Vgl. Jes 55 8f. **13** Aufforderung an Zion, die Heiden zu vernichten (sechs Zeilen s. Vorbem.): *Auf und drisch, Tochter Zion; Denn ich mache dein Horn eisern Und mache deine Hufe ehern, Dass du viele Völker zermalmst Und dass du ihren Raub*

Jahwe weihst Und ihr Gut dem Herrn der ganzen Erde. Zu dem *Dreschen* als Bild der Besiegung und Vernichtung der Feinde vgl. Am 1 3, bes. aber die parallele Stelle Jes 41 15; zu der Imperativform דּוֹשִׁי mit ō vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 72q, zu der Schreibung וְהַחֲרַמְתִּי statt מְתִּי— (2. pers. fem. sing.) § 44h. Die Beute, die die Sieger an dem von den Völkern zusammengerafften *Raub* בִּצְעָם und an ihrem sonstigen *Gute* חֵילָם machen, sollen sie Jahwe *bannen,* d. h. *weihen* durch Verbrennung der verbrennbaren Stoffe und durch Verbringung der Metalle in den Tempelschatz, vgl. Dtn 7 25f. Jos 6 18 24. *Herr der ganzen Welt* heisst Jahwe nicht vor dem Exil, vgl. Jos 3 11 13 Sach 4 14 6 5 Ps 97 5.

5. Aufforderung an Zion, über die bevorstehende Eroberung Jerusalems zu trauern 4 14.

Wieder mit עַתָּה eingeleitet, ist der Vierzeiler, v. 14, eine genaue Parallele zu v. 10, ohne dass hier wie dort an die schliessliche Erlösung erinnert wäre. Man könnte daran denken v. 14 zwischen v. 9 und v. 10 einzuschieben; aber v. 14 ist dort nicht nötig und sieht mehr wie eine Parallele als wie eine Ergänzung von v. 10 aus. Daher wird v. 14 als ein Fragment aus einer Dichtung zu betrachten sein, die, wie v. 9f., eine Belagerung Jerusalems zum Gegenstand hatte. Welche Belagerung gemeint ist, lässt sich nicht sagen; es könnte am Ende die Sanheribs zur Zeit Michas, aber ebensogut die Nebukadnezars sein, wie v. 9f., oder irgend eine noch spätere, jedoch nicht die am Ende der Tage, die einen ganz anderen Ausgang nimmt, vgl. v. 11–13. Der Vers wird am einfachsten als Randzitat zu v. 10 aus einem Gedicht über die Belagerung Zions durch die Chaldäer angesehen.

14 *Nun zerkratze dich schmerzlich, Einen Belagerungswall haben sie gegen uns errichtet, Mit dem Stock werden sie auf die Wange schlagen Den Richter Israels.* Das unverständliche בַּת־גְּדוּד, das man als „Tochter des Angriffs = belagert“ zu erklären sucht, hat WELLH. glücklich emendiert, indem er mit dem vorangehenden Verb zusammen הִתְגֹּדֵד הִתְגֹּדְדִי oder umgekehrt liest, also: *zerkratze dich in schmerzlichster Trauer,* vgl. Dtn 14 1 Lev 19 28 21 5 Jer 16 6 41 5 47 5. Für שָׂם liest man am besten mit NOWACK, entsprechend יַכּוּ, den Plural שָׂמוּ. *Backenstreiche* sind eine grobe Insulte s. I Reg 22 24 Hi 16 10 Mt 26 67. שֹׁפֵט = König, wie Am 2 3, hier gebraucht wegen der Paronomasie mit שֵׁבֶט.

6. Die Weissagung von dem künftigen messianischen Herrscher aus Davids Stamm 5 1–5.

Die Prophezeiung von dem messianischen König der Zukunft ist so wenig im 8. Jahrh. entstanden, wie die messianischen Weissagungen Jes 9 1–6 und 11 1–9 (vgl. zu diesen Stellen meinen Comm.). Hier sieht man so deutlich wie möglich, dass für den Autor der Prophetie das Haus Davids nicht mehr regiert; sonst könnte er nicht sagen, dass aus Bethlehem der Herrscher hervorgehen soll, wie schon einmal in den Tagen der Urzeit. Nur für die nachexilische Gemeinde sind Davids Tage Tage der Urzeit und erst als der Thron Davids in Jerusalem nicht mehr existierte, konnte man den neuen Davididen aus Bethlehem erwarten. Vgl. schon STADE ZATW 1881, 168.

Die Prophetie v. 1–5 ist aber nicht einheitlich. Der Zusammenhang zwischen v. 1 und v. 3 ist durch das Einschiebsel von v. 2 unterbrochen (s. zu v. 2), und die Verse 4f. sind eine späte Ergänzung, die als die Feinde Israels die Syrer des 3. und 2. Jahrh. kennt (s. zu v. 4f.). Der ältere Teil v. 1 3 kann ungefähr zur selben Zeit entstanden sein, wie seine Parallelen Jes 9 1–6 11 1–9, also um 500 v. Chr.

Metrisch bilden v. 1 und v. 3 zusammen einen Zehnzeiler und ebenso machen v. 4 und v. 5 zehn Zeilen aus, die sich aber in zwei fünfzeilige Strophen gruppieren lassen. Dagegen ist der eingeschobene v. 2 prosaisch.

1 Die Herkunft des messianischen Königs aus Bethlehem (6 Zeilen): *Und du, Beth Ephratha, Du kleinster unter Judas Gauen, Aus dir soll mir hervorgehen, Der Herrscher über Israel wird, Dessen Herkunft ist aus der Vorzeit, Aus den Tagen der Vergangenheit.* Zu lesen ist der Anfang וְאַתָּה בֵּית אֶפְרָתָה הַצָּעִיר בְּאַלְפֵי יְהוּדָה. Nach LXX καὶ σὺ Βηθλεέμ οἶκος Ἐφραθά zu schliessen, ist nämlich Βηθλεέμ erst später eingefügt als Erklärung zu dem ursprünglicheren οἶκος Ἐφραθά, die dann verstümmelt auch in den hebr. Text Aufnahme fand (so Roorda, Wellh. u. a.). Dann ist ferner mit Hitzig u. a. הַצָּעִיר mit Artikel zu lesen, da es noch zur Anrede gehört und nicht Prädikat ist, und לִהְיוֹת als durch Versehen aus dem Folgenden eingedrungen zu betrachten, also zu entfernen. Das ה von הַצָּעִיר kann man vom Schluss von אֶפְרָתָה herübernehmen oder, da אֶפְרָתָה auch Gen 48 7 statt אֶפְרָת zu lesen sein wird (s. das dort folgende ה), also auch hier notwendig ist, als durch Haplographie verloren ansehen. Die Zweifel an der Richtigkeit der Identifikation von *Beth Ephrata* mit *Bethlehem* sind unbegründet, man vgl. die Parallele von אֶפְרָתָה, der Landschaft, und בֵּית לֶחֶם, der darin gelegenen Ortschaft, Rt 4 11, ferner I Sam 17 12 Rt 1 2, sowie den jetzigen Text Gen 48 7: אֶפְרָת הִיא בֵּית לָחֶם, der, auch wenn eine Glosse darin steckt, gerade so für die Gleichung von Beth Ephrata = Bethlehem zeugt, wie der Zusatz in LXX zu Jos 15 59: Ἐφραθά, αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ. Darum sind auch die Schlüsse gänzlich hinfällig, die man daraus hat ziehen wollen, z. B. dass der Prophet die Verdrängung der davidischen Dynastie durch eine von Saul (aus Ephrat in Benjamin) sich herleitende weissage (Oort); übrigens spricht dagegen schon deutlich genug das Juda in הַצָּעִיר בְּאַלְפֵי יְהוּדָה. לִי, *mir*, kann sich nur auf Jahwe beziehen, trotzdem nachher in v. 3 יַהְוֶה in 3. pers. erscheint; es hebt hervor, dass das Kommen des Herrschers der Erfüllung von Gottes Willen dienen wird. Das Subj. zu יֵצֵא ist der Sache nach לִהְיוֹת מוֹשֵׁל (Nowack). Zu v. 1^b vgl. die Vorbemerkung; zu der Verheissung eines neuen David vgl. Hes 34 23f. 37 24 Hos 3 5.

2, ein prosaisches Einschiebsel (Duhm zu Jes 7 14, Wellh., Nowack), als sekundär erwiesen durch den Wechsel des Subjekts (יִתְּנֵם gegen לִי v. 1) und durch seinen Inhalt, der sich an den allgemeinen Gedanken von v. 1 und von v. 3, an die Weissagung vom Kommen des Messias, hält, aber auf die besondere Form, in welcher sie v. 1 auftritt, keine Rücksicht nimmt. Kommt der mächtige Herrscher erst in der Zukunft, dann also (לָכֵן, *darum*) sind die Israeliten bis zu seinem Kommen dahingegeben scil. in die Macht der Fremden. Den Zeitpunkt des Kommens des Messias bezeichnet der Interpolator mit dem Moment, da *eine Gebärerin geboren hat;* damit spielt er auf Jes 7 14 an und zeigt, dass er die Stelle von Immanuel messianisch verstanden hat (vgl. zu Jes 7 14). Auch in v. 2^b werden „geheimnisvolle Andeutungen, mit literarischen Beziehungen" liegen (Wellh.); יֶתֶר אֶחָיו יְשׁוּבוּן wird dem שְׁאָר יָשׁוּב Jes's entsprechen, ist hier aber in physischem Sinne gemeint von der Wiedervereinigung aller Israeliten, der Judäer und der Überbleibsel des Nordreichs,

vgl. Hos 2 2 3 5. עַל ist אֶל zu schreiben, oder doch so zu verstehen; das Subj. zu יִתְּנֵם kann nur Jahwe sein und das Suffix ־ֵם geht auf die Israeliten, mit dem Suffix in אֶחָיו dagegen muss der Messias gemeint sein. Auch diese Sorglosigkeit in Hinsicht auf die Bestimmtheit ist ein Zeichen des Epitomators, der mit seinem Einschub an bekannte Vorstellungen erinnern will.

3 setzt v. 1 fort mit der Schilderung der kraftvollen und glücklichen Herrschaft des Messias (vier Zeilen): *Und er tritt auf und weidet in der Kraft Jahwes, In dem hohen Namen Jahwes, seines Gottes, Und sie wohnen sicher; denn nun ist er gross Bis an die Enden der Erde.* Der hohe majestätische *Name* ist parallel und synonym mit der *Kraft* Jahwes; der neue David regiert in Jahwes Namen als sein mit Kraft ausgerüsteter Stellvertreter. עַתָּה, *nun,* reicht seine Macht bis ans Ende der Erde (vgl. Ps 2 8 72 8), seine Unterthanen können daher *wohnen* d. h. sicher und ungestört wohnen; יָשַׁב hat hier den Sinn von יָשַׁב בֶּטַח. Vgl. Jes 9 6 11 6-9.

4 5, ein späterer Anhang: die Abwehr und Besiegung der „Assyrer". Die Verse stammen nicht von dem Autor der Weissagung des neuen David; denn dieser ist in v. 4f. gänzlich vergessen. Nach v. 3 reicht seine Macht bis ans Ende der Welt, in v. 4f. sind Einfälle der „Assyrer" vorausgesetzt und nicht der Messias ist es, der das Land vor denselben rettet, sondern sieben, acht Fürsten und diese sind erst nicht vom Messias dem Feinde entgegengestellt, sondern von der Gesamtheit („wir" vgl. וַהֲקֵמֹנוּ v. 4). Die Ergänzung, welche diese Verse zu v. 1 3 bilden, denkt nicht zurück an die „vielen Völker" von 4 11, sondern wohl an die Kämpfe der Makkabäer gegen die Syrer und sagt: Sollte dann in der Zeit des Messias den „Assyrern" es einfallen, den Frieden stören zu wollen, so werden, wie in der Makkabäerzeit, Führer vorhanden sein, den Frieden sicher zu stellen durch Besiegung der Feinde. „Assur" ist hier = Syrien, wie Jes 19 23 27 13 30 31 etc., vgl. m. Bemerkung im Comm. zu Jes 10 20-23 S. 106f., s. auch Stade ZATW 1882, 291f. Nach dieser Auffassung fällt die Entstehung von v. 4f. in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr., etwa in die Zeit Simons, des sechsten in der Reihe der makkabäischen Fürsten, unter dessen Regierung eine Periode des Friedens und Glückes einkehrte (I Mak 14 4-15), deren Störung durch die Syrer unter der Führung Judas und Johannes, zweier Söhne Simons, des siebenten und des achten Hirten, kräftig abgewiesen wurde (I Mak 16 1-10), vgl. zu v. 4. Ein Seitenstück zu diesem Anhang bildet Ps 110.

4, die Aufstellung von sieben, acht Führern gegen die „Assyrer" (der erste Fünfzeiler): *Und es wird solcher Art Friede sein: Fällt Assur in unser Land Und betritt es unsern Boden* l. nach LXX בְּאַדְמָתֵנוּ für בְּאַרְמְנוֹתֵינוּ, *So stellen wir ihm sieben Hirten entgegen Und acht Fürsten unter den Menschen.* וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם ist nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden und zu übersetzen: und dieser wird Friede sein. Da der Messias vorher Subjekt ist, brauchte er, wenn er es bleiben sollte, nicht neu eingeführt zu werden, und זֶה, *ein solcher,* wäre erst noch eine sehr sonderbare Wiederaufnahme des vorher nach Herkunft und Thätigkeit genau bestimmten Messias. זֶה ist vielmehr prädikativ und auf das Folgende hinweisend zu verstehen: *und auf folgende Art wird Friede werden,* nämlich dadurch, dass „Assur" überwunden wird. Zu וַהֲקֵמֹנוּ, wofür bei Entstehung von v. 1-5 aus einem Gusse וְהֵקִים, = und er (der Messias) wird aufstellen, stehen müsste, s. die Vorbemerkung. *Hirt* ist s. v. a. *Führer, Regent,* wie רָעָה = *regieren,* vgl. homerisches ποιμένες λαῶν und bes. Hes 34 und Sach 11; zu נְסִיכֵי אָדָם, etwa = exemplarische Fürsten, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 128l. Die heilige Zahl *sieben* wird im folgenden Stichos

durch *acht* überboten, vgl. zu Am 1 3; es soll nicht an den nötigen Führern fehlen, man denke an Mattathias, seine fünf Söhne und seine Enkel, an Judas und Johannes (Hyrkanus). 5, die Besiegung „Assurs" (der zweite Fünfzeiler): *Die werden das Land Assur weiden mit dem Schwert Und das Land Nimrods mit gezücktem Degen Und sie werden uns retten vor Assur, Wenn es einfällt in unser Land Und unser Gebiet betritt.* Für הִצִּיל ist dem רָעוּ entsprechend der Plural הִצִּילוּ, wahrscheinlich mit Suff. הִצִּילוּנוּ, zu lesen. פְּתָחֶיהָ ist unsicher; das Suff. scheint sich auf חֶרֶב zu beziehen, aber פתח, = Klinge, Schneide, ist nicht erwiesen. Vielleicht ist פְּתִחוֹת oder פְּתִחוֹתֶיהָ = *gezückte Schwerter* oder *seine* (des Schwertes) *Klingen* zu lesen, vgl. Ps 55 22. *Das Land Nimrods* soll nur andere Bezeichnung für *Assur* sein, vgl. Gen 10 8-11. Jedenfalls spricht sich auch in dieser Bezeichnung, wie im ganzen Inhalt von v. 4f. ein kriegerisches Selbstgefühl aus, das sehr wohl in die Zeit nach den grossen Erfolgen der Makkabäer gegen die Syrer passt.

7. Der von Jahwe wunderbar gesegnete Rest Jakobs, der Sieger über die Völker 5 6–8.

Die Verse 6–8 sind eine Parallele, darum nicht die Fortsetzung zu v. 4f. Sie atmen dasselbe Hochgefühl und Selbstbewusstsein, wie v. 4f., und sind deshalb auch am besten als in derselben Periode entstanden zu betrachten. Dieses Selbstbewusstsein ist belebt durch die Erfolge und Siege der Makkabäer, die mit aller Macht die Hoffnung auf die Erfüllung der Weissagungen der Propheten den Frommen nahelegen mussten, vgl. z. B. Jes 49 25f. 60 22. Die beiden ersten Verse sind einander ähnlich gebaute Sechszeiler und v. 8 schliesst die Prophetie ab mit einem triumphierenden Distichon.

6, die wunderbare Vermehrung des Restes Jakobs: *Und es wird sein der Rest Jakobs Inmitten der Völkermenge Wie Tau von Jahwe, Wie Regen auf das Gras, Der nicht warten muss auf Menschen Noch harren auf Menschenkinder.* Vielleicht ist mit LXX, Pesch. nach v. 7 am Ende der ersten Zeile einzusetzen: בַּגּוֹיִם, *unter den Nationen.* Der Anfang lässt vermuten, dass der *Rest* (s. 4 7) *Jakobs* als Segen unter den Völkern mit dem erquickenden Tau und Regen verglichen werde, etwa wie Jes 19 24f.; aber v. 6^{b} zeigt, dass die Vergleichung auf anderes in der Erscheinung des Taus und Regens reflektiert, auf seine Entstehung ohne Zuthun von Menschenhand. So gleicht der Rest den Millionen von Tau- und Regentropfen am Grase; er entsteht unter den Völkern in wunderbarer Menge durch Gottes That, vgl. 4 7 Hos 2 1. Die Einfügung von עַל vor שְׁאֵרִית (Encycl. Bibl. I, 1095f.) ist unnötig; das Pasek deutet eher auf das Fehlen von בַּגּוֹיִם in dem Stichos hin. 7, die siegreiche Macht des Restes unter den Völkern. Der Anfang lautet wie v. 6; die Vergleichung ist hier ohne weiteres verständlich: *Wie ein Löwe unter den Tieren der Wildnis, Wie ein Leu unter den Schafherden, Der, wenn er darüber kommt, niederschlägt Und zerreisst, ohne dass jemand retten kann.* 8 Der jubelnde Triumph über die Überwindung der Feinde in direkter Anrede an Israel, nicht als Wunsch (תָּרֹם), sondern als feste Überzeugung (תָּרוּם) zu lesen: *Hoch ist deine Hand über deine Widersacher Und all deine Feinde werden vertilgt.* תָּרוּם יָד, *hoch ist die Hand,* bedeutet: *sie triumphiert,* vgl. Dtn 32 27 Jes 26 11

und בְּיָד רָמָה Ex 14 8. Zum Inhalt vgl. Jes 60 12 Sach 14 17–19 und die verwandte Stimmung Ps 149 6.

8. Die Vernichtung des Kriegsmaterials und des heidnischen Kultusapparates im Endgericht 5 9–14.

WELLH. und NOWACK halten dafür, „dieses Stück, welches die Bamoth selber unangetastet lässt und sich nur gegen ihren Zubehör wendet, könnte, mit Ausnahme allerdings von v. 14, sehr gut dem Micha zugesprochen werden." Aber diese Ansicht ist unrichtig. Denn einmal sind Aschere und Maṣṣeba noch nicht von Hosea und Jesaja, sondern erst vom Dtn direkt bekämpft und deshalb auch nicht durch die Reform Hiskias beseitigt worden (so schon STADE ZATW 1883, 8—16). Dann aber hat das argumentum e silentio, dass nämlich die Bamoth nicht erwähnt werden, hier keine Bedeutung; denn wenn der ganze heidnische Kultusapparat zerstört ist, verlieren die Höhen ihren Wert und ausserdem können sie deshalb nicht genannt sein, weil sie durch die Reform Josias und das Exil als endgültig verwüstet und abgeschafft galten. Endlich führt in eine späte Zeit die Kombination von Kriegsmaterial und Götzenapparat in dieser reichhaltigen Aufzählung und darunter hauptsächlich die Erwähnung der Burgen, deren es besonders in der Makkabäerzeit viele im Lande gab (man denke an Bethzura und Akra und vgl. Ps 18 46 31 3 Mch 7 17), sowie die Zusammenstellung von Pesilim und Maṣṣeben. Auch Jesaja hat Ross und Wagen mit den Gottesbildern verbunden (Jes 2 7 f.), beide als Zeichen des Reichtums fassend; hier sind sie Zeichen des Abfalls von Gott und müssen darum vernichtet werden. Im letzten Grund geht zwar auch diese Deutung auf Jesaja zurück, denn das Vertrauen auf Rosse und Kriegsmaterial bekundet Unglauben (vgl. Jes 30 16 31 1); aber deshalb die Ausrottung der Rosse zu verlangen, ist ihm nicht eingefallen. An Götzenbildern und dergleichen darf man keinen Anstoss nehmen, die kamen in später Zeit in Israel immer noch vor, vgl. zu Jes 30 22, gerade wie Ascheren und Maṣṣeben, vgl. Jes 27 9 (s. auch unten die Erklärung). Der Schluss auf späte Herkunft des Abschnitts wird bestätigt sowohl durch Parallelen, die gleicherweise einer späten Zeit angehören (vgl. bes. Hos 14 4, wo Rosse und Götzendienst wie hier neben einander als Sünde verworfen werden, ferner Hos 2 20 8 14), als auch durch die ganze Art der Verse 9–14, die durchaus den Eindruck einer schriftgelehrten Arbeit, nicht den einer originalen Prophetie machen. Sieht man von der Einleitungsformel ab, so folgen v. $9^{a\beta}$–13 fünf Disticha, von denen zwei die Ausrottung des Kriegsmaterials, drei die Vernichtung des Götzenapparates betreffen, und den Schluss macht in v. 14, den man als sechstes Distichon betrachten kann, die Ankündigung der Rache an den Heiden.

9 Zu den *Rossen* und *Wagen* als Kriegsmaterial vgl. Jes 2 7 30 16 31 1 Dtn 17 16 20 1 Sach 9 10 Hos 14 4. **10** Zu den festen *Städten des Landes* und den *Burgen* vgl. Mch 7 17 Hos 8 14 Ps 18 46 31 3. **11** כְּשָׁפִים, *Zaubermittel*, ist ein allgemeiner Ausdruck für verschiedene Manipulationen der Zauberei, vgl. II Reg 9 22 Na 3 4 Jes 47 9 12. Über die מְעוֹנְנִים vgl. zu Jes 2 6. **12** פְּסִיל, *Schnitzbild, Gottesbild,* wird erwähnt Hos 11 2, dann vom Dtn verboten Dtn 7 25, kommt aber auch nachher noch vor, vgl. Jes 30 22. Die Zusammenstellung der *Maṣṣeben* mit den *Bildern,* sowie die Parallelisierung mit *Werk von Menschenhand,* was die alten Maṣṣeben in keiner Weise waren, zeigt, dass der Autor von ihrer ursprünglichen Bedeutung keine Vorstellung mehr hat, vgl. zu Hos 3 5 Dtn 7 5 12 3, sondern sie auch als Abbildungen der Gottheit fasst. Ähnlich scheint er über die *Ascheren* (s. ebenfalls zu Dtn 12 3, ferner die späten Stellen Jes 17 8 27 9) **13** zu urteilen, da er v. 13^{b} mit ihnen die *Götzen* in Parallele setzt; für die hier gänzlich unpassenden *Städte,* עָרֶיךָ, ist nämlich mit STEINER u. a. עֲצַבֶּיךָ, *deine Götzen,* zu lesen, vgl. II Chr 24 18, wo ebenso unpassend Ascheren und Götzen in einer Linie er-

scheinen. **14** Wird aus Israel aller Götzenapparat ausgerottet, so verdienen erst recht den Zorn und die Rache Gottes die Heiden, *die nicht hören,* nämlich im Ungehorsam gegen Jahwe Götzendiener blieben. Die Heiden sollten an der Verherrlichung Israels und an dem Weltgericht Jahwe als den wahren Gott anerkennen; thun sie das nicht, so trifft sie Vernichtung, vgl. Jes 60 12 Sach 14 17–19. Das ist das ceterum censeo des späteren fanatischen Judentums über das Heidentum, s. auch v. 8.

Dritter Teil:

Das Ausbleiben des Heils wegen der Verderbtheit Israels und das Gebet der Gemeinde um Gottes Gnade

Cap. 6f.

Vier besondere Stücke sind es, die diesen letzten Teil des Buches Mch ausmachen. Das erste Stück 6 1–8, das in prägnanter Form der Religionsauffassung des Volkes die humanen sittlichen Forderungen der Religion der Propheten entgegenstellt, bildet den Kern der beiden Capitel. Daran reihen sich das zweite und dritte Stück, 6 9–16 und 7 1–6, mit ihrer Klage über die Ungerechtigkeit und die Verderbnis des Volkes und den Schluss bildet das vierte, aus zwei Psalmen zusammengesetzte Stück, 7 7–20: das Gebet der Gemeinde, die ihre Schuld erkennt und die Gerechtigkeit der Strafe, die sie erduldet, einsieht, darum auch um Gnade fleht und voll Vertrauen ist, dass Gott seine Weissagungen erfüllen werde.

I. Die Forderungen, die Jahwe an seine Bekenner stellt, 6 1–8.

Wie 6 1–8 den Grundstock und Ausgangspunkt für Cap. 6f. bildet, so sind wiederum die Verse 6–8 der Kern dieses Stückes; denn v. 1–8 ist nicht aus einem Gusse entstanden. Der Anfang lautet so, dass man einen Rechtsstreit zwischen Jahwe und seinem Volke erwartet, das Volk wird direkt angeredet, Jahwe hält ihm seine Wohlthaten vor und fordert es auf, ihm zu sagen, wodurch er ihm überdrüssig geworden sei. Statt der Antwort folgt v. 6–8 eine Frage an den Propheten und dessen Antwort auf dieselbe und zwar ist diese nicht an das Volk, sondern an den *Mensch* gerichtet. Dieser Bruch zwischen v. 1–5 und v. 6–8 ist so auffallend, dass man annehmen muss, v. 1–5 sei erst nachträglich als Einführung den Versen 6–8 vorgesetzt worden. Diese Einführung erscheint auch abgesehen davon, dass sie das Zwiegespräch in den Rahmen eines Rechtsstreites einspannt, eher nachlässig, wenn man v. 5 als ursprünglichen Bestandteil derselben ansieht; denn sie liesse Jahwe in eigener Rede von sich in dritter Person sprechen, vgl. עַמִּי zu Anfang und יְהוָה zu Ende von v. 5. Doch ist wohl diese geschichtliche Notiz v. 5, wie die gleichartige v. 4^b, eine Einfügung von dritter Hand, sodass in v. 1–8 folgende Bestandteile zu unterscheiden sind:

1) v. 6–8, der Kern: die Pflichten des rechten Jahwebekenners;

2) v. $1–4^a$, die Einleitung zu dem Kern, beigegeben von dem Redaktor des ganzen Buches, vgl. Einl. III 3 S. 264; und

3) v. 4^b 5, der Hinweis auf die Sendung Moses, Aarons und Mirjams und auf die Geschichte Bileams, eingefügt von einem, dem der Übergang von v. 4^a auf v. 6 zu unvermittelt und die Wohlthat Gottes in der Erlösung aus Ägypten zu wenig exponiert vorkam.

Die Einleitung, wie der Kern ist in je drei Vierzeilern abgefasst; dagegen ist in der Einfügung v. 4^b 5 schwerlich ein rhythmisches Metrum zu finden.

Wichtig ist die Frage der Herkunft von v. 6–8. Man denkt seit Ewald wegen der Erwähnung des Opfers der menschlichen Erstgeburt an die Zeit der Regierung Manasses,

da dieser einen seiner Söhne opferte II Reg 21 6 und erst die Propheten Jeremia und Hesekiel deutlich gegen die Sitte des Kinderopfers auftraten, vgl. Jer 7 31 19 5 Hes 20 26, doch s. schon Hos 13 2 (6 10 9 13 15). So hat man die Möglichkeit gewonnen, die Verse auf Micha selber zurückzuführen. Aber diese Annahme lässt sich schwerlich halten. Nicht nur sind „Ton und Darstellung andere als in Cap. 1–3“ und „ist namentlich die weiche gemütvolle Art, die hier zum Durchbruch kommt, jenen Capiteln ganz fremd“ (Nowack), sondern es sprechen gewichtige Anzeichen auch gegen die Herkunft der Verse aus der Regierungszeit Manasses und aus der vorexilischen Periode überhaupt. Die Bezeichnung Jahwes als des *Gottes der Höhe*, אֱלֹהֵי מָרוֹם, ist ein Äquivalent von אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, das ebenfalls ein später Ausdruck ist, vgl. Jon 1 9, und hebt die Transcendenz Gottes hervor, von welcher gerade die Späteren sprechen, vgl. Jes 33 5 57 15. So ist auch in den Psalmen z. B. 92 9 93 4 102 20 148 1 מָרוֹם für שָׁמַיִם beliebt, vgl. ferner Jes 58 4 und Jer 25 30, die älteste Stelle für diesen Gebrauch. Ebenso ist beachtenswert, dass die Antwort v. 8 sich nicht an das Volk, sondern an den *Menschen*, אָדָם, richtet; darin darf doch wohl eine Andeutung gefunden werden, dass nicht mehr das Volk als Subjekt der Religion betrachtet wird, sondern das Individuum und zugleich nicht das jüdische Individuum allein. Somit weist auch dieser Ausdruck in eine Periode nach Jeremia. Endlich ist es wichtig, dass das Verb צָנַע in der älteren Litteratur sich nicht findet, sondern ausser hier nur im Partic. pass. צְנוּעַ Prv 11 2 vorkommt, während es in den Fragmenten des hebr. JSir ein paarmal auftritt, so in derselben Form und fast derselben Bedeutung wie hier z. B. JSir 16 25 בהצנע = in Bescheidenheit. Gegeninstanzen liegen in den Versen keine vor. Das Kindesopfer ist wie die Ströme von Öl als höchste Gabe, die schon dargebracht worden ist und eventuell an die Gottheit auch jetzt zu leisten wäre, aber nicht als in der Gegenwart übliche genannt, eine Steigerung ins Unerhörte und Ungemessene, wie bei Dtjes 40 16. Dann bekundet auch ein Maleachi, wenn schon in anderer Weise, eine ähnliche Weitherzigkeit, vgl. Mal 1 10f., und ebenso fehlen in den Psalmen Stimmen nicht, die das Urteil von Mch 6 6–8 über den Kultus teilen, vgl. Ps 40 7 9 50 8–14. Darum wird die Entstehung dieser Verse in die Zeit nach dem Exil fallen, vielleicht ins fünfte Jahrhundert, als ein herrliches Denkmal dafür, dass auch der durch das Gesetz disziplinierten Religionsauffassung des Volkes gegenüber die geistige und sittliche Auffassung der Propheten ihre Fürsprecher hatte. Wir werden den Autor dieser drei Verse mit allem Rechte nicht nur neben die Verfasser von Ruth und Jona, sondern auch neben den Dichter des Hiob stellen.

1–4[a], die sekundäre Einleitung zu v. 6–8, s. die Vorbemerkung. **1** Mit LXX hat man אֶל־הֶהָרִים statt אֶת־הֶ׳ zu lesen (vgl. die umgekehrte Verwechslung in LXX Hos 12 5), vielleicht auch הַדָּבָר vor אֲשֶׁר einzusetzen und אֱמֹר zu punktieren: *Hört doch das Wort, Das Jahwe gesprochen: Auf, führe den Streit vor den Bergen, Und die Hügel sollen deine Stimme hören.* Zu dem Aufruf einer solchen Corona vgl. Jes 1 2. **2** *Hört, Berge, den Rechtsstreit Jahwes Und merket auf, Grundfesten der Erde! Denn einen Rechtsstreit hat Jahwe mit seinem Volk Und mit Israel geht er ins Gericht.* Für הָאֵתָנִים, das als Adjektiv hinter מֹסְדֵי אָרֶץ stehen sollte und als Substantiv sonst nur von perennierenden Bächen gebraucht wird, ist mit Wellh. הַאֲזִינוּ zu lesen; מ stammt aus falscher Dittographie des folgenden. Die מֹסְדֵי אָרֶץ müssen auch die Berge sein, die mit ihren Wurzeln die Erde im Meere festigen und stützen. Zu v. 2[b] vgl. Jes 3 13f. **3 4**[a] *Mein Volk, was habe ich dir gethan Und womit dich verdrossen? steh mir Rede! Habe ich dich doch aus Ägypten hergeführt Und dich aus der Sklaverei befreit!* Zu v. 3 vgl. Jer 2 31 und Jes 43 23. 4[a] בֵּית עֲבָדִים, als Bezeichnung Ägyptens, ist ein deuteronomischer Ausdruck, häufig im Dtn und in vom Dtn beeinflussten Stellen, vgl. Ex 13 3 14 20 2 Jer 34 13. Die Befreiung aus Ägypten ist allezeit als

die grösste Wohlthat Gottes an Israel in Erinnerung geblieben, vgl. z. B. Jes 63 11–14.

4^b 5, die Einfügung zur Explikation der Gnade, die Jahwe bei der Rettung aus Ägypten Israel erwiesen hat, s. Vorbemerkung. 4^b Die Späteren lieben solche historische Anspielungen. Auch Ps 77 21 ist Aaron als Führer des ausziehenden Volkes neben Mose genannt; noch genauer vergisst unser Interpolator auch Mirjam nicht, vgl. Ex 15 20f. 5 erinnert an Balaks Plan (יָעַץ), Israel durch Verfluchung zu vernichten, und an die Vereitelung desselben durch Umkehrung des Fluches in Segen, vgl. Num 22—24. *Von Schiṭṭim,* der letzten Station im Ostjordanland, *bis Gilgal,* der ersten im Westen, scheint ein Einschub im Einschub zu sein, der die wunderbare Durchschreitung des Jordans ins Gedächtnis rufen will. Die צִדְקוֹת יְהוָה, die das Volk erkennen soll, sind die vorher erwähnten Thaten Jahwes, worin sich seine Güte und Gnade, sein rechtes Verhalten gegen sein Volk erweist, vgl. Jdc 5 11 und Ps 103 6. Zu יְהוָה in der Rede Jahwes s. Vorbemerkung.

6—8, der Kern des Abschnitts: die wahre Religiosität besteht nicht in übergrossen Leistungen und Opfern, sondern in Rechtthun, Liebeserweisung und Demut, nicht in Ceremonien und Kultus, sondern in sittlichem und vor Gott ehrfürchtigem Wandel. 6 *Womit soll ich vor Jahwe kommen, Mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn kommen, Mit jährigen Kälbern?* Das Verb קִדֵּם ist in der vordeuteronomischen Litteratur nicht gebraucht ausser I Sam 20 25, wenn dort in der üblichen Weise nach LXX korrigiert wird (s. z. Stelle); mit בְּ der Sache bedeutet es: *mit etwas entgegenkommen = etwas darbringen,* vgl. Dtn 23 5 Jes 21 14 Neh 13 2 Ps 95 2. Zu אֱלֹהֵי מָרוֹם vgl. Vorbemerkung. Mit den Opfern v. 6^b wollen weder Sünd- noch Sühnopfer genannt sein, es handelt sich um den Opferdienst überhaupt; zu בְּנֵי שָׁנָה vgl. Lev 9 3, die Kälber im Alter von einem Jahr zu opfern, scheint üblich gewesen zu sein, doch konnten sie schon vom achten Tage an dargebracht werden, vgl. Lev 22 27. 7 *Hat Jahwe Gefallen an Tausenden von Widdern, An Myriaden Strömen Öls? Soll ich meinen Erstgebornen geben für meine Sünde, Meines Leibes Frucht für die Schuld meiner Seele?* Die Frage ist die, ob eventuell die Steigerung der gewöhnlichen ceremoniellen Leistungen, ja die Hingabe des Teuersten Gott angenehm wäre und die Vergebung von Sünde und Schuld bewirken könnte, also nach dem Wert des Kultus überhaupt, auch wenn er bis aufs höchste gesteigert würde, wird gefragt. Vgl. die Vorbemerkung. Über den Gebrauch von Öl beim Opfer s. Lev 2 14 16. פֶּשַׁע und חַטַּאת haben hier die prägnante Bedeutung von *Frevelsühne* und *Sündenstrafe,* vgl. Dan 9 24 Jes 5 18. 8 *Es ist dir gesagt* (l. mit LXX הֻגַּד für הִגִּיד, zu dem weder Jahwe noch das unbestimmte „man" Subj. sein kann), *Mensch, was frommt Und was Jahwe von dir fordert: Nichts als Recht thun und Gütigsein lieben Und demütig wandeln vor deinem Gott.* Hier ist in anderer überaus glücklicher Form zusammengefasst, was Jesus mit den Forderungen der Liebe zu Gott und dem Nächsten ausdrückt. Hat Jesus Worte des Gesetzes verwendet, so hat unser Autor an prophetische Worte gedacht: zu עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט vgl. Am 5 24, zu אַהֲבַת חֶסֶד Hos 6 6 und zu הַצְנֵעַ וגו' (zu dem

Gebrauche des Wortes s. Vorbemerkung) hat man an Worte Jesajas zu denken, wie die von Glauben und Stillesein Jes 7 9 30 15, sowie an die Ehrfurcht vor Gott, welche die Propheten alle erfüllte, vgl. z. B. Am 3 4–8 Jes 6. Der zweite Teil deutet die religiöse Wurzel des rechtlichen und barmherzigen Verhaltens gegen den Nächsten an. Wie in dieser vortrefflichen Zusammenfassung der Forderungen der geistigen Prophetenreligion zeigt sich auch in der Anrede אָדָם (s. die Vorbemerkung; die Änderung von אָדָם in אֱלֹהִים durch Cheyne passt nicht zum Folgenden, vgl. יְהוָה) die Spitze, in welche die Religion der Propheten ausmündet: die Schranken des Partikularismus sind hinweggeräumt, ganz wie die Formen des Ceremonialismus gefallen sind; das Tiefinnerliche und das Human-Sittliche ist der Boden und das Gebiet der Religion.

2. Jerusalems Ungerechtigkeit und Bestrafung 6 9–16.

Das Stück steht nicht im Zusammenhang mit dem vorangehenden; v. 9 setzt ein neuer Anfang ein. Als Grund, warum das Stück hierher gekommen ist, kann man vermuten, dass darin gezeigt wird, wie wenig Jerusalem für die Wohlthaten Jahwes (vgl. v. 4) erkenntlich war und den Forderungen des Rechtthuns etc. (v. 8) entsprach. Der Inhalt giebt keine Mittel an die Hand, um die Herkunft der Verse zu datieren. Denn dass es auch nach dem Exil in Jerusalem oft recht schlimm aussah, beweisen die Psalmen zur Genüge; auch fehlte es nicht an Kriegs- und Raubzügen aller Art, die die Bewohner des Landes schwer schädigten. Nach der Sprache hat man aber sicher an diese spätere Zeit zu denken, vgl. bes. זכה (s. zu v. 11), wofür auch die historische Erinnerung v. 16 spricht (vgl. v. 4^b 5). Der Text ist vielfach verdorben und in Unordnung auf uns gekommen. Bei Ausscheidung der Glossen in v. 9 12 und 16 und bei Umstellung von v. 12^a vor v. 10 und von v. $14^{a\alpha}$ an den Anfang von v. 15 erhält man fünf gutgebaute Tetrasticha.

$9^{a\alpha b}$ 12^a *Horch! Jahwe ruft der Stadt zu: Hört Stamm und Versammlung der Stadt, Deren Reiche voll sind von Frevel Und deren Einwohner Lüge reden!* Die Verbindung von v. 12^a mit v. 9 empfiehlt sich einesteils durch die direkte Beziehung, die sich dann für die Femininsuffixe in v. 12 auf die Stadt von v. 9 ergiebt, andernteils durch die Zusammengehörigkeit von v. 10 und v. 11, die besser nicht auf zwei Strophen zu verteilen sind. Dass mit der *Stadt* Jerusalem gemeint ist, wird nicht zu bezweifeln sein, vgl. *urbs* von Rom etc. Unter מַטֶּה, *Stamm,* ist die Landschaft Juda zu verstehen und für das unverständliche וּמִי יְעָדָהּ (etwa = „wer hat sie verordnet?") unter Herübernahme des עוֹד von v. 10 teils nach LXX, teils nach Targum (s. Ryssel) mit Wellh., Nowack zu lesen: וּמוֹעֵד הָעִיר *die Versammlung* der Bürger- resp. Wählerschaft *der Stadt,* vgl. für diesen Gebrauch von מוֹעֵד Num 16 2 קְרִאֵי מוֹעֵד. $9^{a\beta}$ ist nicht nur Parenthese, sondern Glosse (so schon A. Th. Hartmann Micha neu übersetzt und erläutert 1800, und auch K. J. Grimm in Journ. of the American Or. Soc. XXII, Erste Hälfte 1901, 36: The Word תּוּשִׁיָּה in the Old-Testament), wie der Wechsel der Person (שְׁמֶךָ, Anrede an Jahwe) zeigt; LXX hat zur Ausgleichung שְׁמוֹ gelesen und auch sonst sich den Text willkürlich zurecht gelegt. Man punktiere einfach יִרְאָה, wozu שְׁמֶךָ Obj. ist wie Ps 86 11, sodass die Glosse sagt: *Weisheit ist es, deinen Namen zu fürchten,* eine gewiss richtige Bemerkung eines frommen Lesers. 12 חָמָס, *Gewaltthat, Frevel,* bedeutet hier Gedanken des Frevels, frevelhafte Gesinnung, vgl. 2 1 und den Gegensatz

3 8. 12[b] ist (unnötig erklärendes) Zitat aus Ps 120 2f. רְמִיָּה ist wie תּוּשִׁיָּה ein in der späteren Litteratur gebräuchliches Wort.

10 11 *Kann ich die Schätze im Hause des Frevlers vergessen Und das verfluchte, schwindsüchtige Mass? Kann ich ihn ungestraft lassen trotz unrichtiger Wage Und trotz falschem Gewicht im Beutel?* Für האשׁ, das man gewöhnlich im Sinne von הֲיֵשׁ fasst, ist dem Anfang von v. 11 entsprechend mit WELLH. und NOWACK הַאֶשָּׁה von נָשָׁה, *vergessen, unbeachtet lassen,* vgl. Thr 3 17, zu lesen; רָשָׁע ist zu entfernen und אוֹצְרוֹת zu punktieren, im Hause des Frevlers sind die Reichtümer nichts als רֶשַׁע, das Wort ist vom Ende der dritten Zeile auch an das Ende der ersten geraten. Zu dem falschen Mass und Gewicht vgl. das Verbot Lev 19 36 Dtn 25 13–16, spec. v. 16 zu וְעוּמָה, ferner s. Am 8 5. Über בֵּית רָשָׁע = בְּבֵית ר' s. GES.-KAUTZSCH[27] § 118g. **11** הַאֶזְכֶּה, *werde ich rein sein,* kann Jahwe nicht fragen; Änderung in הֲיִזְכֶּה, *wird er* (scil. der Frevler v. 10) *rein sein,* ist unnötig, man lese einfach mit ROORDA, WELLH. und NOWACK das Piel mit auf den Frevler bezüglichem Suffix: הַאֲזַכֶּה = *kann ich ihn rein sprechen, ungestraft lassen?* vgl. schon HIERONYMUS: num quid justificabo? „Für זִכָּה würde echt hebräisch הִצְדִּיק oder נִקָּה gesagt sein“ (WELLH.); זִכָּה ist ein Zeichen später Herkunft. Zu **12** s. bei **9**.

13 14[aβb] *Drum fange auch ich schon an dich zu schlagen, Zu verwüsten wegen deiner Sünden. Was in dir ist, magst du bei Seite schaffen, du wirst es nicht retten, Und was du rettest, gebe ich dem Schwerte.* Für das unbrauchbare הֶחֱלֵיתִי, „ich habe krank gemacht“, l. nach LXX הַחִלּוֹתִי, *ich habe angefangen,* Perf. = *ich beginne eben jetzt.* Der Inf. abs. הַשְׁמֵם beschreibt die Thätigkeit, welche v. 13[a] nennt, näher als *verwüstende,* vgl. v. 16[b]: לְשַׁמָּה. Angeredet ist מַטֶּה וּמוֹעֵד הָעִיר v. 9. **14** Zu v. 14[aα] s. v. 15. וְיֶשְׁחֲךָ בְּקִרְבֶּךָ zieht man gewöhnlich zum Vorangehenden und findet in יֶשְׁחֲךָ ein sonst völlig unbekanntes Wort יֶשַׁח = *Hunger* oder = Dysenterie (Pesch.); aber was soll denn das Suffix? Besser ist schon das von LXX gelesene יֶחְשַׁךְ *es wird finster, Nacht* = es kommt Unglück; aber auch so kommt man nicht aus, doch hat LXX Recht, wenn sie die Worte zum Folgenden zieht. Vermutungsweise ist oben entsprechend dem vierten Stichos als Text angenommen: אֲשֶׁר בְּקִרְבֵּךְ תַּסִּיג = *das Gut in deiner Mitte schaffst du bei Seite* etc.; parallel damit handelte es sich dann im letzten Stichos wohl nicht nur um Gut, sondern auch um Angehörige, die man in Sicherheit gebracht hat, die aber dennoch dem Feinde anheimfallen sollen.

14[aα] **15** *Du wirst essen und nicht satt werden, Du wirst säen und nicht ernten, Du wirst Oliven keltern und dich nicht salben mit Öl, Und Most, aber keinen Wein davon trinken.* Die Hinübernahme von v. 14[aα] zu v. 15 empfiehlt sich von selber; an seiner jetzigen Stelle stört er, vor v. 15 füllt er eine Lücke aus. Zu dem Inhalt, der wie v. 14 mit der Strafe der Beraubung durch Feinde droht, vgl. Am 5 11, ferner Dtn 28 38–40 Lev 26 25f.

16 Die beiden ersten Strophen beschrieben die Sünde, die beiden folgenden die Strafe, v. 16 rekapituliert zum Abschluss beides: *Du hast die Satzungen Omris befolgt Und alles Treiben des Hauses Ahab, Damit ich dich zur Wüste mache Und deren Bewohner zum Gespött.* Über Omri fällt der

Rahmen der Königsbücher I Reg 16 25 f. ein sehr ungünstiges Urteil und kein besseres erfährt Ahab I Reg 16 30–33; wahrscheinlich ist aber hier nicht an die Stellung zum Baalkultus oder zu den Propheten, sondern an die Vergewaltigung Nabots in Jezreel gedacht I Reg 21. Diese *Satzungen* und dieses *Treiben des Hauses Ahab*, mit dem der von den Deuteronomisten so schlecht censurierte Omri ohne weiteres zusammengenommen ist, befolgten die Reichen der Stadt. Vielleicht ist der Verf. von v. 9–16 gerade auf die Nennung von Omri und Ahab gekommen, weil er, wie I Reg 22 28^b, den Zeitgenossen Ahabs Micha ben Jimla mit Micha dem Moraschtiten identificierte, vgl. Einl. II 1. Für וַיִּשְׁתַּמֵּר, das keinen Sinn giebt, l. nach LXX und Pesch. וַתִּשְׁמֹר = *du befolgtest.* Das Suff. ־הָ in יֹשְׁבֶיהָ geht auf das vorangehende שַׁמָּה, *Wüstenei;* die Feinde rauben das Land aus, lassen hinter sich ein verwüstetes Land, dessen Bewohner zum Schaden noch den Spott haben werden, vgl. Jer 25 18 51 37. Änderung in ein Suff. der zweiten Person bereitet nur Schwierigkeiten, wie die von Nowack vorgeschlagene Lesung אַתָּה für אִתָּךְ. $16^{a\gamma}$ und $^{b\gamma}$ sind erklärende Glossen, die der Plural des Verbums verrät; sie gehören zusammen: *ihr verfahrt nach ihren Grundsätzen und sollt den Spott der Völker tragen,* l. nach LXX עַמִּים für עַמִּי.

3. Zions Klage über die Verderbtheit ihrer Kinder 7 1–6.

Ein direkter Zusammenhang mit Cap. 6 fehlt; aber wie 6 9–12 16^a wird auch hier die Schlechtigkeit und Sittenlosigkeit der Bewohner Jerusalems geschildert und wie 6 13–15 16^b mit der Strafe gedroht. Insofern gehören 6 9–16 und 7 1–6 zusammen. Sie können auch derselben Zeit angehören. Dass der Tag der Strafe noch droht, ist so wenig wie 6 9–16 ein Beweis vorexilischer Herkunft. Die geistige Zerrissenheit, auf welche diese Verse hinweisen, erinnert an Zustände, wie wir sie für die Gemeinde in Jerusalem aus Maleachi und Tritojesaja kennen vgl. bes. Jes 56 10–12 57 1 f. 59 1–8. Freilich haben sich diese Zustände auch später wiederholt, so bes. im Anfang des 2. Jahrh. v. Chr., als der Hellenismus mächtig wurde, von dem dann die Makkabäer das palästinische Judentum reinigten. Vgl. auch Ps 12 14. Wenn v. 5 f. die ursprüngliche Fortsetzung von v. 1–4 bildet, so ist der Schluss abgebrochen. Wahrscheinlich ist aber, weil die Anrede in v. 5 f. wenig zu der Klage v. 1–4 passt, in v. 5 f. nur eine Parallele zu der Schilderung von v. $1–4^a$ zu sehen und die Klage mit v. 4^b als abgeschlossen zu betrachten. Die Klage v. 1–4 umfasst vier, die Parallele v. 5 f. zwei Tetrasticha.

1 *Weh mir, ich bin geworden Wie beim Sammeln des Obstes, wie bei der Nachlese der Weinernte: Keine Traube ist mehr da zum Essen, Keine Feige, nach der es jemand gelüstete.* Zu dem Bilde vgl. bes. Jer 8 13 20 und Jes 24 13, zu der *Frühfeige* s. Jes 28 4. Da עֹלֵלֹת, das sonst ein Concretum ist, Jes 24 13 abstrakt gebraucht vorkommt, wird es auch hier so gefasst werden dürfen. Dann entspricht כְּאָסְפֵּי־קַיִץ mit seinem Plural von אֹסֶף dem Plural עֹלֵלֹת; allerdings muss dann אֹסֶף auch den Sinn von „die letzte Lese, die Nachlese halten" besitzen, so dass v. 1^a besagt: ich bin geworden zu einem Öl- und Weingarten, wie er nach der Ernte dasteht. Übrigens würde im Zusammenhang nichts fehlen, wenn כְּאָסְפֵּי־קַיִץ nicht dastände; die Feigenbäume können ja im Weinberge stehen Lk 13 6. Zu der Vergleichung Judas und Jerusalems mit einem Weinberge vgl. Jes 5 1–7 27 2–5; Nowack's Änderung in כְּאֹסֶף קַיִץ

וְעֹלֵלֹת בָּצִיר, = *wie ein Einsammler von Obst und Weinnachlese*, giebt kein gutes Bild. Für נַפְשִׁי ist נֶפֶשׁ zu lesen, vgl. LXX; das wird auch durch die Sache gefordert, denn den Weinberg gelüstet es nicht nach Trauben, sondern den Besitzer oder den Vorübergehenden. 2 *Verschwunden sind die Frommen aus dem Lande, Und Redliche giebt's keine mehr unter den Leuten, Sie lauern alle auf Blut, Sie stellen einander nach ohne Grund.* Nach dem Bilde v. 1 beginnt mit v. 2 die Darlegung der Sache selbst; vgl. Jes 57 1. Durch הָאָרֶץ, das hier *das Land* bedeutet, sind auch *die Menschen*, הָאָדָם, auf die Bewohner des Landes limitiert. Zu dem Obj. חֵרֶם bei יָצוּדוּ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 117ff; man übersetzt dann: *sie fangen einander im Netz*, besser liest man aber statt der nicht nachweislichen Verbindung צוד חֵרֶם mit Perles (Anal. 69) צוּד חִנָּם, vgl. Thr 3 52. 3 *Böses zu verrichten verstehen ihre Hände*, l. לְהָרַע כַּפֵּיהֶם הֵיטִיבוּ vgl. LXX und מֵיטִיב לְנַגֵּן I Sam 16 17, *Der Beamte fordert Bezahlung Und der Mächtige entscheidet, wie es ihm beliebt Und das Recht verdrehen sie.* וְהַשֹּׁפֵט בַּ ist zu entfernen, הַשֹּׁפֵט ist eine verfrühte Schreibung des im vierten Stichos zu lesenden הַמִּשְׁפָּט (s. unten) oder Glosse zur Erklärung von הַשָּׂר und, nachdem es am unrichtigen Orte in den Text geraten war, durch die Beigabe von וְ und בַּ in den Zusammenhang eingefügt worden. Für הַוַּת l. הַוָּתוֹ, vgl. Prv 10 3; דֹּבֵר, *sprechen*, bedeutet hier nach dem Zusammenhang *entscheiden.* נַפְשׁוֹ הוּא ist offenbar verlesen aus וְהַמִּשְׁפָּט und für וַיְעַבְּתוּהָ mit Wellh. das Pi. von עות vgl. Am 8 5 zu schreiben, also (ohne Suff.): יְעַוֵּתוּ oder (mit Waw apodosis und Suff.): וַיְעַוְּתֻהוּ. 4 *Ihr Bester gleicht dem Stechdorn, Ihr Redlichster der Dornhecke; Weh! ihre Heimsuchung kommt, Nun wird ihre Bestürzung angehn.* Dem טוֹבָם entsprechend ist mit Herübernahme des folgenden מ auch יְשָׁרָם zu lesen; zu dieser Umschreibung des Superlativs vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 133g. Ebenso ist כִּמְסוּכָה mit כְּ wie כְּחֵדֶק zu schreiben vgl. ὡς bei Symmachus: ὡς ἐξ ἐμφραγμοῦ. Zu חֵדֶק, nach dem Arab. Solanum cordatum, vgl. zu חֵדֶק Prv 15 19. Die Vergleichung mit Dornen, die stechen und zu nichts taugen, als zum Verbranntwerden (vgl. II Sam 23 5f.), leitet gut über auf v. 4b, wo kurz die Strafe angekündigt wird. Der Text ist hier offenbar durch den Einschub von מְצַפֶּיךָ, vielleicht von יוֹם מ׳, vermehrt, der sagen sollte, dass die Heimsuchung der von den Spähern d. h. Propheten (vgl. Hab 2 1 Jes 21 6) vorausgesehene „Tag" sei; die Anrede, in der der Glossator dabei zu dem Volke spricht, hat die Änderung des Suffixes im folgenden Wort nach sich gezogen. Also ist wieder herzustellen: פְּקֻדָּתָם; davor ist aber nach LXX (οὐαί) ein הוֹי vermutet, da die Beibehaltung von יוֹם an dem parallelen מְבוּכָתָם keine Stütze hat. מְבוּכָה kommt nur noch Jes 22 5 vor.

5 6, eine Parallele zu v. 1–4a, s. Vorbemerkung. 5 *Traut nicht dem Genossen, Verlasst euch nicht auf den Freund, Vor dem Weibe deines Busens Hüte die Pforte deines Mundes!* Beachte die Klimax: רֵעַ, אַלּוּף und שֹׁכֶבֶת חֵיקֶךָ (Nowack)! 6 begründet die Warnung von v. 5: *Denn der Sohn verachtet den Vater, Die Tochter lehnt sich auf gegen ihre Mutter, Die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter, Des Menschen Feinde sind seine Hausgenossen.* Zu מְנַבֵּל vgl. Dtn 32 15 Jer 14 21 und zu אַנְשֵׁי בֵיתוֹ *Hausgenossen*, aber nicht = Familienangehörige, sondern = Dienerschaft, s. Gen 39 14 17 23 27 und vgl.

II Sam 12 17f. Hi 19 15. Die Anwendung, die Jesus von dieser Schilderung der Auflösung aller Bande des Bluts und der Pietät macht, s. Mt 10 35 36 Lk 12 53.

4. Das der Erhörung gewisse Gebet der Gemeinde um Gottes Gnade 7 7—20.

Inhalt und Stimmung in v. 7–20 sind ganz anders als in v. 1–6. Dort klagt Zion über die Verdorbenheit seiner Bewohner und die Auflösung aller Pietät und Zucht; hier ist die Gemeinde des Sieges über die Heidenwelt gewiss, weil an der Herbeiführung des Heiles nicht zu zweifeln ist. Dort schaut Zion die Strafe als nahebevorstehend, hier hofft die Gemeinde sicher auf Erhebung aus der gegenwärtigen dürftigen Lage. Die gesamte jüdische Diaspora wird aus den seleucidischen und ägyptischen Ländern heimkehren und die Heidenwelt staunen über die neuen Wunder, die Jahwe thut.

Obschon in den Versen 7–20 überall dieselbe hoffnungsvolle Stimmung herrscht, sind sie doch nicht ein einheitliches Ganzes. Stade weist in ZATW 1903, 168 auf die Möglichkeit hin, dass v. 14–18ª 19ᵇ 20 als zusammengehörend von dem übrigen Stücke zu trennen seien, das sich aus v. 7–13 18ᵇ 19ª zusammensetze, ist aber doch bei der Annahme stehen geblieben, v. 14–18ª 19ᵇ–20 sei als Fortsetzung von v. 13 zu betrachten. Die Zerlegung von v. 7–20 in zwei von einander ursprünglich verschiedene Stücke empfiehlt sich jedoch in jeder Hinsicht: erstlich ist, wie schon Stade bemerkt hat, in v. 7–13 18ᵇ 19ª von Jahwe in der dritten, dagegen in v. 14–18ª 19ᵇ 20 in der zweiten Person gesprochen, und sprengen v. 18ᵇ 19ª den Zusammenhang von v. 18ª und v. 19ᵇ; dann ist, wie ebenfalls Stade hervorhebt, der Rhythmus in beiden Teilen ein verschiedener, dazu ist nun noch zu beachten, dass v. 7–13 18ᵇ 19ª fünf Strophen von je sechs Zeilen mit gleichschwebendem Rhythmus, dagegen v. 14–18ª 19ᵇ 20 drei Strophen von je vier Langzeilen mit Ḳinarhythmus bilden; endlich ist noch der sachliche Unterschied nicht zu übersehen: nach v. 13 wird die Erde, soweit die Heiden wohnen, wenn das Heil kommt, verwüstet werden, nach v. 16f. werden dagegen die Heiden die Macht Jahwes anerkennen und sich ihm unterwerfen; überhaupt ist der Gegensatz zur Heidenwelt in v. 7–13 18ᵇ 19ª ein viel schrofferer als in v. 14–18ª 19ᵇ 20, vgl. bes. v. 8 und v. 10, wo die Heidenwelt die Feindin Zions heisst. Demnach sind zwei psalmartige Stücke zu unterscheiden: v. 7–13 18ᵇ 19ª und v. 14–18ª 19ᵇ 20.

Die Entstehungszeit von v. 7–13 18ᵇ 19ª kann nicht fraglich sein. Die Erwähnung der Länder Assur-Syrien und Ägypten als der einzigen mit Namen zu nennenden Gebiete weist in die Zeit der Ptolemäer und Seleuciden und der Heidenhass ist am besten aus dem Widerspruch gegen das hellenistische Wesen, das Antiochus Epiphanes so mächtig unterstützte, zu verstehen. Also werden diese Verse im zweiten Jahrhundert entstanden sein. Weniger bestimmt ist die Herkunft von v. 14–18ª 19ᵇ 20 zu fixieren. Doch scheint auch hiefür sich das zweite Jahrhundert am besten zu empfehlen; da waren die Wünsche besonders rege, dass das Gebiet sich ausdehne, und die Makkabäer haben zum Teil diese Wünsche auch verwirklicht.

Beide Psalmen, die dem Glauben an die Verwirklichung der messianischen Hoffnung Ausdruck verleihen, dienen vortrefflich als Gegenstücke zu 6 1—7 6 und bilden einen guten tröstlichen Abschluss des dritten Teiles Cap. 6f., sowie des ganzen michanischen Buches.

a) Der Psalm 7 7–13 18ᵇ 19ª: Die Erhöhung Zions über die Heidenwelt.

7 8, der erste Sechszeiler: Zions Hoffnung. 7 *Ich aber will ausschauen nach Jahwe, Will harren auf den Gott meines Heils, Mein Gott wird mich hören.* וַאֲנִי kann der Anfang eines Psalmes sein; er schliesst ideell an Verhältnisse an, wie sie 7 1–4 (resp. -6) schildert: so traurig die Gegenwart ist und so zerrissen die Verhältnisse, ich halte fest an dem Vertrauen auf Jahwe, dass er endlich mein Heil heraufführen wird. Diese Gedankenverbin-

dung hat auch zur Anfügung von v. 7ff. an v. 1-6 geführt. Die Ausdrücke des ganzen Stückes haben ihre nächsten Parallelen in den Psalmen und zumeist nur in den Psalmen, wie STADE umfassend nachgewiesen hat ZATW 1903, 164—171. Zu אֲצַפֶּה vgl. Ps 5 4, zu הוֹחִיל לְ = auf die Erfüllung der göttlichen Weissagungen und Jahwes Hilfe im Weltgericht hoffen vgl. Ps 38 16 42 6 12 43 5 130 5 und zu אֱלֹהֵי יִשְׁעִי Ps 18 47 25 5 29 9 Hab 3 18 Jes 17 10 (s. zu d. Stelle). 8 *Freue dich nicht über mich, meine Feindin! Wenn ich gefallen bin, steh ich wieder auf; Wenn ich in Finsternis sitze, so ist Jahwe mein Licht.* Der Glaube an das einstige Durchbrechen des Lichtes d. h. des messianischen Heiles ist der Gemeinde auch in der Finsternis d. h. im Elend unverlierbar, so sehr es sie schmerzt und stört, dass die Heidenvölker sich über ihre Überwindung Israels freuen. Vgl. zur Sache bes. Jes 9 1, dann auch Jes 42 16 50 10 60 1-3. אֹיַבְתּ ist Kollektivum wie יוֹשֶׁבֶת vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 122 s. Zu der Schadenfreude vgl. Ps 25 2 30 2 35 19 24 Ob v. 12f.

9, der zweite Sechszeiler: Die Erklärung des Elends der Gegenwart ist der Zorn Gottes, den Zion für seine Sünde jetzt trägt, bis die messianische Wendung von Jahwe heraufgeführt wird und Israel die göttliche Gerechtigkeit sieht, die in seiner Verherrlichung zu Tage tritt. *Den Zorn Jahwes trage ich, Denn ich habe an ihm gesündigt, Bis dass er meine Sache führt Und mein Recht mir verschafft, Mich an das Licht hinausführt, Ich froh seine Gerechtigkeit schaue.* Der Zorn Gottes, der von den Tagen Manasses und des Exils an immer noch auf Israel lastet vgl. Jes 42 24f. Sach 1 15f., ist doch kein definitiver, Israel hat ein Recht מִשְׁפָּט auf Rettung, denn die Heiden haben es nie zur Ruhe kommen lassen und ausserdem für die Bedeutung Israels kein Verständnis gezeigt und also auch für Jahwe doch noch weniger Verständnis besessen als Israel (vgl. Hes 25 8 28 24 26 Jes 40 27 49 4, ferner Jes 1 27 Ps 9 5 17 2 35 23 37 6 43 1 119 154); in der Rettung erweist sich darum auch Gottes צְדָקָה *Gerechtigkeit*, vgl. Ps 22 32 36 11 40 11 51 16 etc. Zu כִּי חָטָאתִי לוֹ vgl. Ps 41 5 51 6 106 6; zu זַעַף, einem nur in später Litteratur vorkommenden Wort, = זַעַם vgl. Jon 1 15 Prv 19 12 II Chr 16 10 26 19 28 9 Jes 30 30 (nicht jesajanisch, s. zur Stelle).

10, der dritte Sechszeiler: Die Heiden werden zu Schanden werden: *Meine Feindin soll es sehen Und Schande wird sie bedecken, Sie, die zu mir sagt: Wo ist Jahwe, dein Gott? Meine Augen werden sich an ihr weiden, Nun wird sie der Zertretung anheimfallen.* Das Suff. in אַיּוֹ ist überflüssig wie II Reg 19 13 Jes 19 12; ob man aber deshalb überall אַיֵּה zu lesen hat (WELLH., NOWACK), ist doch fraglich. כְּטִיט חוצות ist unnötige Glosse nach Ps 18 43 Jes 10 6, vgl. das blosse הָיָה לְמִרְמָס Jes 5 5 28 18. In den Psalmen wird oft darum gebeten oder die Erwartung und der Wunsch ausgesprochen, dass die Gegner zu Schanden werden, vgl. z. B. 5 11 6 11 109 29 129 5, s. auch Ob v. 10. „Die Frage der Heiden: הָאֹמְרָה וגו׳, konstatiert die Ohnmacht des Gottes der Gemeinde“ (STADE), sie ist ein Hohn über Israel, vgl. II Reg 18 34 (Jes 36 19) Jo 2 17 Ps 79 10 115 2.

11 12, der vierte Sechszeiler: Die Wiederherstellung Jerusalems in alter Pracht und die Heimkehr der Diaspora. Die Anrede an Zion lässt sich nicht

als ursprünglich festhalten, vorher und nachher spricht nicht Jahwe, sondern Zion; darum sind die Suff. der ersten Person für die der zweiten einzusetzen: גְּדֵרַי, עָדַי, vielleicht ist auch חֻקַּי zu lesen. Wem diese Änderung für zu gewaltsam vorkommt, muss v. 11f. als fremden Bestandteil ausscheiden; v. 13 liesse sich gut als Fortsetzung von v. 10 verstehen. 11 *Eines Tags werden hergestellt meine Mauern, Jenes Tags werden meine Grenzen fern sein.* Wörtlich wäre zu übersetzen: Ein Tag kommt, um zu bauen .... Ein Tag ist's, wo fern sein werden .... Man lese, wie zu Anfang von v. 12, יוֹם הוּא ן. Das Bauen Zions beschäftigt auch nach der Wiederherstellung der Mauern Jerusalems durch Nehemia die Psalmdichter vgl. Ps 102 14–18 147 2. חֻקַּי (vgl. das י zu Anfang des folgenden יוֹם) bedeutet hier schwerlich Zeittermin, um die Ferne des Tages auszudrücken, sondern die Grenzen des von Israel besessenen Gebietes, vgl. für חֹק = *Grenze* Jer 5 22 und zu der Vorstellung der Erweiterung des Gebiets in der messianischen Zeit vgl. Ob v. 19f. Am 9 12 Mch 7 14 Sach 10 10 s. auch Sach 1 17. 12 *Jenes Tags werden sie zu mir kommen,* l. וְעָדַי יָבוֹאוּ (s. Vorbemerkung zu v. 11f.; Cheyne vermutet weniger gut נִשְׁאָרַיִךְ = deine Übriggebliebenen) *Von Assur bis Ägypten,* für וְעָרֵי l. וַעֲדֵי, *Und von Ägypten bis zum Euphrat, Von Meer zu Meer und von Berg zu Berg.* Zu *Assur* = Syrien vgl. Vorbem. zu 5 4 f., zu *Masōr* = Ägypten s. zu Jes 19 6. Für הָהָר l. מֵהַר; יָם und הַר sind = עַד יָם und עַד הַר zu fassen und am besten geradezu hinter וּמִיָּם und וּמֵהַר in den Text zu setzen; bei dieser sprichwörtlichen Redensart hat man nicht an bestimmte Meere und Berge zu denken. Zu der Erwartung der Heimkehr der Diaspora aus aller Welt vgl. schon Hes 34 13, dann später Sach 10 8 10 Mch 2 12f. 4 6f. Am 9 9 Jes 27 12, sowie die Stellen in Ps 68 7 23 106 47 107 3ff. 147 2.

13 18ᵇ 19ᵃ, der fünfte Sechszeiler: Die Heidenwelt wird verwüstet, aber über Zion leuchtet Gottes Gnade. Die Hoffnung wird erfüllt; der Zorn über Israel hat ein Ende und die Heiden erfahren das Unrecht ihres Spottes über Zion. 13 *Die Erde aber wird verwüstet werden Wegen ihrer Bewohner zur Strafe ihrer Thaten.* הָאָרֶץ ist die Erde mit Ausschluss des heiligen Landes, wie sich aus dem Zusammenhang im Gegensatz zu dem wiederhergestellten Zion (v. 11 f.) von selbst ergiebt; vgl. zum Inhalt Sach 14 16–19 Ps 107 34. מִפְּרִי מ׳ erklärt das vorangehende עַל־יֹשְׁבֶיהָ; מִפְּרִי, wörtlich: wegen der Frucht, ist soviel als: *zum Lohn, zur Strafe* vgl. Jes 3 10. 18ᵇ *Nicht für immer hält er fest an seinem Zorn, Sondern er freut sich Gnade zu üben.* Die Verbindung von v. 13 mit v. 18ᵇ stimmt zu der Logik der spätesten Zeit, die in der Strafe der Heiden und in der Verwüstung der Heidenwelt das Nachlassen des Zornes über Israel und den Anfang der Gnade sah, vgl. die charakteristischen Verse Mal 1 2f. Zu v. 18ᵇᵅ vgl. Ps 30 6 103 9, zu v. 18ᵇᵝ vgl. Ps 25 10 33 5 130 7. 19ᵃ *Er wird sich unserer wieder erbarmen, Unsere Missethaten unter die Füsse treten* d. h. sie vernichten; die Sünden sind als Feinde personifiziert vgl. Gen 4 7 Ps. 65 4. Damit ist dann die Erhörung gegeben, auf die v. 7 hofft; der Schluss schaut auf den Anfang zurück.

b) Der Psalm 7 14–18ᵃ 19ᵇ 20: Ein Gebet Israels um Gottes Gnade.

14 15, der erste Vierzeiler: Bitte um neue gnädige Führung und Ver-

herrlichung Israels. 14 *Weide dein Volk mit deinem Stabe, Die Schafe deines Erbes, Die einsam die Wildnis bewohnen Inmitten des Fruchtlands, Dass sie weiden in Basan und Gilead, Wie in den Tagen der Vorzeit!* Das Bild von Jahwe als dem Hirten und von Israel als seiner Herde ist beliebt, vgl. bes. Ps 23, wo auch v. 4 שֵׁבֶט den Hirtenstab bedeutet, ferner s. Gen 49 24 Ps 80 2. Israel ist der Erbbesitz (נַחֲלָה) Jahwes, vgl. z. B. Dtn 4 20 9 26 29, sowie Ps 28 9 74 2 78 62 71. שֹׁכְנִי kann sich nur auf עַם und צֹאן, also auf Israel beziehen, somit ist mit STADE שֹׁכְנֵי zu lesen. Die Beziehung auf Jahwe würde die seltsame Vorstellung ergeben, dass Jahwe auf dem Karmel einsam im Walde wohne; Wald kann doch nicht Äquivalent für Waldheiligtum sein (s. zu 3 12) und was der heilige Berg Karmel in so später Zeit zu thun hätte, liesse sich auch nicht denken. Auf Israel bezogen spricht es aber nicht einen Wunsch aus, dass Israel von den Völkern getrennt wohnen möchte (statt des Particips müsste der Jussiv יִשְׁכְּנוּ gelesen werden), sondern begründet es die Bitte der ersten Langzeile und bereitet auch die folgende Bitte vor. Wie Jes 29 17 32 15 כַּרְמֶל neben יַעַר das *Fruchtland* neben dem *Wald*, bezeichnet, so hier. Die Israeliten haben nur ein waldiges Gebiet, das judäische Gebirge, den „Busch“, in Besitz, ringsherum ist schönes Fruchtgefild und fette Weide. Diese Beschreibung der Lage passt auf die Zeit nach dem Exil bis in das zweite Jahrh., wo dann die Makkabäer und Hasmonäer die Züge ins Fruchtgebiet unternahmen. Der Wunsch der dritten Zeile nach den guten Weideplätzen Gilead und Basan hängt mit diesem Wunsche nach Expansion des Gebietes aufs beste zusammen; vgl. zu dieser Vorstellung von der Ausdehnung des Besitzes in der messianischen Zeit ausser den zu v. 11ᵇ genannten Parallelen bes. Jer 50 19, wo Basan und Gilead nicht fehlen. 15 *Wie zur Zeit da du aus Ägypten zogest, Lass uns Wunder schauen!* Die Anrede an Jahwe geht weiter (*als du zogest* etc.), darum ist הַרְאֵנוּ (nicht das unmögliche הַרְאֶנּוּ, s. bei KAUTZSCH) für אַרְאֶנּוּ zu lesen; die unrichtige Beziehung des Suff. ךָ- auf das Volk hat die Änderung in אַרְאֶנּוּ veranlasst. Ferner ist nach LXX מִמִּצְרַיִם statt מֵאֶרֶץ מ' zu schreiben. Die Erinnerung an die Tage des Auszugs aus Ägypten tritt in den Psalmen und auch sonst häufig auf, vgl. 6 4ᵇ.

16 17, der zweite Vierzeiler: Die Wunderthaten Jahwes an Israel sollen die Heiden dazu bringen, dass sie sich Gott unterwerfen. 16 *Die Heiden werden es sehen und verzweifeln An all ihrer Macht, Sie werden die Hand auf den Mund legen, Ihre Ohren taub werden.* Zu יָשִׂימוּ יָד עַל־פֶּה, dem Zeichen des staunenden Verstummens, vgl. unser: „den Mund halten“ und Hi 21 5 Jes 52 15; parallel zu dem „die Sprache verlieren“ ist das „taubwerden“. Die Wunder Gottes bringen sie so in Verwirrung, dass sie Sprache und Gehör verlieren. 17 *Sie werden Staub lecken wie die Schlange, Wie die Tiere, die am Boden kriechen*, d. h. sich vor Jahwe in den Staub werfen, also sich als seine Unterthanen erklären, vgl. Jes 49 23, *Sie werden zitternd und bebend aus ihren Verliessen kommen Und sich fürchten vor dir.* אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ist Glosse von der Hand dessen, der das Suff. in צֵאתְךָ v. 15 auf das Volk bezog und dort auch אראנו statt הראנו schrieb; neben מִמֶּךָּ ist אל־י' א unerträglich,

erst die Ausscheidung stellt den Rhythmus her. Zu יִרְגְּזוּ מִמִּסְגְּרֹתֵיהֶם vgl. Ps 18 46, zu יִפְחָדוּ vgl. Hos 3 5 und zu וְיִרְאוּ מִמֶּךָּ vgl. Ps 33 8.

18ᵃ 19ᵇ 20, der dritte Vierzeiler: Der Preis Jahwes, der Israel die Sünden vergiebt. 18ᵃ *Wer ist ein Gott wie du, der die Schuld erlässt Und die Sünde vergiebt!* לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ ist ein Zusatz, wie das auf den Angeredeten (vgl. כָּמוֹךָ) bezügliche Suffix der dritten Person zeigt, ein Zusatz, der den Gedanken ausdrücklich fern halten sollte, als ob Jahwe auch den Heiden vergebe. Vgl. zu מִי־אֵל כָּמוֹךָ Ex 15 11 Ps 71 19, zu נֹשֵׂא עָוֹן Ex 34 7 und עֹבֵר עַל פֶּשַׁע Prv 19 11. Zu 18ᵇ 19ᵃ s. oben nach v. 13. 19ᵇ *Du wirfst in die Tiefen des Meeres All unsere Sünden.* L. mit LXX, Pesch., Vulg. dem הַרְאֵנוּ v. 15ᵇ entsprechend: חַטֹּאתֵינוּ; das Suff. in חַטֹּאתָם scheint auf die Glosse לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ zurückzugehen, also noch ein Beweis zu sein, dass einst v. 18ᵇ 19ᵃ nicht dazwischenstand. Zu מְצֻלוֹת יָם vgl. Jon 2 4 Ps 68 23. Das וְ vor תַּשְׁלִיךְ ist wohl aus Dittographie des vorangehenden ו entstanden. **20** *Du erweisest an Jakob Treue, An Abraham Gnade, Wie du geschworen hast unsern Vätern In den Tagen der Vorzeit.* Zu *Treue* und *Gnade* vgl. Ex 34 6. Jakob und Abraham leben in den Nachkommen fort, darum können diese nach dem Namen jener genannt werden, ja der gleichen Liebe Gottes, wie jene, versichert sein, vgl. Gen 32 11 und bes. *Abraham den Freund Gottes* Jes 41 8. Die Verheissungen, auf welche hier angespielt wird, sind in Gen 22 16–18 28 13 14 zu finden. Auf den Bund mit den Erzvätern beruft sich auch der Psalmist Ps 105 8–11 42; an der Erfüllung haben „Abrahams Kinder" nicht zu zweifeln.

NAHUM.

Einleitung.

I. Die Zusammensetzung des Buches. Das Buch Na, das siebente in der Reihe der „Zwölf Propheten“ nach der Ordnung des hebräischen, wie des alexandrinischen Kanons, enthält in der Hauptsache eine schwungvolle, in bilderreicher Sprache abgefasste Prophetie von dem Untergang Nineves, die von dem Propheten Nahum von Elḳosch herrührt. Zu derselben sind zu rechnen 1 11 14 2 2 4–14 3 1–19. Abgesehen von kleineren Glossen ist innerhalb dieser Verse kein grösserer Abschnitt dem Propheten Nahum abzusprechen. BUDDE hat zwar einige Differenzen in Bezug auf Metrum, Gebrauch des Gottesnamens und Begründung des Falles Nineves zwischen 2 14—3 7 und dem übrigen Bestande bemerken wollen, aber den Schluss auf fremde Herkunft von 2 14—3 7 mit Recht nicht gezogen. Denn das Metrum ist doch in 2 14—3 7 kein anderes als vorher und nachher, wenn schon einige Strophen nicht so leicht in das Schema der regelmässiger gebauten Teile der Prophetie sich fügen, und da 1 11 14 zu dem Orakel über Nineve gehören, so kommt der Name יְהוָה nicht nur in diesem Stücke vor (s. 1 11 14) und wird auch 1 11 an die Schuld, die Nineves Fall begründet, erinnert, wie 3 1 4, sodass von einem wirklichen Unterschiede nicht mehr zu reden ist.

Von dieser Prophetie zu unterscheiden ist der Eingang des Buches 1 2–10 12f. 2 1 3, der wieder nicht eine ursprüngliche Einheit aufweist. Denn 1 2–10 ist das Fragment eines alphabetischen Psalmes, der Gottes Rache an seinen Feinden schildert und so den allgemeinen Hintergrund oder den grossen Rahmen des Weltgerichts für die nachher folgende Prophetie von dem Gerichte Nineves hinzufügt. Dieser Psalm ist in gleichschwebenden, dreihebigen Distichen abgefasst, von denen jedes mit einem neuen Buchstaben des Alphabetes (א bis ס) beginnt. Die übrigen Verse des Eingangs des Buches, 1 12f. 2 1 3, sind wohl sachlich ein Komplement zu 1 2–10, da sie Zion das Heil verkünden, das die Kehrseite des Gerichts an den Heiden ist; aber formell lassen sie sich nicht mit 1 2–10 verbinden, weil sie nicht nur in anderem Metrum (dem sog. Ḳina-Metrum) erscheinen, sondern auch in direkter Beziehung und unter deutlicher Rücksichtnahme auf die Prophetie über Nineve

gedichtet sind, mit der sie selber aber nicht zusammengenommen werden können, da in ihnen die Anrede an Zion und nicht an Nineve ergeht. S. dazu die Auslegung, bes. die Vorbemerkungen zu 1 2–10 und zu 1 12f. 2 1 3.

Das Buch Na unterscheidet sich somit von den Büchern der Propheten Amos, Hosea und Micha dadurch, dass es die sekundären Elemente am Anfange, nicht am Ende zeigt (doch vgl. auch zu Mch 1 2–4). Das Orakel über Nineve sollte auf diese Weise von vornherein in den Rahmen des Weltgerichts gestellt werden, das den Heiden den Untergang, den Juden aber das Heil bringt.

II. Die Prophetie Nahums über den Untergang Nineves und ihre Bedeutung. Dass der Verfasser der Prophetie nur ein Judäer gewesen sein kann, ergiebt sich mit Sicherheit aus seinen ersten Worten 1 11, wo er in keiner Weise an das Schicksal denkt, das die Assyrer dem Reiche Israel bereitet haben, sondern nur darum Nineve bedroht, weil aus ihm der Bösewicht hervorgegangen ist, der Böses wider Jahwe plante, also nur Juda berücksichtigt, dessen Hauptstadt von Sanherib belagert worden war. Darum darf auch der Heimatsort Nahums, Elkosch, nirgend anders gesucht werden als in Juda, s. zu 1 1.

Für die Zeit, da Nahum gelebt hat, also auch die Prophetie über Nineve entstanden ist, ergeben sich aus dem Inhalt feste und genaue Grenzen. Der Vergangenheit gehört die Eroberung und Plünderung No-Amons in Ägypten und der Zukunft der Fall Nineves an. Das sind die beiden festen Termini, innerhalb deren das Orakel über Nineve entstanden ist. Nach der Schilderung der Katastrophe, die No-Amon getroffen hat, handelt es sich nur um einen Schlag, von dem sich No-Amon, so lange der Prophet lebte, nicht wieder erholt hat und den man als einen definitiven anzusehen berechtigt war. Darum kann Nahum nur die Einnahme No-Amons durch Assurbanipal im Jahre 663 im Auge haben, welche die Macht der Grossstadt für immer gebrochen hat, sodass sie sich nie mehr zu der früheren Bedeutung erheben konnte. S. Vorbemerkung zu 3 8–11. Als Termin, vor welchem das Orakel entstanden sein muss, ist zweifellos der Zeitpunkt der Zerstörung Nineves gegeben; denn Nahum beschreibt nicht, sondern er weissagt. Nun ist Nineve im Jahre 606 von den Medern erobert und zerstört worden, die im Einverständnis mit Nabopolassar von Babylon handelten. Also fällt die Entstehung der Prophetie Nahums zwischen 663 und 606. Nicht mit derselben Sicherheit lässt sich der Zeitpunkt zwischen diesen Endterminen fixieren, der als Datum der Entstehung des Orakels anzusehen ist. Geht man von der Einnahme No-Amons aus und hält man dafür, dass dieses Ereignis noch in frischer Einnerung sein musste, so wird man die Entstehung möglichst nahe an 663 heranrücken, also sie etwa auf 650 ansetzen. Diese Annahme ist jedoch unwahrscheinlich; denn wenn auch aus dieser Zeit der grosse Aufstand Samassumukins von Babel gegen Asurbanipal bekannt ist, so war es damals weder auf eine Zerstörung Nineves abgesehen, noch waren die Verhältnisse im assyrischen Reiche so verworren und die Macht so heruntergekommen, wie Nahum für seine Zeit sie schildert, vgl. 3 12f. Zudem ist es nicht die Art der Propheten, aus reiner Analogie mit einem eben erlebten Ereignis ein zweites ihm ähnliches zu weissagen, wenn in der Wirklichkeit für dasselbe noch keine Anzeichen und Andeutungen vorhanden sind. Gerade das Gegenteil ist der Fall; darum konnte, als wirklich der Untergang Nineves sich ankündigte, dies die Erinnerung an den Fall der anderen gewaltigen und ebenso

am Wasser gelegenen Grossstadt No-Amon wieder wachrufen, und man wird umsomehr von dem zweiten Datum ausgehen resp. in seine Nähe gehen müssen, als in der Schilderung der Eroberung No-Amons doch nur Züge sich finden, die bei jeder Eroberung sich mehr oder weniger wiederholten (s. 3 8-10), während über die Lage im assyrischen Reiche nicht nur allgemeine Andeutungen, sondern bestimmte Nachrichten gegeben werden, vgl. 3 12f. Auch legt die Beschreibung der Feinde Nineves den Gedanken nahe, dass es sich nicht nur um die den Assyrern wohlbekannten Babylonier, sondern um ein fremdes und fernstehendes Volk handle. Wie nahe an das Jahr 606 heranzutreten ist, wird nach diesen Kriterien zu entscheiden sein. Schwerlich kann man noch an eine Abfassung während der Regierungszeit des Königs Asurbanipal denken, da er bis zu seinem Tode im Jahre 626 mit kräftiger Hand sein ganzes Reich beisammenbehielt, auch wenn die Skythen den Westen in Unordnung gebracht hatten. Zudem ist von einer Belagerung Nineves in dieser Zeit nichts bekannt; denn Phraortes von Medien (655—633) ist auf seinem Zuge gegen Assur geschlagen und getötet worden, bevor er vor Nineve gelangt war. Ebenso ist wohl der Anfang der Regierung der Söhne Asurbanipals: Asur-etil-ilani (626—622) und Sin-sar-iskun = Saracus der klassischen Autoren (622—606) ausgeschlossen. Denn die Annahme einer sog. ersten Belagerung Nineves durch den Meder Kyaxares um 625 beruht allein auf dem Zeugnis HERODOTS, das durch keinen andern Schriftsteller noch durch irgend eine Inschrift bestätigt wird, und erst von dem Jahre 611 an lässt sich aus Inschriften konstatieren, dass sich innerhalb des Zeitraumes 615—611 die Situation zu Ungunsten Assurs geändert haben muss, vgl. CHRISTOPHER JOHNSTON (der zwar HERODOTS Bericht mit diesen Inschriften zu kombinieren sucht) The Fall of Nineveh in Johns Hopkins Semitic Papers 1901, 14—16. Es hat nämlich in diesen Jahren der chaldäische König von Babylon Nabopolassar seine Herrschaft rasch vergrössert und sich assyrische Gebiete erobert. Dass die Meder die durch die Erfolge Nabopolassars bewiesene Schwäche Assurs sich auch zu Nutze machten, war selbstverständlich und ihnen gelang es schliesslich im Jahre 606 unter Kyaxares, Nineve zu erobern und zu zerstören. So ist etwa das Jahr 610 als Zeitpunkt für die Entstehung der Prophetie Nahums gegen Nineve anzunehmen; denn da zeigt sich die Situation, welche der Prophet voraussetzt: Der Feind ist bereits ins Innere des Reiches vorgedrungen, die Grenzfesten sind gefallen und überall zeigt sich die Schwäche des assyrischen Heeres. Die Schilderung des Feindes weist wohl auf die Meder hin, in deren Heeren, wie in denen der Chaldäer, es an Reiterei nicht fehlte.

Gerade wenn man bedenkt, dass Nahum ein direkter Zeitgenosse Jeremias war, tritt die Bedeutung seiner Prophetie gegen Nineve in ein helles Licht. Im Mittelpunkt aller Worte Jeremias stehen seine Volksgenossen und ihre Sünden, Nahum redet ausschliesslich von Nineve und dem Untergang des assyrischen Reiches. Dass hinter den Assyrern Jahwe selber stand, wie Jeremia und seine Vorgänger es auffassten, kommt Nahum in keiner Weise in den Sinn; im Gegenteil begründet er mit dem Unheil, das die Assyrer gegen Jerusalem im Schilde führten, den Untergang Nineves. Dass die Assyrer die Vollstrecker der Strafe Jahwes über das gottlose Volk Judas sein sollten, ist gänzlich vergessen, wie auch mit keinem Worte auf Sünden der Judäer hingewiesen wird. Nicht nur das Objekt der Prophetie Nahums ist ein völlig neues und anderes, sondern seine ganze Denkweise unterscheidet sich von der eines

Jeremia und seiner Vorgänger. Am deutlichsten tritt das hervor in der Beurteilung des Wertes Jerusalems. Nach Jeremia verdient Jerusalem den Untergang, nach Nahum ist der gegen Zion geplante Frevel eine Schuld, die Nineves Fall nach sich zieht. Man ersieht daraus, dass Nahum die Ansichten der deuteronomischen Kreise teilt, welche dem Tempel auf Zion, als der einzigen Wohnung des wahren Gottes, eine alles überragende Bedeutung zumassen und daher an seine Unverletzlichkeit glaubten. Nahum ist ein Prophet der herrschenden Kreise unter Josia; da treten die Wurzeln der Anschauung hervor, die nachher mit Verachtung auf alle Heiden hinabblickte, die dafür hielt, dass, wer Israel antastete, sich an dem Augapfel Gottes vergriff und die darum einerseits sich von allem Heidnischen zu scheiden für religiöse Pflicht ansah, andererseits von dem Gericht über die Heiden den definitiven Anbruch des Heiles für Israel erwartete. Noch wirkt bei Nahum allerdings die Ansicht nach, dass auch die Vergewaltigung anderer Völker als Israels eine Sünde war und den Untergang Nineves verursachte (vgl. 3 1 4); aber man ist auf dem Wege, sich stolz unter der Völkerwelt zu isolieren und sich hochmütig über alles Fremde erhaben zu dünken. Nahum ist ein Vorläufer jener „falschen“ patriotischen Propheten, die Jeremia nachher so heftig bekämpfte, auch darin mit ihnen verwandt, dass er von sittlichen Schäden im Volke nichts zu sagen weiss. Seine Ideen lassen sich somit sehr wohl aus der Zeit nach der Reform Josias verstehen.

Auf den hohen poetischen Schwung dieser ersten uns erhaltenen, allein auf ein fremdes Volk sich beziehenden Prophetie sei hier noch ausdrücklich hingewiesen. Die Freude über den Untergang des feindlichen Reiches hat dem Dichter die Flügel geschwellt.

III. Die sekundären Elemente im Buche Nahum und die Entstehung des ganzen Buches. Mit weniger Sicherheit lässt sich die Entstehungszeit der späteren Zugaben im Buche Na feststellen. Nur das eine ist über allen Zweifel erhaben, dass sie der nachexilischen Periode angehören. Wahrscheinlich hat man aber weit über das Exil hinunterzugehen. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, dass O. Happel, der das ganze Buch Na in die Seleucidenzeit verlegt, wenigstens für die sekundären Stücke Recht hat. Der fragmentarisch angefügte alphabetische Psalm kann sehr wohl in der Zeit der makkabäischen Erhebung entstanden sein, damals hoffte man, dass endlich die Zeit der endgiltigen Rache an den Feinden Israels gekommen sei. Ebenso passt in diese Periode die Heilsverheissung 1 12f. 2 1 3 mit ihren Reminiscenzen aus früheren Schriften, s. Vorbem. zu 1 12f. 2 1 3 und vgl. Dan 9 2. Zu den beiden sekundären Elementen, dem Psalm, der das Gericht an den Feinden verkündet, und der Weissagung, die Israel nahes Heil in Aussicht stellt, ist das Buch Daniel eine gute Parallele. Gegen die Entstehung dieser Zuthaten im zweiten Jahrhundert spricht es in keiner Weise, dass die „zwölf Propheten“ in JSir 49 10, also schon um 200 v. Chr., erwähnt werden. Das Orakel gegen Nineve ist ja viel älter und die Möglichkeit später noch Stücke beizufügen in keiner Weise ausgeschlossen. Mit Namen ist auf Nahums Orakel gegen Nineve erstmals hingewiesen in Tob 14 4 8, wenn dort wirklich Ναούμ die ursprüngliche Lesart für Ἰωνᾶς sein sollte, vgl. Jon Einl. III.

Die Entstehungsgeschichte des Buches Na ist demnach sehr einfach. Aus dem Ende des siebenten Jahrhunderts besass man die Prophetie Nahums über

Nineves Fall, die im Zwölfprophetenbuch JSir's Aufnahme gefunden hatte, und im zweiten Jahrh. kamen dazu die sekundären Elemente, welche zur Einleitung dieses Orakels für nötig erachtet wurden, um einerseits festzustellen, dass Gott ein Gott der Gerechtigkeit sei, der seine Feinde nicht ungestraft lasse, und um andererseits daran zu erinnern, dass mit dem Gericht an den Feinden, das nicht ausbleiben könne, unzertrennbar das Heil Israels verbunden sei.

IV. Litteratur. G. Bickell Die hebräische Metrik in ZDMG 1880, 559f.; K. Budde Das hebräische Klagelied in ZATW 1882, 35; Fr. Buhl Einige textkritische Bemerkungen zu den kleinen Propheten in ZATW 1885, 181f.; H. Gunkel Nahum 1 in ZATW 1893, 223—244; G. Bickell über Nahum 1 1—2 3 in Abhandlung V der Sitzungsber. der kaiserl. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Classe, Wien 1894; H. Gunkel Schöpf. und Chaos 1895, 102f.; A. Billerbeck und A. Jeremias Der Untergang Ninives und die Weissagungsschrift des Nahum in Beiträge zur Assyriologie 1895 III, 87ff.; Salomon Plessner Das Buch Nahum übersetzt und commentiert, hrsgeg. von Elias Plessner 1897; A. B. Davidson The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah, Cambridge 1899; O. Happel Der Psalm Nahum (Na 1) kritisch untersucht 1900; William R. Arnold The Composition of Nahum 1—2 3 in ZATW 1901, 225—265; G. Wildeboer Nahum 3 7 in ZATW 1902, 318f.; O. Happel Das Buch des Propheten Nahum erklärt 1902; K. Budde Art. Nahum in Encycl. Biblica 1902, Sp. 3259—3263; T. K. Cheyne Crit. Bibl. II, 1903, 164—169.

Erklärung.

Die Überschrift 1 1 leidet an Hypertrophie. *Spruch über Ninive* ist sekundäre Beifügung, die das Objekt der prophetischen Rede nennt und nach Analogie der Einleitung von Jes 13 1 etc. gebildet ist, s. dort auch über die Bedeutung von מַשָּׂא. Wahrscheinlich hat der Redaktor, der den folgenden Psalm an die Spitze des Textes stellte, die Worte eingefügt, damit der Leser nicht erst 2 9 erfahre, von wem die Prophetie handle (so W. R. Arnold). Von derselben Hand wird als Überarbeitung zur alten Überschrift סֵפֶר eingesetzt sein. Die alte Überschrift, für deren Ursprünglichkeit die Angabe der Heimat des sonst unbekannten Propheten spricht, lautete חֲזוֹן נַחוּם הָאֶלְקֹשִׁי; zu חֲזוֹן s. Ob v. 1. Die Lage von אֶלְקֹשׁ ist nicht sicher nachgewiesen; da Nahum aber ein Judäer gewesen sein wird, sind die Vermutungen unhaltbar, welche Elḳosch ausserhalb Judas suchen: so die seit dem 16. Jahrh. auftretende Tradition, dass es mit der nördlich vom alten Nineve liegenden, heute noch blühenden Ortschaft Alḳusch zu identifizieren sei, dann die Annahme von Knobel und Hitzig, dass Elkosch der alte Name des neutestamentlichen Kapernaum (= כְּפַר נַחוּם, „Dorf Nahums") sei, endlich die von Hieronymus aufgestellte Identifikation mit Elcese (Eusebius: 'Ελκεσέ), dem heutigen El-Kauze, westlich von Tibnin, im nördlichen Galiläa. Möglich ist dagegen die Ansicht von Pseudo-Epiphanius in de vitis

prophetarum, dass Elkosch in einem jenseits (wohl = südlich) von Eleutheropolis gelegenen Ἐλκεσί (Ἐλκέσιν) zu suchen sei (s. NESTLE ZDPV 1878, 222—225).

I. Die Rache Jahwes an seinen Feinden, das Bruchstück eines alphabetischen Psalms I 2—10.

Das Psalmfragment v. 2-10 ist vom Redaktor vorangestellt, um die Prophetie Nahums über das Gericht Nineves mit der Schilderung Jahwes, der an seinen Feinden Rache nimmt, einzuleiten. Ein Fragment ist der Abschnitt; denn das Alphabet ist nicht ganz durchgeführt, also der Schluss, ungefähr die zweite Hälfte, verloren.

Auf den alphabetischen Charakter des Stückes hat zuerst FRANZ DELITZSCH in seinem Psalmencommentar[3] 1873, 117 aufmerksam gemacht, wo er die Beobachtung des württembergischen Pfarrers G. FROHNMEYER mitteilt, dass Na 1 3-7 alphabetisch angelegt sei. Der Versuch einer Rekonstruktion ist dann von G. BICKELL in ZDMG 1880, 559f. unternommen, und zwar sollen innerhalb v. 2-10 alle Buchstaben des Alphabets zur Verwendung kommen, nämlich so, dass die ersten Buchstaben der Zeilen (resp. zu Anfang und am Schluss ausnahmsweise die ersten Buchstaben der Strophen) das Alphabet bis zu מ verfolgen, die fehlenden Buchstaben נ bis ת in den ersten Versen des Psalms einzeln oder zu zweien an zweiter, resp. zweiter und dritter Stelle der Zeile stehen. So finde sich z. B. ס und פ (letzteres hier wie auch sonst bisweilen in alphabetischen Stücken vor ע) in בְּסֻפָה hinter dem ב der Beth-Zeile v. 3b, wie ע hinter ג in גּוֹעֵר, dem Anfang der Gimel-Zeile v. 4. Dieselbe Anschauung mit geringen Modifikationen vertritt BICKELL noch 1882 in seinen Carmina Veteris Testamenti Metrice S. 212f. Dieser sehr komplizierten Erklärung gegenüber trat GUNKEL in ZATW 1893, 223—244 mit der Darlegung auf, dass die fehlenden Zeilen mit den Buchstaben נ bis ת in den folgenden Versen 1 11—2 3 noch zu entdecken seien. BICKELL stimmt dieser Entdeckung bei (Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe, Wien 1894, Abhandl. V), nur dass er in der Verteilung des Materials seine eigenen Wege geht und daher in der Wiederherstellung des Schlusses des Psalms erheblich von GUNKEL abweicht. Letzterer hat daraufhin in Einzelnem seine Ansicht modifiziert und verbessert, aber die neue Rekonstruktion BICKELL's als ganze abgelehnt (s. Schöpfung und Chaos 1895, 102f.). Während NOWACK der Nachweis eines ganzen alphabetischen Psalmes für erbracht erscheint, hält WELLH. mit Recht den Versuch für den zweiten Teil für gänzlich misslungen, und ebenso urteilt W. R. ARNOLD in The Composition of Nahum 1—2 : 3 ZATW 1901, 225—265. Dagegen stimmen alle überein, dass „die lange theologische Einleitung", auch wenn sie deren Ende nicht am gleichen Punkte gekommen sehen, ein sekundärer Bestandteil ist und mit Nahum nichts zu thun hat.

Dass der Psalm nur halb überliefert ist, will ARNOLD mit dem mangelhaften Gedächtnis des Redaktors erklären, indem er Beweise hiefür auch in der analphabetischen Form einzelner noch vorhandener Zeilen zu finden meint. Besser wird man an einen durch Verderbnis des Exemplars verursachten Verlust des Restes denken; dafür spricht, dass sich innerhalb 1 12—2 3 sekundäre Elemente finden, die zwar nicht als Stücke des alphabetischen Psalmes, aber als Ersatz derselben und als Auffüllung der durch den Verlust derselben entstandenen Lücke betrachtet werden können.

Der Text von v. 2-10 ist nicht in bester Ordnung überliefert; soviel aber ergiebt sich deutlich, dass jeder Buchstabe nur ein einziges Distichon mit in der Regel dreihebigen Zeilen einführte.

2a א: *Ein eifersüchtiger Gott ist Jahwe, Ein Rächer und voller Zorn.* Das doppelte נֹקֵם יְהוָה ist schwerlich richtig, zumal da die LXX es nur einmal liest; aber der Text ist noch nicht in Ordnung, wenn man mit GUNKEL blosse Dittographie annimmt, sondern man hat וְנֹקֵם und das zweite יְהוָה zu entfernen,

sodass יְהוָה am Ende des ersten Stichos und נֹקֵם am Anfang des zweiten zu lesen ist. *Eifersucht* ist die Reaktion Gottes gegen jedes Benehmen, das ihm die ihm gebührende Ehre vorenthält, vgl. Ex 20 5 34 14 Dtn 4 24 etc.; die Form קַנּוֹא statt der gewöhnlichen קַנָּא findet sich noch Jos 24 19. Zu der Umschreibung von Eigenschaftsbegriffen durch Verwendung von בַּעַל vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 128u, s. auch Prv 29 22, und zu der *Rache* Gottes s. Jes 34 8 63 4. 2^b 3^a sehen aus wie Limitationen der Aussage von v. 2^a, könnten daher Glossen sein; wahrscheinlich sind es aber in der Hauptsache nur von ihrem Platze gerückte Bestandteile des Psalms, s. zu v. 2^b hinter v. $9^{a\alpha}$ und zu v. $3^{a\beta}$ bei v. $9^{a\alpha}$, während v. $3^{a\alpha}$ in der That eine solche mildernde Glosse zu v. 2^a sein wird. Was für Schwierigkeiten die Aussage von v. 2^a, dass Gott ein Rächer sei, den Juden bereiten konnte, ersieht man noch aus den gezwungenen Erklärungen bei PLESSNER.

3^b ב: *In Sturm und Wetter ist sein Weg, Und Gewölk ist der Staub seiner Füsse.* Das überschüssige יְהוָה, das LXX zu v. 3^a zieht, ist gerade wie das zweite in v. 2^a zu entfernen, wie das Alphabet hier verlangt. Die von GUNKEL und NOWACK vorgenommene Änderung in עָנָן וְאָבָק לר׳ = „Gewölk und Staub (GUNKEL: Rauch) ist zu einen Füssen“ verunreinigt das Bild von dem Erscheinen Jahwes im Gewitter. שְׂעָרָה ist ausser hier und Hi 9 17 immer סְעָרָה geschrieben, vgl. z. B. ebenfalls in der Schilderung der Theophanie Jes 29 6.

4^a ג: *Er bedroht das Meer und legt es trocken, Und alle Ströme lässt er versiegen.* Für וַיַּבְּשֵׁהוּ, für dessen Erklärung man Synkope des ersten Stammkonsonanten mit י des Präformativs annimmt (s. GES.-KAUTZSCH[27] § 69u), liest man besser die richtige Form: וַיְיַבְּשֵׁהוּ; Änderung in וַיִּבַשׁ, = und es vertrocknet (so GUNKEL, NOWACK), ist unnötig, da auch nachher (vgl. הֶחֱרִיב), was auf Gottes Schelten geschieht, direkt als Gottes That dargestellt wird. Zur Sache vgl. Ps 106 9 18 16. Das Partizip גּוֹעֵר und die folgenden Verba finita schildern Gottes Thun, das sich jederzeit wiederholen kann. Ob gerade hier noch Erinnerungen an einen alten Mythus von der Überwindung des Meeres durchschimmern, ist fraglich; der Verf. denkt vielleicht eher an die Erzählungen der Geschichte vom Durchzug durch das Schilfmeer und den Jordan, vgl. Ps 114 3-5.

4^b ד: *Es verschmachtet Basan und Karmel Und die Blüte des Libanon wird welk.* Das doppelte אֻמְלַל kann nicht richtig sein, auch LXX bietet verschiedene Verba. Für das erste erwartet man ein Wort, das mit ד beginnt; demgemäss schlägt GUNKEL das dem אֻמְלַל parallele דָּאַב, *verschmachten,* vor (vgl. Jer 31 12 25), während ARNOLD דָּכְּאוּ, *niedergeschlagen sind* (*Basan und Karmel*), nach Jes 19 10 vorzieht und GRAY an דַּלּוּ, *schwach sein, schmachten* (vgl. Jes 38 14) denkt. *Basan, Karmel* und *Libanon* sind die mit dem kräftigsten Walde und der reichsten Vegetation ausgestatteten Gegenden Palästinas; aber auch sie leiden. Zu dieser Wirkung des Gewitters vgl. zu Am 1 2.

5^a ה: *Die Berge erbeben vor ihm, Und die Hügel geraten ins Schwanken.* Um Gleichmässigkeit in der Determination herzustellen, lese man mit LXX

(τὰ ὄρη) הֶהָרִים, auch Thr 4 5 steht der Artikel als Anfang der ה-Strophe in alphab. Gedicht; hier ist ja zudem auch der zweite Konsonant ein ה. Die Einsetzung von כָּל־ vor הַגְּבָעוֹת wird dagegen weder von der LXX empfohlen, noch vom Metrum gefordert. Zu den hier beschriebenen Wirkungen der Theophanie vgl. Mch 1 3 4 Hab 3 8.

5^b ו: *Die Welt erbraust vor ihm, Der Erdkreis und die auf ihm wohnen.* Da נָשָׂא nicht intransitiv ist, wird nicht an ein Sich heben der Erde, etwa wie Am 9 5, zu denken sein, man hat vielmehr nach Targum eine Ableitung von שָׁאָה zu lesen und zwar am einfachsten mit Gunkel das Niph. וַתִּשָּׁא = *rauschen, tosen, lärmen,* vgl. Jes 17 12 13, und nicht mit Bickell und Nowack das Kal וַתִּשָּׁא = *verwüstet werden,* vgl. Jes 6 11, da das in Aufruhr und lärmige Bewegung geraten besser zu dem מִפָּנָיו passt. Das וְ vor תֵּבֵל ist aus falscher Dittographie entstanden; das letzte Sätzchen ist eine nicht ungebräuchliche Formel, vgl. Ps 24 1 98 7.

6^a ז: *Wer hält Stand vor seinem Grimm, Wer besteht bei der Glut seines Zorns?* Wie die Reihenfolge des Alphabetes zeigt, muss לִפְנֵי den Platz an der Spitze וְעָמוֹ einräumen und hinter יַעֲמֹד zurückweichen, wo es mit dem folgenden ו zusammen als לְפָנָיו den Stichos vortrefflich abschliesst. Die Abtrennung des ו, sodass nur לִפְנֵי übrig blieb, führte die falsche Versetzung an den Anfang herbei (so Bickell, Gunkel u. a.). Der Anstoss, den Arnold an der Verbindung עָמַד לִפְנֵי nimmt und der ihn zum Vorschlag von וְעָמוֹ מִי יָכִיל (vgl. Jer 10 10) bewegt, ist unbegründet. Zur Sache vgl. Mal 3 2, ferner s. zu מִי יָקוּם Am 7 2.

6^b ח: *Seine Glut strömt aus wie Feuer Und die Felsen werden von ihm entzündet.* Zu der Vergleichung der Zornesglut mit einem Feuerstrom s. Jer 7 20 42 18 44 6 Dan 9 11 27 und bes. Jer 4 26, wo vielleicht wie hier für נִתְּצוּ, *niedergerissen werden,* auch נִצְּתוּ (Niph. von יָצַת), *in Brand gesetzt werden,* zu lesen ist. Über die Feuerwirkungen des Zornes Gottes vgl. Jes 30 33 Mch 1 4 Mal 3 2. Die Änderung von מִמֶּנּוּ in מִמֶּנָּה (Gunkel) ist unnötig; die Glut geht ja von Jahwe aus, vgl. Dtn 32 22. Im folgenden wird gezeigt, dass sich der Zorn Jahwes gegen seine Feinde richtet, während die, die auf ihn trauen, geborgen sind.

7^a ט: *Gut ist Jahwe denen, die auf ihn hoffen, Ein Schutz zur Zeit der Gefahr.* Nach LXX ist vermutlich für לְמָעוֹז zu lesen: לְקוָֹיו מָעוֹז, vgl. Ps 25 3 37 9 69 7, so Gunkel u. a. Zu dem ersten Stichos vgl. die wörtliche Parallele Thr 3 25 und zu dem mit מָעוֹז beginnenden zweiten vgl. Jer 16 19 Ps 37 39 Jes 25 3, welche Stellen für die Richtigkeit dieser Vermutung und gegen die Entfernung von בְּיוֹם צָרָה und die Herübernahme von v. 7^b zur ט-Strophe (so Arnold) sprechen.

7^b $8^{a\alpha}$ י: *Jahwe kennt, die bei ihm Zuflucht suchen, Und rettet sie bei überströmender Flut.* יֹדֵעַ ist ohne וְ zu lesen, nachher aber mit Gunkel יְהוָה einzusetzen. Auch die zweite Zeile ist zu kurz, da mit כָּלָה die כ-Strophe beginnen muss; zur Ausfüllung der Lücke ist der Verlust eines ursprünglichen יַצִּילֵם oder יְמַלְּטֵם oder יִשְׁמְרֵם anzunehmen. Zu יָדַע, = *sorgen für jmd.,* vgl. Ps 1 6. $8^{a\alpha}$ Zu שֶׁטֶף עֹבֵר vgl. Jes 8 8 28 15 Ps 124 4, sowie Dan 11 10 40.

Arnold, der v. 7^{b} zur ט-Strophe rechnet (s. oben), gewinnt die י-Strophe durch Verpflanzung von v. 3^{a} an unsere Stelle; doch ist es wahrscheinlicher, dass sich v. 3^{a} als Interpolation an richtiger Stelle findet und die Aussage von v. 2^{a} ergänzen soll, s. dort.

$8^{a\beta b}$ כ: *Den Garaus macht er seinen Gegnern Und seine Feinde stösst er in Finsternis.* Für מְקוֹמָהּ mit beziehungslosem Suffix ist nach den alten Versionen mit Buhl u. a. בְּקָמָיו zu lesen, vgl. Ps 18 49. Zur Konstruktion עָשָׂה כָלָה בְּ s. Jer 30 11 46 28. Für יִרְדֶּף־ ist mit Gunkel, Nowack, Wellh. zu lesen יֶהְדֹּף, vgl. Dtn 6 19 9 4 Jer 46 15. Zum *Hinausstossen in die Finsternis* vgl. Hi 18 18 Mt 8 12 22 13 25 30.

$9^{ba\beta}$ ל: *Nicht zweimal nimmt er Rache an seinen Widersachern, Denn vollständig vollführt er sein Werk.* Der Text ist hier in grosser Verwirrung; denn wie v. $9^{a\beta}$ sich nicht zur Fortsetzung von v. $9^{a\alpha}$ eignet, so kann auch v. $9^{a\alpha}$ mit seinem Anfangs-מ nicht auf v. 8 folgen. Man wird daher die drei Glieder von v. 9 in umgekehrter Reihenfolge zu lesen haben (Bickell u. a.), aber so dass man auch die beiden ersten Wörtchen (כי עד) von v. 10 hinübernimmt und unmittelbar nach v. 9^{b}, also als Anfang des zweiten Stichos liest. Dann hat man כִּי עַד־כָּלָה, nicht כָּלָה zu punktieren und zu übersetzen: denn er vollführt sein Werk *bis zum Ende, zur Vertilgung,* vgl. II Reg 13 17 19 JSir 10 13; zu dem absol. Gebrauch von עָשָׂה s. Ps 22 32 37 5 52 11 Mal 3 17. Das bildet einen guten Gegensatz zu פַּעֲמַיִם und die beiden Stichen korrespondieren einander vortrefflich: nicht *zweimal* nimmt Gott Rache, weil er gleich das erste Mal völlig vernichtet, vgl. I Sam 3 12 26 8 II 20 10 und s. auch in II Reg 13 19 die Gegenüberstellung von פְּעָמִים und עַד־כַּלֵּה. Dieser tadellose Sinn beweist die Richtigkeit der Lesart der LXX, nach welcher mit Gunkel u. a. לא־יִקֹּם statt לֹא־תָקוּם und בְּצָרָיו statt צָרָה zu lesen ist, zeigt aber auch, wie unnötig es ist, wenn jetzt Gunkel מִפַּעַם, in der sehr zweifelhaften Bedeutung von *vor der Zeit,* statt פַּעֲמַיִם vorschlägt und an das Ende der zweiten Zeile, wo er früher nach dem Anfang von v. 10 לָעַד, *auf ewig,* lesen wollte, mit Bickell כְּמוֹעֵד, *zur rechten Zeit,* setzt. Der gegenwärtige hebr. Text לֹא־תָקוּם . . . צָרָה, an sich eine fragwürdige Verbindung, wird gewöhnlich auf die Eroberung Nineves bezogen, von der gesagt sei, dass sie die endgiltige Vernichtung bringe; aber „der ganz allgemein gehaltene Ausdruck legt diese Anwendung durchaus nicht nahe“ (Gunkel). עַד־כָּלָה הוּא עֹשֶׂה ist viel bestimmter als כָּלָה הוּא עֹשֶׂה, vgl. zu letzterem Hes 11 13.

$9^{a\alpha}$ מ: *Was denkt ihr von Jahwe?* Der zweite Stichos ist verloren. Bickell und Nowack vermuten, dass v. $3^{a\alpha}$ mit חֶסֶד an Stelle von כֹּחַ hierher gehöre: *Jahwe* (nach Bickell bloss יָהּ zu lesen) *ist langmütig und von grosser Huld.* Besser eignet sich als Fortsetzung der Frage von v. $9^{a\alpha}$, die den Sinn haben kann: „Denkt doch nicht, dass Jahwe etwas vergesse und ungestraft hingehen lasse!“ v. $3^{a\beta}$ samt dem v. 4 folgenden יְהוָה: *Ungestraft lässt Jahwe nichts;* vgl. Ex 20 7 34 7 Jer 25 29. Daran lässt sich dann auch leicht die נ-Strophe (s. nachher) anknüpfen. Dagegen ist die Zurechtlegung der מ-Strophe durch Gunkel ausserordentlich kompliziert; zudem nimmt er an, dass nun auf einmal die Anwendung auf den Einzelfall erfolge und „der Frevler“, der

Tyrann, angeredet werde. GUNKEL betrachtet nämlich v. 9[a] als verdorbene Variante von v. 11[a] und erklärt darum v. 11 als מ-Strophe in folgender Rekonstruktion: מִנֵּךְ יָצָא חֹשֵׁב עַל־יַהְוֶה הָרַע יֹעֵץ בְּלִיָּעַל, das soll bedeuten können: „Deine Zeit (nach מַן Ps 68 24 = Portion, bestimmte Zeit, s. aber zur Stelle) ist um, der du gegen Jahwe Pläne sannst, Du Bösewicht, der Unheil plante!" Vgl. jedoch unten zu v. 11.

2[b] נ: *Jahwe ist ein Rächer an seinen Widersachern, Und trägt seinen Feinden nach.* Dass der von BICKELL, NOWACK und ARNOLD hierher versetzte v. 2[b] eine in den Zusammenhang passende נ-Strophe bildet, lässt sich nicht leugnen. Dagegen erheben sich dieselben Bedenken gegen die aus v. 12[a] konstruierte נ-Strophe GUNKEL's, wie gegen seine מ-Strophe. Er liest nämlich: נִשְׁלְמוּ יְמֵי רִיבִי וְכֵן נָגוֹז וְעָבַר, und übersetzt dies: „Aus sind die Tage, da ich (Israel) schalt, Die Stunde (כֵּן das Festgesetzte) ist verflogen (vgl. Ps 90 10), ist vorbei!" In der מ-Strophe ist von יַהְוֶה in dritter Person die Rede, hier soll nun Jahwe selber „den Frevler" apostrophieren. Vgl. ferner unten zu v. 11.

10 ס: *Abgeschnittene Dornen sind sie alle, Verzehrt wie Stroh vom Feuer.* So möchte ich vermutungsweise die ס-Strophe herstellen. Dabei sehe ich in dem bisher unberücksichtigten Reste von v. 10 (כִּי עַד ist zu v. 9 verwendet) die ersten vier Wörter als verdorbene Dittographie von סִירִים כְּסוּחִים an (vgl. Jes 33 12: קוֹצִים כְּסוּחִים) und halte dafür, dass hinter demselben das Subj. כֻּלָּם (vgl. das folgende אֻכְּלוּ) verdrängt worden sei. In dem zweiten Stichos ist wohl בָּאֵשׁ für יָבֵשׁ zu lesen und מָלֵא scheint zu v. 11 zu gehören (s. dort). So gefasst beschreibt die Strophe das Schicksal der Feinde Jahwes: Wie dürre Dornen vom Feuer werden sie rasch vom Zorne Gottes verzehrt. Inhaltlich sind die Vermutungen Anderer von dieser Zurechtlegung nicht gross verschieden, wenn sie auch einen andern Text annehmen. So liest BICKELL: סִירִים סְבָכִים סְבוּאִים וְכֵן כְּקַשׁ יָבֵשׁ יִמָּלוּ = „Dorngestrüpp ist kraftstrotzend, Doch bald wird es wie dürres Stroh welken", GUNKEL und NOWACK ziehen vor: סִירִים כְּסוּחִים יִמָּלוּ כְּקַשׁ יָבֵשׁ יִבָּלוּ = „Wie ausgerissene Dornen werden sie abgemäht, Wie dürres Gras werden sie verwelken", aber wie man „ausgerissene Dornen" noch „abmähen" soll, ist so unverständlich, wie das „Verwelken von dürrem Gras" und ARNOLD vermutet: סְבָכִים וְכֵן סְבוּאִים אֻכְּלוּ כְקַשׁ יָבֵשׁ = „Dorngestrüpp, noch so durchnässt, werden sie verzehrt wie trockenes Stroh", aber blosses אָכַל ist nicht einfach = אָכַל בָּאֵשׁ. Zu dem Bilde vgl. die genaue Parallele II Sam 23 6 f.

Im Folgenden lässt sich mit Sicherheit keine Fortsetzung des alphabetischen Psalmes entdecken. Wohl ist der Versuch gemacht worden, das Material 1 11—2 3 auf die noch fehlenden Buchstaben zu verteilen, aber mit einem so verschiedenen Resultat, dass man schon daran sieht, wie das scheinbare Gelingen mehr der Kunst des Auslegers, als dem Bestande des Textes zuzuschreiben ist. Das zufällige Vorkommen von Wörtern mit den nötigen Anfangsbuchstaben gab den Versuchen eine gewisse Handhabe, aber das Fehlen des ת, das nur durch Konjektur zu gewinnen war, ist ein deutlicher Fingerzeig, dass diese Wörter auf falsche Fährte verleiteten. Die Resultate sind auch ohnehin so, dass sie grosse Zumutungen an den Leser stellen, der sie als Abschluss des Psalms von v. 2–10 betrachten soll. GUNKEL konstruiert in richtiger alphabetischer Reihenfolge den Rest folgendermassen: ע (= v. 13) „Jetzt will ich deine Jochstangen (l. מֹטוֹתֶיךָ für מֹטֵהוּ מֵעָלַיִךְ) zerbrechen Und deine Bande (l. מֹסְרֹתֶיךָ) zerreissen" (die von ihm seit der מ-Strophe angenommene Anrede

an „den Frevler" geht weiter bis zur ק-Strophe, worauf ein neuer Wechsel eintritt, und die Jochstangen und Bande sind nicht die vom Frevler getragenen, sondern von ihm Israel und anderen Völkern auferlegten); פ (= v. $14^{b\alpha}$ in Umstellung) „Schnitz- und Gussbild will ich vertilgen (l. אַשְׁמִיד, ausgefallen vor אָשִׂים), Ausrotten aus dem Hause deines Gottes"; צ (= v. 14^{a}, ohne וְ zu Anfang) „Jahwe hat über dich Befehl gethan: Nicht werde fortan deines Namens gedacht" (l. יִזָּכֵר בִּשְׁמְךָ für יִזָּרַע מִשִּׁמְךָ; man beachte aber auch, dass hier mit einem Mal Jahwe, der vorher spricht, in dritter Person auftritt); ק (= v. $14^{b\beta}$ von קִבְרֶךָ an und v. 12^{b}) „Dein Grab mach ich zu Misthaufen (l. קִיקְלוֹת, nach dem aram. קִיקְלְתָא, für כִּי קַלּוֹת), Ich schände dich so, dass ich dich nicht nochmals zu schänden brauche" (vgl. die sonderbare Anwendung von עִנָּה, die merkwürdige Behandlung des Perfekts samt dem folgenden Imperf. mit עוֹד und die sachlich verkehrte Reihenfolge der beiden Stichen); ר (= 2 $1^{a\alpha}$ mit Platzwechsel von הִנֵּה und רַגְלֵי מְבַשֵּׂר) „Schon kommt der Bote über die Berge. Hört ihr? er verkündet Heil" (man beachte, dass hier nicht mehr „der Frevler" angeredet sein kann, sondern nur Israel); שׁ (= 2 $1^{a\beta}$, mit Umstellung der beiden Glieder und Einsetzung von יְרוּשָׁלַםִ nach שַׁלְּמִי) „„Bezahle, Jerusalem, deine Gelübde; Feire, Juda, deine Feste. ת (= v. 2^{b}, mit תֹּךְ für כִּי als Anfangswort) Bedrückung wird dich nimmermehr durchziehen, Mit dem Heillosen ist's aus, vorbei!"" Dazu soll noch als Zusatz eine zweite שׁ-Strophe (= 2 3) kommen: „So stellt Jahwe den Weinstock Jakob her (כִּי am Anfang und כִּגְאוֹן יִשְׂרָאֵל am Schluss ist zu tilgen, für גְּאוֹן aber גֶּפֶן zu lesen), Dessen Reben Plünderer verwüstet haben" (l. וּזְמֹרֶיהָ [ohne וְ] und entferne בֹקְקִים). Bickell, dem Nowack in der Hauptsache folgt, lässt die פ-Strophe vor der ע-Strophe stehen, wie in verschiedenen alphabetischen Liedern des AT's, und legt sich folgenden Text zurecht: פ (= v. 12^{a}, von אִם an, wofür aber gelesen wird: פַּחַז מֹשֵׁל[כְּ]מַיִם רַבִּים וְכֵן יִגְזְרוּ וְעָבְרוּ) „Tyrannenübermut ist wie Hochwasser, Bald aber verschwindet es und verläuft" (man beachte die Einsetzung von פַּחַז nach Gen 49 4); ע (= v. 12^{b} 13^{a}) „Ich demütige dich und werde dich nicht noch einmal demütigen, Nun will ich deinen Stab zerbrechen" (l. מַטֵּךְ für מֹטֵהוּ; hier soll mit einem Mal die Anrede an „die feindliche Macht" beginnen, עִנִּתִיךְ, auch ohne וְ, von der Zukunft verstanden werden und die Bestrafung der „feindlichen Macht" nur ein עִנָּה, „Demütigen", genannt werden. Ferner soll der ganze Rest von v. 13 Glosse sein); צ (= v. 14^{a}) wie bei Gunkel, s. oben. ק (= v. 14^{b}, aber in Umstellung und mit Auswerfung von מִבֵּית אֱלֹהֶיךָ) „Deine Gräber (Krypten) mache ich zu Misthaufen (קְבָרַיִךְ אָשִׂים קִיקְלוֹת, so Bickell; dagegen Nowack: קִבְרֵךְ אָשִׂים קִיקָלוֹן = „Dein Grab will ich zum Gegenstand der Schmach machen"), Schnitzbild und Gussbild will ich ausrotten"; ר (= 2 1 in folgender Auswahl: רָגְזִי חָגִּי חַגַּיִךְ בַּל יַעַל כֻּלֹּה נִכְרָת) „Lärme nur, tanze deine Festtänze! Es hilft nichts, du wirst gänzlich vertilgt" (, während Nowack die ר-Strophe wie Gunkel bildet, aber den ganzen Rest von 2 1 als Glosse betrachtet); שׁ (= 2 3^{a}) „Jahwe stellt den Weinstock Jakobs wieder her" (l. גֶּפֶן für גְּאוֹן[1]), Er nimmt sich der Zier Israels an" (l. פָּקַד אֶת־גְּאוֹן resp. mit Nowack כִּי פָּקַד וגו׳, = ja, er nimmt sich etc., für כִּגְאוֹן); ת (= 2 3^{b} mit vorgesetztem תַּחַת) „Zum Ersatz dafür, dass Plünderer es geplündert Und seine Ranken zerstört haben". Auch diese Konstruktion, wenn sie schon nicht zuletzt noch geradezu Israel angeredet sein lässt (doch vgl. bei Nowack die ר-Strophe), leidet an dem Übelstande, dass die Gegner Jahwes zuerst in 3. Person geschildert und nachher apostrophiert werden in der 2. Person Sing. (vgl. auch die 2. Pers. Plur. v. 9^{a}, an die Feinde oder an Israel gerichtet?) und dass Jahwe, von dem im ganzen ersten Teile (v. 2–10) in der 3. Pers. die Rede, nachher bald selbst das Wort hat (v. 12^{b} 13 14^{b}), bald noch in 3. Pers. erscheint (v. 14^{a} 2 3). Das weist darauf hin, dass hier Stücke dem Psalme angegliedert werden, die ihm nicht gehören und die auch nicht einmal auf eine Hand zurückgehen. Dass sich die eine oder die andere dieser Rekonstruktionen „durch den guten Zusammenhang, den sie giebt, empfehle", dürften nur wenige finden und es wird darum dabei bleiben, dass der alphabetische Psalm nur als Torso im masoretischen Texte steckt. Wie 1 11—2 3 zu verstehen ist, s. im Folgenden.

II. Die Verkündigung des Heils, das für Zion anbricht 1 12 13 2 1 3.

Es ist schon lange bemerkt, dass in 1 11—2 3 bald Nineve, bald wieder Zion angeredet wird, ohne dass der Übergang im Texte selber angedeutet wäre. Der Inhalt der Verse lässt es nicht zu, an ein einziges Objekt der Anrede zu denken; denn in 1 11 14 2 2 wird gestraft und mit Vernichtung und Eroberung gedroht, dagegen in 1 12 13 2 1 3 Heil und Wiederherstellung verkündet. Es bleibt nichts anderes übrig, als die Rettung und Heil verheissenden Worte, die sich nach 2 1 (s. aber auch zu 1 12) an Juda-Zion richten, als sekundäres Element herauszunehmen, das sich als Fremdkörper in die ersten Teile des Orakels gegen Nineve eingeschoben hat. Wie das Psalmfragment 1 2–10 dem theologischen Bedürfnis entsprach, den Untergang Nineves in die Beleuchtung der göttlichen Gerechtigkeit, die an den Feinden Vergeltung und Rache üben muss, zu stellen, so sollten die Worte an Zion mehr dem seelsorgerlichen Bedürfnis entgegenkommen und die trostreichen Folgen nennen, die sich für Juda aus dem Fall der feindlichen Hauptstadt ergeben. Ein integrierender Bestandteil des Orakels sind aber diese Trostworte nicht: einmal lehnen sie sich an Worte der späteren Litteratur an, indem sie dieselben fast als Zitate aufnehmen, vgl. I Reg 11 39 zu 1 12, Jer 30 8 zu 1 13 und bes. Jes 52 7 zu 2 1; dann setzen sie auch im Inhalt sicher die babylonische Exilierung voraus, vgl. zu 2 1 3 und 1 12f.; und endlich zeigt sowohl das Suffix in מטהו (v. 13), das sich auf die Worte Nahums in v. 11 bezieht (s. zu v. 13), als auch die zerstückte Aufnahme in den laufenden Text, dass die Verse erst nachträglich dem Orakel Nahums beigegeben sind. Sie gaben zuerst am Rande das Votum eines Späteren ab und kamen dann in den Text, damit auch in Nahum die direkte Heilsverheissung nicht fehle.

Um nachher die Worte Nahums im Zusammenhang betrachten zu können, nehmen wir die Erklärung der Heilsverkündigung an Zion vorweg. Lässt man die Einleitungsformel כֹּה אָמַר יְהוָה ausser Betracht, so umfasst die Heilsverkündigung eine Strophe von sieben Zeilen, die im Kina-Metrum abgefasst sind.

12 *Zu Ende sind die Tage meines Streits, vergangen und vorüber, Gedemütigt habe ich dich, werde dich nicht wieder demütigen.* Der Text ist recht unsicher; vermutet ist bei dieser Übersetzung, dass אִם sowohl, als auch die beiden וְכֵן spätere Eindringlinge sind, da sie wenigstens zum Teil von der LXX nicht bezeugt werden. Ich lese demnach שָׁלְמוּ יְמֵי רִיבִי גָּזוּ וְעָבָרוּ עִנִּתִךְ וגו׳; der Anfang entspricht den überlieferten Buchstaben שלממירבי, die Gunkel ähnlich gelesen hat (s. oben die נ-Strophe S. 312), und erinnert an Jes 60 20: שָׁלְמוּ יְמֵי אֶבְלֵךְ. Das נ von נגוזו ist aus falscher Dittographie entstanden, nachdem וְכֵן eingedrungen war, und hat die Behandlung des Verbums als Niph. und die Einsetzung von ו nach sich gezogen: zu lesen ist גָּזוּ וְעָבָרוּ mit Herübernahme des ו zu ועבר, und zu גָּזוּ von גוז, *vorübergehen*, ist Ps 90 10 zu vergleichen. Zu v. 12^b vgl. I Reg 11 39. Der Sinn der Langzeile ist: Jetzt ist die Zeit der Demütigung Israels, des Haders Gottes mit Israel vorüber, mit dem Fall der heidnischen Macht beginnt das Heil Israels, vgl. bes. auch Jes 40 2. Andere, viel gesuchtere Auffassungen von v. 12 s. oben Schlussbemerkung zu v. 2–10. 13 *Nun zerbreche ich sein Joch, das dich drückt, Und zerreisse deine Fesseln.* Obschon מַטֵּהוּ, *seinen Stab* der Züchtigung, nicht unmöglich ist (vgl. Jes 10 5 24), hat hier das richtige Gefühl die Masora geleitet, dass sie in Parallele zu מוֹסְרֹתַיִךְ an das *Joch,* מֹט, gedacht hat; jedoch kann man sich bei der Form מֹטֵהוּ nicht beruhigen, da das Suff. ֵהוּ— nicht angeht, sondern man muss מֹטְתוֹ oder besser מֹטֹתָו, *seine Jochstangen* (vgl. zu Jes 9 3), lesen. Die מוֹסְרוֹת sind dann die *Stricke,* welche das Joch am Halse befestigen, vgl. ZDPV

1889, 160. Der Vers stimmt fast wörtlich mit Jer 30 8 überein und erinnert an Jes 10 27 14 25 Ps 2 3. Das Suff. ־וֹ kann nur auf den Bedrücker Israels gehen, bezieht sich somit auf den יֹעֵץ בְּלִיָּעַל v. 11 und zeigt, dass die Trostworte Rücksicht auf v. 11 nehmen, also späteren Datums sind, als die Weissagung Nahums über Nineve. — 2 1 (drei Zeilen) *Sieh auf den Bergen die Füsse des Siegesboten, Der Heil verkündet! Feiere, Juda, deine Feste, Bezahle deine Gelübde! Denn ferner wird dich nicht mehr durchziehn der Heillose, Er ist vernichtet, ausgerottet.* Zu v. 1aα vgl. Jes 52 7; bald ist Juda ungestört, es kann seine Feste feiern und die Gelübde, die es für die Rettung gelobt hat (vgl. Jon 1 16), bezahlen. Mit בְּלִיַּעַל in v. 1b wird an 1 11 und mit כָּלָה נִכְרָת (so ist mit LXX für כֻּלֹּה zu lesen) an 1 14 erinnert. Zu der Verheissung, dass Jerusalem von Feinden nicht mehr betreten werden soll, vgl. Jo 3 17. 3 (zwei Zeilen) *Denn Jahwe stellt den Weinstock Jakob wieder her Wie den Weinstock Israel; Denn Verwüster haben sie verwüstet Und ihre Ranken zerstört.* שָׁב hat den Sinn von שׁוּב שְׁבוּת, = *wiederherstellen,* und ist hier transitiv gebraucht; wahrscheinlich hat man für גְּאוֹן, *Herrlichkeit,* beidemal גֶּפֶן, *Weinstock,* zu lesen, die *Ranken* passen dazu vortrefflich und die Vergleichung Israels mit einem Weinstock resp. Weinberg ist beliebt, vgl. Jes 5 1–7 27 2–5 Jer 12 10. *Jakob* bedeutet hier Juda und *Israel* bezieht sich auf den Norden, vgl. Jes 46 3 Ob v. 18. Es handelt sich um die Wiederherstellung Israels im ganzen Umfang, vgl. zu Hos 2 2. בָּקַק ist nicht = *plündern,* sondern = *verwüsten,* s. SCHULTHESS Gött. gel. Anz. 1902 No. 9, 668; zur Sache vgl. Jer 5 10. Die beiden Sätzchen mit כִּי sind nicht parallel, das zweite begründet die Aussage des ersten.

III. Das Orakel von Nineves Untergang 1 11 14 2 2 4—3 19.

Die Prophetie gegen Nineve ist in vierzeiligen Strophen abgefasst, die allerdings nicht immer ganz regelmässig gebaut erscheinen, aber in der Regel in den ungeraden Zeilen drei, in den geraden zwei Hebungen aufweisen. Der Text hat besonders im Anfang von Cap. 2 sehr stark gelitten.

a) Das Thema des Orakels: Jahwe hat über Nineve den Untergang verhängt, weil es Böses gegen Jerusalem im Schilde führte 1 11 14. Zwei Vierzeiler.

11 14aα *Ist nicht aus dir hervorgegangen, Der Heilloses im Sinne hatte, Der Schlimmes gegen Jahwe plante? So dass Jahwe über dich befahl:* Angeredet ist Nineve, das nachher 2 9 mit Namen genannt ist; man hat darum auch v. 14 die Suffixe der 2. Pers. femin. zu lesen: עָלַיִךְ etc. Vor מִמֵּךְ ist הֲלֹא zu lesen, das, in מָלֵא verdorben, ans Ende von v. 10 geraten ist (WELLH., ARNOLD). Die Umstellung von v. 11b vor v. 11aβ hilft dem Metrum auf und ist auch dem Sinne eher förderlich. Nineve ist die Hauptstadt des assyrischen Reiches, dessen Könige gegen Juda und Jerusalem zogen. Insbesondere ist hier an Sanherib gedacht bei dem חֹשֵׁב רָעָה und יֹעֵץ בְּלִיָּעַל; mit dieser Kennzeichnung ist gleich auch der Grund genannt, warum Nineve dem Untergang verfallen ist, den Jahwe verhängt hat. הֲלֹא lässt man wohl besser bei וְצִוָּה nicht direkt nachwirken, sondern fasst וְצִוָּה als perf. consec.

zu יֵצֵא resp. zu der ganzen vorhergehenden Frage. Was Jahwe inbetreff Nineves befohlen hat (צִוָּה עַל = צִוָּה אֶל־ vgl. Jes 23 11), besagt

14aβb *Ich bereite dir ein schmähliches Grab, Deines Namens soll nicht mehr gedacht werden, Aus deinem Gotteshause rotte ich aus Schnitzbild und Gussbild.* Der Sache und des Metrums wegen ist das letzte Sätzchen an den Anfang gesetzt. Für das sehr gezwungene לֹא־יִזָּרַע מִשִּׁמְךָ, das man übersetzt: „es soll kein Same mehr aus deinem Namen kommen“, l. לֹא־יִזָּכֵר שִׁמְךָ; ferner punktiere das fem. Suffix אֱלֹהַיִךְ und קִבְרֵךְ, s. zu v. 14aα. Vermutlich ist מִבָּתֵּי für מִבֵּית zu lesen: *aus den Häusern deiner Götter* etc.; wie der Name Nineves so verschwinden auch seine Götter vom Erdboden. Nineve sinkt in ein schmähliches Grab, l. קָלוֹן für כִּי קַלּוֹתָ, dessen כִּי aus Dittographie von ךָ entstanden ist und dann die Änderung in קַלּוֹתָ nach sich gezogen hat. קָלוֹן (Wellh.) ist jedenfalls besser als das von Bickell vorgeschlagene aram. קִיקְלוֹת = Misthaufen.

b) Eroberung und Plünderung Nineves 2 2—4—14. Die Verse enthalten eine lebhafte Schilderung des Angriffs und der Einnahme Nineves, die beide noch bevorstehen.

Cap. 2. **1** s. oben S. 315. **2** *Ein Zerschmetterer zieht gegen dich heran; Halte gute Wacht, Späh aus nach der Strasse, gürte die Lenden, Nimm zusammen alle Kraft!* Statt מֵפִיץ, „Zertreuer“, l. J. D. Michaelis u. a. מַפֵּץ *Zerschmetterer, Hammer,* vgl. Jer 51 20 und s. Prv 25 18. Die Punktation ist nicht mit Nowack zu ändern: mit עַל־פָּנַיִךְ ist Nineve angeredet, wie 1 11 14, und die Inff. absoll. נָצוֹר, צַפֵּה, חַזֵּק und אַמֵּץ stehen für den nachdrücklichen Impera., s. Ges.-Kautzsch[27] § 113bb. Da LXX mit ἐκ θλίψεως auf die Lesung מצרה zurückgeht, wird man מְצוּרָה, *Wall, Feste,* nicht halten können, sondern מַצָּרָה als Nomen von נָצַר = *Wacht* zu fassen haben (Wellh. u. a.), was sich zu den folgenden Aufforderungen aufs beste schickt. **3** s. oben S. 315.

4 5 Beschreibung des feindlichen Heeres und des rasenden Fahrens seiner Wagen. **4** *Der Schild seiner Streiter ist gerötet, Die Krieger* ..... Alles Weitere in dieser Strophe ist unsicher. Das Suff. ־הוּ in גִּבֹּרֵיהוּ (= ־ָיו, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 91l) bezieht sich auf מַפֵּץ v. 2; מְאָדָּם (Partic. Pu. mit *ǎ* statt *ŭ*, s. § 52q), *rotgefärbt,* heisst der Schild, nicht etwa vom Blut, sondern wohl, weil er mit Kupfer beschlagen oder dann rot bemalt ist. מְתֻלָּעִים bringt man gewöhnlich in Verbindung mit תּוֹלָע, = mit Karmesin gefärbter Stoff, sodass die Krieger als in rote wertvolle Stoffe gekleidet beschrieben wären. Die rote Farbe war für die Bekleidung der Krieger bei den alten Völkern beliebt; aber die Kostbarkeit des hier genannten Stoffes macht doch diese Auffassung bedenklich. LXX, die an Ableitung von לָעָה denkt, hilft auch nicht weiter. Wenn nicht vorher vom Schilde die Rede wäre, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich um die barbarische Sprache der feindlichen Krieger und man habe נִלְעָגִים Jes 33 19 zu lesen. Für בְּאֵשׁ ist vielleicht mit Wellh. u. a. כָּאֵשׁ, *wie Feuer,* zu vermuten, mit dem die פְּלָדוֹת der Wagen verglichen werden; aber פְּלָדוֹת ist nicht verständlich, da für die Zeit Nahums die Ableitung aus dem Persischen = *Stahl* Schwierigkeiten und

die Annahme eines Verbums פָּלַד, = *zerteilen*, sodass אֵשׁ פְּלָדוֹת = Feuer der Zerteilung = *Feuerfunken* oder *sprühendes Feuer* gefasst werden könnte, nirgends einen Anhalt hat. CHEYNE vermutet, dass nach dem assyr. *ḫalluptu, Bedeckung*, חֲלֻפֹּת für פְּלָדֹת zu lesen sei, und gewinnt auf diese Weise den brauchbaren Sinn: *Die [Metall]platten der Wagen funkeln wie Feuer*. S. Encycl. Bibl. II, 2174. בְּיוֹם הֲכִינוֹ, = *wenn er aufstellt*, bleibt auch fraglich inmitten dieser unsichern Umgebung; es könnte selbst eine Glosse sein. In der vierten Verszeile wird mit LXX הַפָּרָשִׁים, *die Rosse*, für הַבְּרוֹשִׁים, *die Cypressen*, zu lesen sein; man will zwar die letzteren im Sinne von „aus Cypressenholz verfertigten Speeren“ verstehen und הָרְעָלוּ = *geschwungen werden* fassen, während wohl vielmehr in diesem Verb ein Ausdruck für die Unruhe der ungeduldigen Rosse steckt.

5 *Auf den Strassen rasen die Wagen, Fahren im Galopp über die Plätze; Anzusehen sind sie wie Fackeln, Wie Blitze fahren sie hin und her.* Der Plural der Verba richtet sich nach dem Sinn: הָרֶכֶב ist ein Kollektivum; da es aber mascul. ist, so hat man mit WELLH. und NOWACK auch מַרְאֵיהֶם mit mascul. Suff. zu lesen. Zu dem *Rasen* der Wagen vgl. Jer 46 9, zu dem Hithpalp. von שָׁקַק s. GES.-KAUTZSCH[27] § 55 g und das Pol. רוֹצֵץ malt wohl „das Zickzack der Blitze“ (HITZIG, NOWACK). Wie Fackeln bald da, bald dort aufleuchten und Blitze einherfahren, so funkelt es, wenn die Kriegswagen der Feinde Nineves in Bewegung sind.

6—11 Der Angriff und die Eroberung. 6 7 *Seine Edeln eilen zur Mauer Und das Schutzdach wird hergerichtet; Die Wassertore werden eingenommen Und der Palast vergeht vor Angst.* Ich halte v. 6ᵃ für einen Einschub (vielleicht mit Ausnahme von אַדִּירָיו, in dem vielleicht das Subj. von יְמַהֲרוּ in verdorbener Gestalt steckt), da eine Aussage über das „Straucheln auf den Wegen“ in diese Schilderung der Angreifer nicht passt und auch die Aussage: „er gedenkt seiner Edeln“ in dem Zusammenhang auf den מֵפִּץ bezogen werden müsste, aber so nicht verständlich ist. Es scheint v. 6ᵃ ein Sätzchen zu sein, das von der Verteidigung spricht und zu dem auch בְּיוֹם הֲכִינוֹ v. 4, bezogen auf v. 6ᵇᵝ, gehören wird: Wenn der Feind das Schutzdach herrichtet, so gedenkt er, scil. der König von Nineve, an seine Edeln, aber sie straucheln auf ihren Wegen; die Verteidigung richtet nichts aus. Der alte Text spricht von dem Sturm auf die Stadt, bei dem die *Sturmböcke*, כָּרִים, (vielleicht ist so etwas als Subj. oder als Obj. zu lesen, vgl. Hes 4 2) der Mauer und den Toren sich nähern und der durch die Herrichtung des סֹכֵךְ, das doch wohl *das Schirmdach* resp. den Wagenkasten für die die Sturmböcke leitenden Krieger bedeutet, vorbereitet wird, vgl. BILLERBECK Der Festungsbau im alten Orient, bes. S. 28f. 7 *Die Strom-* oder *Wassertore* sind die am Tigris oder am Chosēr gelegenen Tore; nach deren Einnahme ist dem Feind das Eindringen in die Stadt ermöglicht und darum beginnt die Königsburg zu verzagen. נִפְתָּחוּ, *geöffnet, erstürmt* sind die Tore natürlich durch den Feind, nicht durch die Fluten des anwachsenden Stromes.

8 Das Schicksal der Königin bei der Einnahme der Stadt: *Und die Königin wird entblösst, wird weggeführt Und ihre Mägde schluchzen, Sie*

girren wie die Tauben, Schlagen auf ihre Brust. Dass das Hauptsubjekt nur die Königin sein kann, ergiebt sich aus dem ganzen Inhalt der Strophe. Wie aber הֻצַּב (als Hoph. von נצב punktiert) dies bedeuten kann, ist noch nicht erklärt; denn *Huṣṣab* ist schwerlich Eigenname, und wenn man הַצָּב liest, so bleibt es unverständlich, wie die Königin *die Eidechse,* s. Lev 11 29 (doch kaum weil sie wie eine solche aus ihrer Höhle herausgeführt wird!), oder *die Sänfte,* s. Jes 66 20 (kaum nach arab. Analogie = „die in der Sänfte getragene Dame"!) genannt werden könnte. Cheyne schlug früher (Journ. of Bibl. Lit. 1896, 198) vor: וְחֶשְׂפָּה מַלְכָּה = *und entblösst wird die Königin,* jetzt neigt er zu P. Ruben's Vermutung, dass nach dem assyr. *etellu,* femin. *etellitu* = *gross, erhaben,* statt העלתה zu lesen sei: העתלה = *die Dame, die Herrin* (vgl. den Namen עֲתַלְיָה), sodass zu übersetzen wäre: Huṣṣab ist entblösst, die Herrin. Ansprechender ist Budde's Vermutung, dass שֵׁגָל, *Königin* (s. Neh 2 6 Ps 45 10) vor גֻּלְּתָה ausgefallen sein könnte; nur ist wohl dazu noch anzunehmen, dass והצב der verdorbene Rest des ursprünglichen וְהַשֵּׁגָל sei. גֻּלְּתָה heisst: *sie ist entblösst,* vgl. 3 5 Hos 2 12, nicht: *sie ist deportiert,* was mit Hoph. ausgedrückt werden müsste; von der Wegführung wird erst in הֹעֲלָתָה gesprochen, zu der Schreibung 'הֹעֲל statt 'הָעֲל s. Ges.-Kautzsch[27] § 63p. נָהַג, das im AT nur hier im Sinne von *stöhnen, schluchzen,* vorkommt, ist durch die verwandten Dialekte gesichert. Aber hinter demselben ist wahrscheinlich als Anfang der dritten Zeile הֹגוֹת zu wiederholen, vgl. zu dem הָגָה, *girren* wie die Tauben, als Ausdruck für *klagen, seufzen,* Jes 38 14 59 11, ferner vgl. in einem Hymnus (Z. 64) an Ištar bei Zimmern Keilinschriften und Bibel S. 37. Für לְבָבֵהֶן von dem ungebräuchlichen Plural לְבָבִים liest man besser mit Stade Gramm. § 353a לִבְּהֶן. An מְתוֹפְפוֹת, dessen Ḳal Ps 68 26 vom Schlagen der Handpauke vorkommt, ist kein Anstoss zu nehmen; das von der LXX kaum bewiesene מְצַפְצְפוֹת (vgl. Jes 10 14 38 14) wäre nicht besser und κόπτεσθαι ist doch als Gestus der Klage nicht fraglich, vgl. nur Jer 31 19 Mt 11 17 24 30 Lk 18 13.

9 Die Flucht der Einwohner Nineves: *Nineve ist wie ein Wasserteich, Dessen Wasser entfliehen; „Halt, halt!" ruft man; Aber keiner wendet sich um.* Der Anfang ist zu lesen: נ׳ כִּבְרֵכַת מַיִם | מֵימֶיהָ נָסִים. Zuerst meinte man מימיה nach מים von יום ableiten zu müssen, dann sah man im Suff. הָ eine Abkürzung für הִיא und musste noch ein Subj. für נָסִים mit וְהֵמָּה einsetzen. Ähnlich verbessert Budde den Text, nur dass er מִימֵי הִיא als aus Dittographie von מַיִם entstanden und וְהֵמָּה, auf מַיִם bezogen, als altes Gut ansieht. נוּס, *fliehen,* ist auch Ps 104 7 vom Wasser gebraucht; wie die Wasser eines Teiches, dessen Dämme geöffnet sind, sich unaufhaltsam verlaufen, so geht Nineve nach allen Richtungen auseinander. Zu מַפְנֶה ist für den Sinn עֹרֶף zu ergänzen, vgl. Jer 46 5 48 39, und nach dem zweiten עמדו hat man mit Budde ein יֹאמְרוּ einzusetzen.

10 Die Plünderung Nineves durch die Eroberer: *Raubt Silber, raubt Gold! Unermesslich ist der Vorrat; Und nehmt euch eine Last Von allerlei Kleinodien!* Bei der allgemeinen Flucht, auf der die Bewohner nur das Leben zu retten suchen, stellt sich der Plünderung der reichen Stadt kein Hindernis mehr entgegen. תְּכוּנָה ist *die Ausstattung,* der Reichtum, den sich Nineve

aufgeschichtet hat, vgl. Hi 27 16. Vor כָּבוֹד וגו׳, das ohne grammatische Verbindung ganz verloren dasteht, ist jedenfalls ein Verbum ausgefallen. Vermutungsweise darf man einsetzen: וּקְחוּ לָכֶם, = *und nehmt euch!*, oder etwas ähnliches. כָּבוֹד bedeutet nach dem ursprünglichen Sinn von כָּבֵד *die Last, die Schwere;* vgl. zu 3 15.

11 Schilderung der Verödung der Stadt und des Entsetzens der Zurückbleibenden: *Öde und Verödung und Verheerung, Verzagte Herzen und schlotternde Kniee Und Zittern in allen Hüften Und aller Angesicht glühend rot!* Das femin. Partic. מְבֻלָּקָה hat abstrakte Bedeutung wie die vorangehenden femin. Nomina בּוּקָה und מְבוּקָה, vgl. dazu zu בֹּקְקִים v. 3, sowie Jes 24 1; zu לֵב נָמֵס vgl. Jes 13 7, zum Schlottern (פִּיק) der Kniee vgl. Dan 5 6, zu חַלְחָלָה וגו׳ vgl. Jes 21 3 und zu קִבְּצוּ פָארוּר, = „vor Entsetzen rot werden“, vgl. Jo 2 6.

12—14 Der Jubel des Propheten über den Untergang Nineves. **12** *Wo ist die Lagerstatt der Löwen Und die Höhle der Leuen, Wohin der Löwe sich zurückzog, Der Jungleu, von niemand aufgeschreckt?* Mit Wellh. ist für das unpassende מִרְעֶה, *Weideplatz*, zu lesen מְעָרָה, *Höhle*, ebenso nach den alten Versionen לָבוֹא für לָבִיא; הָלַךְ לָבוֹא bedeutet *sich zurückziehen.* Auch das הוּא nach מִרְעֶה ist unnötig. Nineve ist mit einer Löwenhöhle verglichen, wo die Löwen ungestört und sicher waren und wohin sie den Raub zusammenbrachten; jetzt wird dieses Räubernest verschwinden.

13 *Der Löwe, der raubte, soviel seine Jungen brauchten, Und würgte für seine Löwinnen, Der mit Raub seine Löcher füllte Und seine Lagerstätten mit Zerrissenem.* Die ganze Strophe ist Beschreibung des Subjekts von v. 12[b]. בְּדֵי = *nach dem Bedarf*, vgl. Hab 2 13. גֹּרֹתָיו, hier mit Cholem punktiert wie Jer 51 38, ist = גּוּר, vgl. v. 12.

14 *Fürwahr, ich will an dich, ist der Spruch Jahwes der Heere, Ich lasse deine Wohnstatt in Rauch aufgehen Und mache deinem Raub auf Erden ein Ende Und man wird die Stimme deiner Boten nicht mehr hören.* Wie schon 1 11, so ist auch hier Nineve angeredet, die 2. Pers. femin. in den Suffixen ist daher am Platze. Das Bild von v. 12f. ist hier verlassen, wie die Boten, die Nineve sendet, zeigen. Darum ist das Sätzchen: וּכְפִירַיִךְ תֹּאכַל חָרֶב, Glosse eines Lesers, dem die Vernichtung der Löwen fehlte, weil er das Bild fortgeführt meinte. Für רִכְבָּהּ genügt es nicht, רִכְבֵּךְ zu lesen, da die im Vorhergehenden erwähnten Streitwagen dem angreifenden Feinde gehören; man darf רִבְצֵךְ, *deine Wohnung*, vermuten, vgl. Prv 24 15 Jes 65 10, so auch Davidson, während Buhl u. a. an רֻבֵּךְ, *deine Menge*, Budde auch an בֹּרֵךְ, *deine Grube*, denkt. Zu הִבְעִיר בֶּעָשָׁן vgl. Ps 37 20: כָּלָה בֶעָשָׁן; besser wäre בָּאֵשׁ als בֶּעָשָׁן, vielleicht ist so mit Cheyne nach Jes 9 17 zu lesen. Für das ganz abnorme מַלְאָכֵכֵה l. מַלְאָכַיִךְ, s. Ges.-Kautzsch[27] § 91l; das ה, das von Dittographie des folgenden ה (in הוֹי 3 1) herrühren kann, ist kein Beweis für mascul. Anrede. Nachdem Nineve gefallen ist, sind die Zeiten vorüber, da seine Boten allen Völkern befahlen.

c) Nineve fällt zur Strafe für seine Sünden 3 1—7. Zuerst wird noch einmal kurz der Anmarsch des Feindes und die Überwindung des mörderischen und räuberischen Nineve geschildert und dann die Vergeltung dargestellt,

welche die Buhlerin dafür trifft, dass sie alle Völker mit ihren Künsten verführte.

1 *Wehe der Stadt des Mordes, die ganz Von Lug und Gewalt erfüllt ist, Bei der des Raubens kein Ende* . . . . Der vierte Stichos ist offenbar verloren; er wird besagt haben: *Und kein Ende des Würgens,* etwa = וְאֵין־קֵצָה לַטְּרֵפָה. יָמִישׁ ist intransitiv, wie öfters, vgl. Ex 13 22 Jer 17 8; die unverbundenen כַּחַשׁ und פֶּרֶק sind das Objekt von מְלֵאָה. *Lug* und *Gewalt* übte Nineve, der Repräsentant und das Zentrum der assyrischen Macht, in der Behandlung der Völker und Fürsten auf Erden.

2 3$^{a\alpha}$ (bis מַעֲלֶה), Beschreibung des Heranzugs des feindlichen Heeres: *Horch Peitsche, horch Rasseln der Räder, Jagende Rosse, Und hochaufhüpfende Wagen, Bäumende Reiter.* Zu dem als Interjektion gebrauchten קוֹל vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 146 b, zu דֹּהֵר s. Jdc 5 22 und zu רֹקֵד, auf unebenen holprigen Wegen aufspringen, vgl. Jo 2 5. 3 Zu הֶעֱלָה, absolut = (das Pferd) *bäumen lassen,* vgl. Jer 46 9: עָלָה = *sich bäumen, steigen,* beim Ausgreifen der Pferde zum Galopp, s. die Abbildung bei Guthe KBW S. 705.

3$^{a\beta b}$, Beschreibung der Schlacht und ihres Ausgangs: *Schwerterfunkeln und Lanzenblitz, Viel Erschlagene und Tote in Menge, Und kein Ende ist der Leichen, Man strauchelt über die Leichen.* כֹּבֶד und רֹב sind synonym, gerade wie die Adjektiva כָּבֵד und רַב I Reg 10 2. Für בִּגְוִיָּתָם, dessen Suffix unverständlich ist, da es sich hier um Nineve handelt, also nur das Suff. הּ— allenfalls möglich wäre, l. בִּגְוִיּוֹת, das ם ist aus Dittographie des folgenden entstanden. Für יִכָּשְׁלוּ hat man nicht mit Ḳerē וְכָשְׁלוּ zu lesen; der vierte Stichos setzt die Beschreibung fort: die Sieger straucheln über der Menge der Toten.

4, der Grund des Falles Nineves: *Wegen der vielen Buhlerei der Buhlerin, Der anmutigen, zauberkundigen, Die durch ihre Buhlerei Völker berauschte Und Nationen mit ihrer Zauberkunst.* Nineve heisst hier eine *Buhlerin,* nicht, weil es Götzendienst treibt, auch nicht, weil es in regem Handelsverkehr mit anderen Nationen steht (vgl. Jes 23 15–18), sondern wegen der assyrischen Politik, die die Völker zu gewinnen und in ihr Garn zu ziehen wusste, wie eine Buhlerin ihre Liebhaber berückt. Die Verbindung mit Nineve schien den Kleinstaaten Glück zu bringen, war aber ihr Verderben, da sie Lug und Gewalt herbeiführte. Zu der Umschreibung des Adjektivs mit בַּעַל, בַּעֲלַת s. zu בַּעַל חֵמָה 1 2. Statt הַמֹּכֶרֶת, das weder als *verkaufen,* noch in der Zusammenstellung mit dem arab. *makara* als *betrügen* einen guten Sinn giebt, ist mit Budde (s. zu Cnt 1 4) הַמְשַׁכֶּרֶת = *berauschen, betören, berücken,* zu lesen, vgl. Prv 7 18 Apk Joh 17 2. מִשְׁפָּחוֹת steht hier in altem Text mit גּוֹיִם parallel, vgl. Am 3 1 Mch 2 3.

5—7, die Strafe der Buhlerin Nineve. 5 *Fürwahr, ich will an dich, ist der Spruch Jahwes der Heere, Und decke dir ins Gesicht deine Schleppe auf Und zeige Völkern deine Scham Und Reichen deine Schande.* Zur Sache vgl. Hos 2 12 Jer 13 26 Jes 47 3, bes. Hes 16 37–41; das scheint die Strafe der Ehebrecherinnen gewesen zu sein. עַל־פָּנַיִךְ heisst wohl nicht: *dir über das Gesicht,* sondern: *dir ins Gesicht* d. h. dir zur öffentlichen Schande.

6 7$^{a\alpha}$ *Ich werde dich mit Unrat bewerfen, Dich verunehren und an den Pranger stellen; Und es wird jeder, der dich sieht, Scheu von dir weg sich wenden.* שִׁקֻּצִים bedeutet hier: abscheuliche Dinge, man hat an *Unrat* u. dergl. zu denken, vgl. Mal 2 3. Einen ähnlichen Sinn hat נִבַּלְתִּיךְ, vgl. Jer 14 21. Zu רֹאִי = παράδειγμα vgl. δειγματίζειν Mt 1 19, sowie Hes 28 17.

7$^{a\beta b}$ *Sagen wird er: Zerstört ist Nineve! Wer wird um sie klagen? Woher könnte ich auftreiben Solche, die Leid um sie tragen?* שָׁדְּדָה, ähnlich punktiert wie מְאָדָּם 2 4, s. dort. Nineve fällt ohne Verwandte oder Freunde, die die übliche *Klage* um den Toten abhalten (נוּד לְ) und die übrigen Trauerzeremonien verrichten; נִחַם hat hier noch diesen speziellen älteren Sinn, etwa „das Totenopfer darbringen und das Leichenmahl veranstalten", so Wildeboer ZATW 1902, 318f., *trösten* kann man hier nicht übersetzen, da Nineve ja tot ist und die Toten nicht getröstet werden. Für לָךְ ist nach LXX mit Oort לָהּ zu lesen; v. 7^{b} gehört zur Rede dessen, der scheu sich wegwendet und von Nineve in der 3. Pers. spricht.

d) Nineve ist kein besseres Los beschieden als No-Amon in Ägypten 3 8–11.
Nahum weist in v. 8–11 auf die Zerstörung No-Amons hin. Bekannt ist aus assyrischen Quellen (s. KAT^{3} 93f.), dass Assurbanipal (668—626) am Anfang seiner Regierung mit seinem Heere zweimal (667 und 663) vor No-Amon erschien. Besonders die zweite Besetzung vom Jahre 663 entspricht den Angaben unseres Propheten, da nach derselben No-Amon sich nie mehr recht erholte. Damals hatte sich Tanut-Amon, der äthiopische Beherrscher Ägyptens, in die Stadt zurückgezogen. No-Amon wurde erobert und der Plünderung der Sieger preisgegeben. Zu dem assyrischen Heer hatten die palästinensischen Vasallen, also auch Manasse, Kontingente stellen müssen. Eine spätere Zerstörung ist nicht bekannt. Vgl. Winckler Altorient. Forsch. I, 480 und s. hiezu ferner die Einleitung II. *No-Amon*, ägyptisch *nu-t*, *nu-t-amen* d. i. die Stadt, die Stadt Amons, assyrisch *ni'*, griech. Διόσπολις, ist Theben in Oberägypten, eine der grössten Städte des Altertums, vgl. Homer Il. 9, 381—383: ἑκατόμπυλοι Θῆβαι. Dass ihr Fall grosses Aufsehen erregte, ist daher nicht zu wundern.

8 *Bist du besser als No-Amon, Die an den Strömen lag, Deren Wall die Flut war, Deren Mauer Wasser?* Das verfrühte und überflüssige מַיִם סָבִיב לָהּ ist als Glosse zu v. 8^{b} mit Budde zu entfernen, für חֵיל mit Wellh., dem folgenden חוֹמָתָהּ entsprechend, חֵילָהּ zu schreiben und מַיִם für מִיָּם zu lesen. תֵּיטְבִי = Kal statt תֵּיטְבִי, s. Ges.-Kautzsch^{27} § 70 e. Zu dem Namen *No-Amon* s. Vorbemerkung; LXX giebt hier dafür μερὶς Ἀμμών, indem sie מְנָא = מָנָה, *Teil*, fasst. Zu יָם als Bezeichnung des Nils vgl. Jes 18 2 19 5. Theben lag am Nil, aber dass auf allen Seiten Wasser es schützte, ist wohl zu viel gesagt, s. Encycl. Biblica Art. No-Amon.

9 10$^{a\alpha}$ *Kusch war ihre Stärke und Put ohne Zahl, Und Libyer waren ihr zu Hilfe; Auch sie fiel der Wegführung anheim, Wanderte in die Gefangenschaft.* Für עָצְמָה ist עָצְמָהּ und ebenso עֶזְרָתָהּ für עֶזְרָתֵךְ zu schreiben, beides notwendig, da Theben nicht angeredet ist, und von LXX bezeugt. Ferner ist nach LXX וְאֵין קֵצֶה mit dem Folgenden zu verbinden, also wohl nach Analogie von 2 10 3 3 וְאֵין קֵצֶה לְפוּט zu lesen. Dann steht aber וּמִצְרַיִם noch verlorener da; es fällt schon an sich auf, dass die Ägypter unter den Hilfsvölkern aufgezählt werden, weil ja No-Amon die ägyptische Hauptstadt ist, darum ist es als Glosse, die auch die Ägypter als Verteidiger No-Amons genannt sehen wollte, zu be-

trachten. כּוּשׁ sind die Äthiopier (s. Jes 18 1), die damals in der That No-Amon besetzt hatten, da Tanut-Amon äthiopischer Herrscher war, und לוּבִים sind die Libyer; auch פּוּט betrachtet man gewöhnlich als ein libysches Volk, s. zu Gen 10 7, doch ist es wahrscheinlich mit dem ägypt. Punt weit im Süden an beiden Ufern des Roten Meeres zu identifizieren. **10** Die Verteilung in zwei Stichen erklärt den Gebrauch der parallelen Ausdrücke גֹּלָה und שֶׁבִי, die die gewichtige Aussage verstärken. Vgl. auch Winckler AOF I, 513.

10 $^{a\beta b}$ *Auch ihre Kinder wurden zerschmettert An den Ecken aller Gassen; Über ihre Edeln warf man das Los Und ihre Grossen wurden in Ketten gelegt.* Da hier Vergangenes geschildert wird, ist das Perf. überall notwendig, also רֻטְּשׁוּ ohne ְ zu lesen. Zu der Behandlung der Bewohner einer eroberten Stadt vgl. Hos 14 1 Jo 4 3 und Jer 40 1 4. LXX liest auch vor נִכְבַּדֶּיהָ ein כָּל־, besser entfernt man im Hebr. das כָּל־ vor גְּדוֹלֶיהָ.

11 *Auch du wirst trunken werden, Wirst umnachtet sein, Auch du wirst suchen | Schutz vor dem Feinde.* *Trunken sein* ist Bild für das von einem Unglück verursachte Entsetzen, vgl. Hab 2 15f. Jer 25 15–27 Jes 51 17–23, und *verhüllt sein* ein ebenso häufiges Bild für „umnachtet, ohnmächtig, schwindlig sein"; das gewöhnlichere Wort dafür ist jedoch עֻלַּף, s. Am 8 13 Jes 51 20 Jon 4 8. Die Zeiten werden sich ändern: Nineve, das bis dahin nur andere zu besiegen gewohnt war, wird in die Lage kommen, da es sich nicht zu helfen weiss und vergeblich Schutz und Hilfe suchen wird.

e) Kein Mittel giebt es Nineves Fall zu verhindern 3 12–19. Die Feinde sind bereits in das assyrische Reich eingebrochen und Nineves Befestigungen und Truppen werden die Stadt nicht retten.

12 *All deine Burgen sind Feigenbäume, Deine Krieger Frühfeigen, Wenn sie geschüttelt werden, fallen sie Dem Esser in den Mund.* Nineve ist angeredet; die Burgen sind die Befestigungen der Stadt. Für עִם ist mit Budde (s. zu Cnt 4 13) zu lesen עַמָּם, = *ihre* scil. der Befestigungen Besatzung, oder wohl besser mit Berücksichtigung der nach v. 13 verschlagenen Korrektur עַמֵּךְ, = *dein Volk.* Diese festen Bollwerke der Stadt mit ihrer Besatzung fallen so leicht, wie Frühfeigen, wenn der Baum geschüttelt wird.

13 *Siehe Weiber sind in deiner Mitte, Das Feuer hat deine Riegel gefressen, Deinen Feinden haben sich geöffnet Die Tore deines Landes.* עַמֵּךְ und בְּקִרְבֵּךְ schliessen sich aus, eins macht das andre überflüssig; da עַמֵּךְ nach v. 12 gehört, so ist es hier zu entfernen. Der Ausdruck wird ohne dasselbe lebendiger: Siehe nichts als *Weiber,* feige Memmen, (vgl. Jes 19 16 Jer 50 37 51 30) sind in deiner Mitte d. h. allen ist der Mut entfallen, um die Hauptstadt zu verteidigen und dem Feind sich entgegenzustellen, nachdem dieser bereits ins Land eingedrungen ist. Die *Riegel* Nineves sind wie die *Tore seines Landes* die Grenzfesten und die Pässe oder Defilés, die das Land abschliessen, s. Mch 2 13. Die Versetzung von v. 13 ^{b} verbessert das Metrum und die Gedankenfolge, denn wenn die Tore geöffnet sind, ist ein Verbrennen der Riegel unnötig.

14 *Schöpfe dir Wasser für die Belagerung, Bessere aus deine Burgen! Geh in den Lehm und stampfe Ton, Greife zur Ziegelform!* Der Sinn ist: Setze Nineve in den besten Verteidigungszustand! מֵי מָצוֹר sind nicht Wasser, die kochend über die Belagerer ausgeschüttet werden sollen (Billerbeck), sondern ein Wasservorrat für die Zeit der Belagerung, der den Verteidigern dienen kann, wenn der Feind die gewöhnliche Wasserversorgung unmöglich gemacht hat. חַזֵּק, = die Schäden eines Mauerwerkes ausbessern, vgl. II Reg 12 8f. מַלְבֵּן ist die *Ziegelform*, das Instrument, mit dem die Backsteine aus dem Lehme ausgestochen werden, vgl. II Sam 12 31. Für בֹּאִי schlägt Nowack ohne Nötigung nach Sach 10 5 (aber s. zur Stelle) בּוּסִי vor; בּוֹא בְּ ist wohl verständlich.

15 *Dort wird das Feuer dich fressen, Das Schwert dich vertilgen, Magst du dich auch mehren wie Grashüpfer, Dich mehren wie Heuschrecken.* Da שָׁם nirgends sicher in temporeller Bedeutung vorkommt, muss es auch hier local = *dort, allda* verstanden werden; zu beziehen ist es auf מִבְצָרַיִךְ v. 14 und v. 12: *dort* inmitten ihrer Befestigungen wird die Stadt vom Feuer verzehrt und die Bevölkerung vom Schwerte vertilgt, mag Nineve noch so stark bevölkert sein als es will. Die Imperative, die beidemal als femin. הִתְכַּבְּדִי zu lesen sind, stehen concessiv, s. Ges.-Kautzsch^{27} § 110a. Zu יֶלֶק s. Jo 1 5; zu הִתְכַּבֵּד, *in schwerer Menge sich darstellen, zahlreich sein,* in der ursprünglichen Bedeutung des Stammes vgl. 2 10 3 3 und v. Gall Die Herrlichkeit Gottes 13f. Mit תֹּאכְלֵךְ כַּיֶּלֶק ist nichts anzufangen, da die Heuschrecken hier weder die Fresser, noch die Gefressenen sind; die Worte sind eine unpassende Glosse, wie v. 16^{b}, die gegen den Zusammenhang die Feinde als Heuschrecken fasst, s. zu v. 16^{b}.

16^{a} 17^{a} *Magst du mehr Krämer haben, Als Sterne am Himmel sind, Deiner Minzarim soviel wie Heuschrecken Und deiner Ṭapsarim wie Käfer.* Für הִרְבֵּית ist auch hier der concessive Impera. הַרְבִּי zu lesen, s. v. 15; auch in v. 17^{a} wirkt dieses הַרְבִּי noch nach = *mach deine Minzarim soviel wie Heuschrecken!* מִנְּזָרַיִךְ und טַפְסְרַיִךְ sind darum auch den Krämern verwandte Kategorien der Einwohnerschaft Nineves, die dort ihre Niederlagen haben, auf die aber am Tage der Gefahr nicht zu rechnen ist. Vgl. die weitere Ausführung in v. 17^{b}. Über מִנְּזָר und טַפְסָר s. zu Jes 33 18, ferner vgl. KAT^{3} 400 und 651, wo Zimmern מִנְּזָרַיִךְ mit assyr. *maṣṣaru (manzaru)* „Wächter“ und טַפְסְרַיִךְ mit assyr. *tupšarru* „Schreiber“ zusammenstellt. Statt כְּגוֹב גּוֹבָי l. כְּגוֹבַי, גוב ist aus Dittographie entstanden; zu גּוֹבַי vgl. Am 7 1. **16^{b}** versteht man gewöhnlich so, dass פָּשַׁט = *sich häuten, entpuppen,* genommen wird und das ganze Sätzchen sagt: *Der Grashüpfer häutet sich und fliegt davon.* Der Gedanke könnte allenfalls in Parallele zu v. 17^{b} verstanden werden, käme aber hier zu früh. Zudem hat פָּשַׁט sonst nirgends diesen Sinn; bleibt man bei der gewöhnlichen Bedeutung *plündern, ausziehen,* so tritt v. 17^{b} in Zusammenhang mit der Glosse in v. $15^{a\beta}$ und sagt aus: *der Grashüpfer plündert und fliegt davon.* Das Bild von den Heuschrecken ist dann in anderer Weise angewendet als im übrigen Teil von v. 15 und v. 17: ihre Gefrässigkeit, die Verwüstungen anrichtet, nicht ihre zahllose Menge und ihr plötzliches Ver-

schwinden ist dann das tertium comparationis. Nach alledem wird v. 16[b] Glosse sein.

17[b] führt aus, warum diese Unzahl von Krämern, *minzarim* und *ṭapsarim* den Niniviten nichts nützt: *Die sich lagern an den Zäunen In der Zeit der Kälte; Geht aber die Sonne auf, so fliegen sie davon, Unbekannt ist ihr Ort.* Der Wechsel von Singular und Plural ist unmöglich, man lese daher נוֹדְדוּ (unter Herübernahme des folgenden וְ) und מְקוֹמָם; אַיָּם gehört zum folgenden Vers (s. dort). Das Particip הַחֹנִים setzt die Beschreibung fort, es handelt sich aber jetzt um die Schilderung der Nutzlosigkeit dieser „Heuschrecken". Nicht nur an Zahl, sondern auch an Art sind sie Heuschrecken. In der kalten Zeit werden die Heuschrecken starr und bleiben regungslos; aber unter der Wärme der Sonne beleben sie sich wieder und fliegen auf und davon. So die vielen, jetzt so bewegungslos und fest eingesessenen Einwohner Nineves: sie werden zerstieben, wenn Gefahr sich zeigt und die Hitze der Not sich einstellt. מְקוֹמָם ist der Ort, wohin sie fliegen; anders ist Ps 103 16 zu verstehen.

18 *Weh dir, entschlummert sind deine Hirten, Entschlafen deine Edeln, Zerstreut ist dein Volk auf den Bergen Und wird von niemand gesammelt.* Die Anrede an den König von Assur halte ich für unmöglich, nachdem vorher überall nur Nineve in Betracht kam; מֶלֶךְ אַשּׁוּר ist Glosse (so auch W. R. Arnold, der sie als Erklärung von רעיך betrachtet), dies umsomehr, da auch viel besser von Hirten der Niniviten als des Königs gesprochen wird. Die Glosse kann auch entstanden sein durch unrichtige Ergänzung eines nach אים zu lesenden לָךְ. Die Reihenfolge der dortigen Buchstaben ist falsch, statt מקומו אים ist zu lesen: מקומם אוי, vgl. zu v. 17 und s. LXX; darauf folgte ursprünglich לָךְ, das zu [מ]לך [אשור] ergänzt und an den Schluss der Zeile gesetzt wurde. Man lese also als erste Zeile: אוי לָךְ נָמוּ רֹעַיִךְ; weiter ist dann ebenfalls אַדִּירַיִךְ und עַמֵּךְ zu punktieren. Für יִשְׁכְּנוּ, das weder als Imperf., noch in seiner Bedeutung „wohnen" zwischen den Perfecta stehen kann, ist entweder שָׁכְבוּ oder besser mit Wellh., G. A. Smith, Oort (vgl. LXX) יָשְׁנוּ, *sie sind eingeschlafen,* zu lesen. Das ἅπ. λεγ. נָפֹשׁוּ von פוּשׁ entspricht im Sinne dem gewöhnlichen נָפֹצוּ. Der Vers schildert kaum die Sorglosigkeit der assyrischen Führer, ihren Schlaf, in dem sie die Gefahr nicht sehen, sondern ihren Todesschlaf, sie sind vom Feinde, der die Stadt eroberte, getötet und das Kriegsvolk ist nach der vergeblichen Verteidigung geflohen und nun zerstreut auf den Bergen; die Schlacht ist verloren und das Heer ohne Führer, vgl. I Reg 22 17 Sach 13 7. Die sicher erfolgende Eroberung der Stadt wird vom Propheten als bereits eingetreten dargestellt. Damit stimmt auch der Schluss, der hervorhebt, dass der Fall Nineves ein definitiver sein und die ganze Welt über denselben sich freuen wird.

19[abα]: *Keine Heilung giebt's für deinen Schaden, Tödlich ist deine Wunde; Alle, die die Kunde von dir vernehmen, Klatschen in die Hände.* Zu lesen ist: לְשִׁבְרֵךְ, מַכָּתֵךְ, שִׁמְעֵךְ und עָלַיִךְ, s. zu v. 18; wahrscheinlich ist עָלַיִךְ eine unnötige, das Metrum eher störende erklärende Zufügung, so Budde. Das Nomen כֵּהָה, = *Löschung* d. i. = *Heilung,* ist ἅπ. λεγ., vgl. כֵּהָה Lev 13 6 21 etc.

שֶׁבֶר ist der *Bruch,* öfters gebraucht vom Zusammenbruch eines Staates, vgl. Am 6 6. Zu נַחְלָה מַכָּתֵךְ vgl. Jer 10 19 14 17, und zu תָּקַע כַּף vgl. Ps 47 2 und das gleichbedeutende מָחָא כַף Jes 55 12: das Händeklatschen ein Zeichen des Beifalls und der Freude. 19$^{b\beta}$ ist ein prosaischer Zusatz, der als ächtes Element des Textes verstanden eine ganz überflüssige Begründung des כֹּל beibrächte. Wahrscheinlich hat aber der Glossator nicht einmal daran gedacht, damit den Schluss der Prophetie Nahums zu begründen, seine Zugabe sollte vielmehr hinter v. 8 stehen und als Antwort auf v. 8^{b} dienen: niemand trägt Leid um Nineve, alle haben ja immer nur Böses von ihm erfahren.

HABAKKUK.

Einleitung.

I. Die Zusammensetzung des Buches. Das Buch Hab, das im hebräischen, wie im alexandrinischen Kanon die achte Stelle unter den „Zwölf Propheten" einnimmt, weist auf den ersten Blick eine sehr einfache Gliederung auf: Cap. 1f. das מַשָּׂא und Cap. 3 die תְּפִלָּה des Propheten. Sieht man aber näher zu, so sind ganz verschiedene Elemente zu unterscheiden, nämlich 1) ein paar psalmartige Stücke 1 2–4 12ª 13 2 1–4, die sich zu einem Psalm zusammenfügen, der dem über das herrschende Unrecht klagenden Dichter die göttliche Antwort erteilt, dass das Gericht nicht ausbleibe, in dem der Gottlose (רָשָׁע) seinen Untergang finde, der Gerechte (צַדִּיק) aber bestehen werde; 2) ein paar prophetische Abschnitte 1 5–10 14f., die eine Prophetie ausmachen, in der das Auftreten der Chaldäer und ihr Eingreifen in die Geschicke auch der fernsten Völker angekündigt wird; 3) eine Reihe von Weherufen 2 5–19, die sich gegen einen unersättlichen Eroberer, der die Völker sich unterthan machte und ihren Besitz zusammenhäufte, richten; und 4) das „Gebet", resp. ein neuer Psalm Cap. 3, in dem das Erscheinen Jahwes zum Weltgericht und zur Rettung seines Volkes mit grossem rhetorischem Schwunge dargestellt wird. Ausserdem finden sich noch einzelne kleinere Stücke, die nicht lediglich als Glossen zu einem der vier Hauptbestandteile gerechnet werden können, sondern als Beigaben der Redaktion des Buches betrachtet werden müssen, so 1 11 12ᵇ 17 2 20 (s. Einl. III). Prophetischen Charakter weisen nur die beiden mittleren Teile auf, die Stücke, die sie umrahmen, tragen psalmartiges Gepräge. Das Buch Hab hat somit zu Anfang und zu Ende je einen Psalm, während sich bei Mch hinten und bei Na vorn solche Elemente angegliedert haben, und der Grundstock des Buches kann nur in den mittleren prophetischen Stücken vorliegen.

II. Die Entstehung der einzelnen Bestandteile. Da in dem Commentar die Frage nach der Entstehung der einzelnen Elemente jeweilen in den Vorbemerkungen (s. dort) behandelt ist, können hier nur kurz die dort gewonnenen Ergebnisse zusammengestellt werden:

a) Für den Psalm 1 2–4 12ª 13 2 1–4 kann kein ganz bestimmtes Entstehungs-

datum angegeben werden; aber soviel ist sicher, dass er nicht in die vorexilische Periode gehört, da die Frage, die er behandelt, einerseits eine feste Definition dessen, was fromm und was gottlos ist, und andererseits die Lehre der individuellen Vergeltung voraussetzt. Nach dem Exil war aber die Frage, warum der Gottlose Glück und der Fromme Unglück erfahre und wie sich dieser Thatbestand mit der Gerechtigkeit Gottes reime, eine brennende, die nie zur Ruhe kommen wollte; die Lösung, die unser Psalm im Hinweis auf das nahe Gericht findet, ist schon von Maleachi gegeben und auch im 2. Jahrh. der Trost der Frommen, sodass beim Mangel bestimmter anderer Indicien ein Spielraum vom 5. bis 2. Jahrh. offenbleiben muss.

b) Die Prophetie 1 5-10 14f. lässt sich mit völliger Sicherheit fixieren. Sie kündigt die Chaldäer als neue Macht an, die wirksam auf dem Plan der Weltgeschichte auftritt und sich bis in die weiten Fernen der Erde geltend machen wird. Vor 625, wo es Nabopolassar gelang, das neubabylonische Reich zu gründen, konnte niemand in Juda eine Ahnung von der Rolle haben, zu der die Chaldäer berufen waren; aber auch damals mochte kaum jemand besonders Grosses von ihnen erwarten. Als Vollstrecker des göttlichen Willens an Juda konnten sie erst von einem Propheten nach der Schlacht von Karkemisch (605 v. Chr.) erkannt werden; das Jahr 605 wird daher das Entstehungsjahr der Prophetie sein. Man bedenke, dass es ja nicht die Aufgabe der Propheten war, unwahrscheinliche Ereignisse der Zukunft vorauszusagen, sondern die Bedeutung der sich abspielenden Ereignisse ihren Volksgenossen klarzulegen, insbesondere auch ihnen den Blick zu schärfen, damit sie die Zuchtrute erkennen, die Jahwe für das treulose abtrünnige Volk bereit habe.

c) Die Weherufe 2 5-19 sind gegen den Chaldäer gerichtet (s. Vorbemerkung zu 2 5ff.), können darum nicht in einem Atemzuge mit der Prophetie, die die Chaldäer als Gottes Beauftragte erst ankündigt, gesprochen sein. Vorausgesetzt ist von denselben, dass das chaldäische Weltreich nicht erst im Werden ist, sondern schon lange bestanden hat, dass es nicht nur den von der Prophetie 1 5-10 14f. vorausgesagten gottgewollten Einfluss auf Juda, sondern eine widergöttliche Wirkung auf alle Völker ausgeübt hat, und dass man seinem Ende schon deutlich entgegensieht. Darum können diese Weherufe erst entstanden sein, als es mit dem chaldäischen Reiche schon stark zur Neige ging, also um 540 v. Chr.

d) Der Psalm Cap. 3 trägt nur Merkmale einer späten Zeit an sich; dass er mit allen Beizeichen eines in ein Psalmbuch aufgenommenen Psalmes ausgestattet ist, also aus einer solchen Liedersammlung stammt, kann zwar allein für sich kein Grund sein, ihn nicht für alt zu halten. Aber seine Sprache weist ihn in die Zeit nach dem Exil und da er einen מָשִׁיחַ an der Spitze des jüdischen Volkes kennt (3 13), so bleibt kaum etwas andres übrig, als ihn in das 2. Jahrhundert und zwar in die Periode desselben zu weisen, wo makkabäische Fürsten das Regiment führten. Dass Ps 77 17-20 unsern Psalm schon kennt, kann kein Hindernis für diese späte Datierung sein; Hab 3 und Ps 77 17-20 brauchen durch kein Jahrhundert von einander getrennt zu sein.

III. Die Entstehung des ganzen Buches. Durch die soeben dargelegte Ansicht von der Entstehung der einzelnen Teile ist die Stellung gekennzeichnet, die den Anschauungen GIESEBRECHT's, BUDDE's und ROTHSTEIN's gegenüber einzunehmen ist. Jede derselben vertritt berechtigte Gesichtspunkte und von jeder ist zu

lernen, aber keine vollständig zu adoptieren; denn stammen die Stücke aus so verschiedener Zeit, so ist durch Versetzung kein einheitliches Ganzes und keine einheitliche Entstehungszeit für Cap. 1f. oder die Grundlage der beiden Capitel zu gewinnen (s. näheres Vorbemerkung zu 1 2—2 20). Noch weniger aber kann Cap. 3 mit Cap. 1f. zusammen als ein aus ein und derselben Zeit herrührendes Ganzes betrachtet werden, wie M. LAUTERBURG und F. E. PEISER wollen.

Ersterer vertritt die Ansicht, dass Hab kurz vor Dtjes etwa um 545 v. Chr. entstanden sei; er hat also die in Bezug auf einen Teil (die Weherufe von Cap. 2) richtige Empfindung durchschlagend sein lassen und auf das Ganze ausgedehnt, so dass er nicht zurückschreckte, das seiner Hypothese entgegenstehende אֶת־כַּשְׂדִּים 1 6 als Glosse auszuscheiden (s. zu 1 6). Wie wenig auch die drei Capitel sich unter einen Hut bringen lassen, zeigt die von LAUTERBURG versuchte Zusammenfassung: „Habakuk beginnt mit der Klage: Wie lange soll noch währen der Zustand der Unterdrückung? Dann wendet er sich direkt an die Unterdrücker mit der Mitteilung des Gesichts, das das Erstehen eines mächtigen Gegners voraussagt, und stellt darauf Gott wiederholt die Notwendigkeit eines baldigen Einschreitens vor. Durch die Antwort, die er in Cap. II erhält, das Gesicht erfülle sich gewisslich zu seiner Zeit, darum solle er es aufschreiben und in Geduld der Erfüllung harren, bekommt er Mut, mit der vollen göttlichen Autorität eines Propheten die Errettung Israels und in fünf Weherufen den gewissen Untergang der gottlosen Weltmacht zu verkündigen. In dichterischer Weise beschreibt endlich Cap. III die nahende Katastrophe als eine Erscheinung Gottes zum Gericht, der das menschliche Herz mit natürlicher Bangigkeit und doch wieder im Vertrauen auf Jahwes Heilserweisung mit freudiger Zuversicht entgegensieht.“ Auch wenn davon abgesehen wird, dass in diesem Resumé nicht auf die Eigentümlichkeiten der einzelnen Stücke genügend Rücksicht genommen ist, kann ihm nur bei sehr gutem Willen „folgerichtige Entwicklung“ nachgerühmt werden.

Nach PEISER ist Hab im Jahre 609 v. Chr. abgefasst und zwar ist der Verfasser „ein Prinz des judäischen Königshauses, der als junger Knabe nach Ninive kam und dort aufwuchs“, vielleicht ein Sohn oder Enkel Manasses, der als Geisel sich zu Ninive in fürstlicher Haft befindet. „Seinen offiziellen Namen kennen wir nicht; als sein Schriftstellername wird ḫabakûḳ angegeben, was ein gut assyrisches Pseudonym sein könnte“ (vgl. zu 1 1). In seiner Haft in Ninive hat der Prinz einen Angriff „der Chaldäer“ erlebt, welcher aber missglückte. „Das war der erste Ansturm der Meder, wohl im Bunde mit den aufständigen Chaldäern und Babylon, welcher im Jahre 625 zurückgewiesen war, und wobei der Mederfürst fiel. Jetzt rückt wieder ein Angriff gegen Ninive näher und näher.“ Der Verfasser sieht in diesem Angriff einen Zug Jahwes, um seinem Volk und seinem Gesalbten zu helfen, und meint mit dem Gesalbten sich selbst, schrieb sich also ein Anrecht auf den Thron von Juda zu. Er war somit, wie PEISER schliesst, „ein Prinz, welcher bei einer der Umwälzungen in Frage kommen konnte. Da Josia von 640—609 regierte, so kann es sich nur um die Zeit von 609 an handeln. Wahrscheinlich war es die Nachricht vom Tode Josias, welche den Ausbruch der Klage veranlasste.“ Für dasselbe Datum spricht noch ein weiteres Indicium. In 3 13 steht zu lesen, dass Jahwe einen Fürsten, der zum Frevlerhause gehörte, geschlagen habe. „Das „Frevlerhaus“ muss das königlich assyrische

Haus sein. Als die Meder wieder gegen Ninive heranrückten, wollten die Skythen unter Madyas Entsatz bringen; sie wurden geschlagen. Madyas aber war der Sohn des Bartatua, also der Enkel Asarhaddons durch seine Mutter, konnte demnach wohl als ראש מבית רשע bezeichnet werden. Auch hierdurch wird als Zeit der Abfassung das Jahr 609 gefordert." Man sieht, PEISER gründet seine Auffassung hauptsächlich auf Cap. 3. Die Hypothese von der Haft des Verfassers in Ninive soll an 3 16 ihre Stütze haben, wo am Schluss für לעם יגודנו nach LXX (εἰς λαὸν παροικίας μου) zu lesen sei: לעם מגורי; der Verfasser soll nach 3 13 Prinz sein, was aber nur aus falscher Erklärung des מְשִׁיחֶךָ erschlossen ist (s. zu 3 13). Wie gesucht und gezwungen die Deutung des „Fürsten aus dem Frevlerhaus" auf den Skythen Madyas ist, braucht nicht gesagt zu werden. Die ganze Hypothese hat aber endlich einen eigens präparierten Text zur Voraussetzung, der gewaltig von dem MT abweicht. Man braucht gar nicht an die Unfehlbarkeit des MT's zu glauben, ja man kann der Ansicht sein, dass in noch vielen Punkten, wo die alttestamentlichen Kritiker den Text unbeanstandet hinnehmen, Fehler vorliegen, und trotzdem ein solches Umspringen mit der überlieferten Textgestalt nicht als den Weg ansehen, um auf einen grünen Zweig zu kommen. Die Aufgabe eines Exegeten kann nicht darin bestehen, mit etwelcher Phantasie sich von einer sehr fraglichen Zurechtlegung eines einzelnen Verses aus eine Hypothese durchzuführen und alle entgegenstehenden Instanzen durch Konjekturen aus der Welt zu schaffen, sondern mit allen gegebenen Faktoren des Textes zu rechnen und von da aus sich eine Auffassung zu schaffen. Endlich hat dabei eine grössere Wichtigkeit die Beachtung der Analogien, die die alttestamentlichen Schriften aufweisen, namentlich auch nach der Seite ihrer successiven Entstehung, als die Herbeiziehung vielfach nur vermeintlicher, mindestens oft sehr entfernter Parallelen aus der keilinschriftlichen Litteratur. So dankbar die alttestamentlichen Forscher für alle Förderung sind, die sie den Keilinschriften verdanken, auch für eine hebräische Schrift, die in Ninive entstanden sein sollte, müssten sie es ablehnen, dass der Massstab zu ihrer Beurteilung in erster Linie der keilinschriftlichen Litteratur zu entnehmen sei.

Nicht ganz so einheitlich wie LAUTERBURG und PEISER fasst OTTO HAPPEL das Buch Hab; aber er spricht doch von „einem kunstvollen Ganzen", zu dem der Verfasser des Büchleins zur Zeit der syrischen Verfolgungen unter Antiochus IV., ungefähr um 170 v. Chr., die „früheren prophetischen Stücke" 1 6–11 2 5–8 3 3–15 „mit eigenen Zuthaten verwoben" und das dann noch von „einem, vielleicht zwei hl. Schriftstellern" als „spätere Zuthat" 2 18–20 erhalten habe. Dass auch bei dieser Hypothese zum Teil ein richtiges Gefühl wie bei derjenigen LAUTERBURG's wirksam ist, kann anerkannt werden, da für den Psalm zu Anfang das 2. Jahrh. als Entstehungszeit nicht ausgeschlossen und der Psalm Cap. 3 sicher im 2. Jahrh., wenn auch später als 170 v. Chr., entstanden ist. Gleichwohl wird HAPPEL's Aufstellung den im Texte gebotenen Thatsachen nicht gerecht; diese führen zu einer ganz andern Entstehungsgeschichte des Buches.

Der älteste Teil des Buches ist die Prophetie über das Aufstehen der Chaldäer 1 5–10 14f. aus dem Jahre 605 v. Chr. Von diesem Teile rührt auch die Bezeichnung מַשָּׂא 1 1 für Cap. 1f. her und auf ihn geht offenbar ebenso die Angabe des Autors in 1 1. Habakkuk, der Prophet, war demnach ein Zeitgenosse Jeremias und so kurz seine Prophetie ist, lässt sich hinzufügen: auch sein Gesinnungsgenosse.

Er beurteilt die Zustände in Juda und Jerusalem wie Jeremia und sieht wie dieser in den Chaldäern die von Gott gesandte Strafe für die Treulosen. Dagegen unterscheidet er sich von seinem andern Zeitgenossen, von Nahum, der mit keinem Worte die Verhältnisse in Juda tadelt und nur Ninive das Gericht anzukündigen weiss. Von der Person Hab's ist nichts Zuverlässiges bekannt; denn die Angaben der späteren Legenden können auf Glaubhaftigkeit keinen Anspruch erheben, so wenn in „Bel und der Drache" erzählt wird, dass Hab, um Daniel in der Löwengrube Speise zu bringen, von dem Engel Gottes am Haupthaar erfasst, an die Grube in Babel versetzt und an gleichem Tage wieder zurückgebracht worden sei, — eine Erzählung, die in den Prophetenleben der christlichen Kirche weitere Ausschmückung gefunden hat und den frommen Kreisen in Palästina so wichtig erschien, dass sie die Stätte zeigen konnten, wo Hab von dem Engel ergriffen wurde. In der Überschrift der Erzählung von „Bel und dem Drachen" heisst Hab Sohn Jesus' vom Stamme Levi, in den Prophetenleben stammt er aus Βηθζουχάρ (Beth-Sacharja I Mak 6 32) und aus dem Stamme Simeon, während die rabbinische Tradition ihn zum Sohn der Sunamitin macht, vgl. II Reg 4 16: אַתְּ חֹבֶקֶת בֵּן; zwei Jahre vor dem Ende des babylonischen Exils soll er gestorben sein und sein Grab wurde später in Keʿila gezeigt vgl. NESTLE Marg. u. Mater. 26f. 57 und ZDPV 1884, 45f. Offenbar hat die Erwähnung der Chaldäer in 1 6 dazu geführt, Habakkuk mit Chaldäa-Babylonien in Beziehung zu bringen.

Nur die Prophetie vom Eingreifen der Chaldäer in die Geschicke Westasiens kann von Habakkuk herrühren; er kann nicht gut selber sechzig Jahre hernach den Anhang der Weherufe 2 5–19 derselben beigefügt haben, da er schwerlich 605 erst 20 Jahre alt gewesen sein wird. Es ist ein andrer der Autor des Anhangs; er konnte in dem Thun der Babylonier nicht die Ausführung des göttlichen Willens sehen und fügte, wie das babylonische Reich sich dem Untergang nahte, die Weherufe bei, welche die Verschuldung der Chaldäer erwähnen und ihnen mit der Strafe dafür drohen. Zum Ausgleich der verschiedenen Beurteilung der Chaldäer in 1 5–10 14f. und in 2 5–19 fügte der Autor des Anhangs dem alten Stücke die Verse 1 11 12ᵇ bei.

In diesem Umfang 1 5–11 12ᵇ 14f. 2 5–19 (zu den Glossen von 2 5–19 s. die Exegese) wird das am Ende des Exils gleichzeitig mit Jes 13f. 21 1–15 40—55 entstandene Buch Hab lange geblieben sein, bis man die alten Prophetenschriften anfing als Prophezeiungen der Ereignisse der letzten Zeiten zu betrachten und mit grösster Spannung den Eintritt des jüngsten Tages erwartete. Das war vor allem im zweiten Jahrhundert der Fall, wo der Verfasser des Buches Daniel im Propheten Jeremia selbst Andeutungen über das Datum des Eintrittes der Endzeit entdeckte, s. Dan 9 2. Damals mag der Psalm 1 2–4 12ᵃ 13 2 1–4, der auf die Klagen über das lange Ausbleiben des Heils und die dauernden Leiden der Frommen die Verheissung der nahen Rettung giebt, am Rande dem Buche vorgesetzt worden sein, von wo er dann zerstückelt in den alten Text hineingeschoben wurde; der Überleitung von 1 14f. auf 2 1–4 mag 1 17 seinen Ursprung danken.

Schliesslich wird als kräftiger zusammenfassender Abschluss das als Gebet Hab's in einer Psalmsammlung vorhandene Cap. 3 angefügt worden sein, das nicht nur vom Gericht über die Heiden wie Cap. 2 5–19, sondern auch von dem Heile des jüdischen Volkes spricht und die notwendige Kehrseite des Gerichtes hervorhebt.

Zur Einleitung des Cap. 3 ist der Vers 2 20 notwendig geworden. Die Verse 3 17-19 können schon vor der Übernahme des Psalms diesem beigegeben gewesen sein; doch bilden wenigstens v. 18f. auch für das ganze Buch Hab einen liturgisch feierlichen Abschluss.

IV. Litteratur. Franz Delitzsch Der Prophet Habakuk ausgelegt 1843; Joh. von Gumpach Der Proph. Habakuk 1860; L. Reinke Der Proph. Hab. 1870; B. Stade Habakuk in ZATW 1884, 154—159; A. J. Baumgartner Le prophète Hababuk 1885; M. Th. Houtsma Habakuk 2 : 4 en 5 in ThT 1885, 180—183; C. Bredenkamp Die Tafelinschrift Hab. 2 in StK 1889, 161—164; K. Budde Zu Habakkuk 2 3ff. in ZATW 1889, 155f.; H. Oort Habakuk in ThT 1891, 357—367; K. Budde Die Bücher Habakkuk und Sephanja in StK 1893, 383—393; J. W. Rothstein Über Habakuk Cap. 1 u. 2 in StK 1894, 51—85; K. Budde Problems of the Prophetic Literature II. Habakuk in The Expositor 1895, 372—385; M. Lauterburg Habakuk in ZSchw 1896, 74—102; D. H. Müller Strophenbau und Responsion 1898, 36—39; J. Böhmer Habakuks Schrift im Feuer der neueren Kritik in Neue kirchl. Zeitschr. 1899, 724—735; A. B. Davidson Nahum, Habakkuk and Zephanjah 1899; Gerard Smit De Profetie van Habakuk 1900; O. Happel Das Buch des Propheten Habackuk 1900; K. Budde Art. Habakkuk in Encycl. Bibl. 1901, Sp. 1921—1928; Ed. Sievers Metrische Studien I. Textproben 1901, 490f.; T. K. Cheyne Crit. Bibl. II, 1903, 170—173; F. E. Peiser Der Prophet Habakuk 1903.

Erklärung.

Erster Teil:

Die Ankündigung der Chaldäer und ihres Untergangs

Cap. 1 und 2.

Die **Überschrift** 1 1 gehört nur zu Cap. 1 u. 2; denn die neue Überschrift 3 1 hebt deutlich das *Gebet* von dem *Orakel* des Propheten ab. Der Inhalt von Cap. 1 und 2 heisst nur a potiori מַשָּׂא, *Orakel*, (*Gottes-*) *Spruch* (s. zu Na 1 1 Jes 13 1), da ein grosser Teil ganz andern Charakters ist, s. Vorbem. zu 1 2—2 20. Die Verbindung von חָזָה mit dem Obj. מַשָּׂא (vgl. dazu die Parallele חָזָה דָבָר (דִּבְרֵי) פ' Jes 1 1 Am 1 1 Mch 1 1) und die Bezeichnung der Prophetie als מַשָּׂא (vgl. zu Jes 13 1) und Hab's als נָבִיא (s. auch 3 1 Hag 1 1 Sach 1 1) sprechen für späte Herkunft der Überschrift. Der Name חֲבַקּוּק ist wie der Frauenname Σουσάννα (= שׁוֹשַׁנָּה, *Lilie*) in den apokryphen Zusätzen zu Daniel und in Lk 8 3 der Pflanzenwelt entnommen; denn er entspricht offenbar assyr. *ḫambakûku*, das ein Gartengewächs bezeichnet, vgl. die Form in LXX Ἀμβακούμ, deren μ vor β König (Lehrgeb. II, 1 S. 473) allerdings als Zugangskonsonant ansieht, während Fred. Delitzsch (Proleg. eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs 84) wohl richtiger חַבָּקוּק vokalisieren möchte. Zu

den Legenden über die im AT sonst völlig unbekannte Person des Propheten s. Einl. III S. 330.

1 2—2 20 ist nicht als ein einheitliches Stück zu verstehen. Schon 1884 hat Stade in ZATW IV, 154—159 gezeigt, dass nicht erst 2 20 als Abschluss der 1 2 beginnenden Prophetie gefasst werden könne. Weiter hat 1890 Giesebrecht in seinen Beiträgen zur Jesajakritik 196—198 nachgewiesen, dass durch 1 5-11 der Zusammenhang von 1 4 mit 1 12 gesprengt wird, wie sich deutlich durch die verschiedene Anrede kundgiebt: in v. 2-4 und v. 12f. Jahwe, in v. 5 dagegen „ihr". Giesebrecht wollte demgemäss 1 5-11 an den Anfang des Buches Hab als eine für sich zu nehmende Prophetie, in welcher das Auftreten der Chaldäer angekündigt wird, versetzen, während der übrigbleibende Teil von Cap. 1 und 2 aus der Zeit der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich aus der Zeit des Exils, stamme. Wellh. und Nowack stimmen dieser These insofern zu, als sie ebenfalls 1 5-11 abtrennen und als Prophetie eines früheren Autors ansehen, im übrigen aber für den Rest die Möglichkeit einer Entstehung vor dem Exil offen halten. Eine gründliche Untersuchung des Problems brachte Budde's Abhandlung: Die Bücher Habakkuk und Sephanja in StK 1893, 383—393. Nach Budde ist der Abschnitt 1 5-11 nicht eine unabhängige frühere Weissagung, sondern ein integrierender Bestandteil von Cap. 1f., der nur von seinem ursprünglichen Platze entfernt ist und in Wahrheit in die zwischen 2 4 und 2 6 klaffende Lücke gehört. Dorthin zurückversetzt kündet er die Chaldäer als die Retter aus der 1 2-4 12-17 2 2-4 vom Propheten beklagten Not und Bedrückung Judas unter dem Joche der Assyrer an, worauf dann 2 6ff. der Weheruf über die von den Chaldäern besiegten Assyrer folgt. Diese Auffassung hat Budde auch in The Expositor May 1895, 372—385: Problems of the Prophetic Literature. II. Habakuk, aufrecht erhalten und verteidigt gegen die Hypothese von Rothstein in StK 1894, 51—85: Über Habakuk Cap. 1 und 2; vgl. noch Budde in Encycl. Biblica II (1901), 1921—1928. Rothstein versetzt nämlich ebenso 1 5-11 resp. 6-11 hinter 2 4 (resp. 5^a), hält aber dafür, dass das „Orakel die Spitze seiner Darstellung gegen die überhandnehmende, durch Jojakims Regiment geförderte innerjudäische Gottlosigkeit und Gewaltthätigkeit richte und das durch die Chaldäer herbeizuführende Strafgericht über das abtrünnige Volk und Land ankündige". Dieses Orakel hatte nach Rothstein folgenden Bestand: 1 2-4 12^a 13 2 1-5^a 1 6-10 14 15^a 2 6^b 7 9 10^a $10^{b\beta}$ 11 und vielleicht noch 2 15 16 19 18 und wurde „alsdann von einem Späteren derart umgearbeitet und erweitert, dass es wenigstens in seinem grösseren Teile zu einem Orakel gegen Babel wurde". Keine von diesen beiden Hypothesen hat allgemeinen Anklang gefunden; immerhin stimmten Cornill und G. A. Smith der Ansicht Budde's zu, während Rothstein nur insofern nicht allein geblieben ist, als auch andre, wie Oort, Hitzig-Steiner, von Orelli, Davidson, Driver, daran festhalten, dass in 1 2-4 von innerer Korruption Judas die Rede sei.

Diese Uneinigkeit der Ausleger weist darauf hin, dass die Lösung des Rätsels auf andre Weise zu suchen ist. Aus den disparaten Stücken, als welche 1 2-4 und 1 5-11 fast allgemein anerkannt sind, ist nicht wieder durch Versetzung ein einheitliches grosses Ganzes zu konstruieren, sondern in einfacherer Weise sind die mit diesen disparaten Stücken je harmonierenden Verse zusammenzunehmen und diese Gruppen als kleinere Ganze für sich zu betrachten. Dieser Weg führt innerhalb 1 2—2 20 zur Unterscheidung von drei in ihrer Art sehr ungleichen Hauptbestandteilen:

Zunächst erhalten wir einen Psalm, in welchem der Autor über die innere Verdorbenheit der jüdischen Gesellschaft klagt und es für unbegreiflich findet, dass Jahwe dieser Vergewaltigung der Gerechten durch die Gottlosen ruhig zusieht, in welchem aber dem Autor die Offenbarung von Gott gegeben wird, dass das Ende doch die Rettung, das Leben des Frommen sein wird. Rothstein hat am genauesten die Zusammengehörigkeit der Verse, die diesen Psalm konstituieren, erkannt, ohne aber den richtigen Schluss zu ziehen. Es sind 1 2-4 12^a 13 2 1-4 (so auch Volz briefl.); denn 1 2-4 und 1 12^a 13 gehören durchaus nach Inhalt und Form zusammen und 2 1-4 erweist sich als die Fortsetzung dadurch, dass darin die göttliche Antwort auf die Klage 1 2-4 12^a 13 gegeben

wird und wieder der צַדִּיק (2 4) erscheint, von dem 1 4 und 13 die Rede ist, vgl. ferner die Auslegung.

Dann bleiben innerhalb 1 2—2 4 eine Anzahl Verse, welche sich schon durch ihren epischen Charakter im Unterschied von dem lyrischen des Psalms zu einer Prophetie zusammenschliessen: 1 5-10 14-16. Der Inhalt derselben ist die Ankündigung des Erscheinens der Chaldäer auf dem Schauplatz der Weltgeschichte. Dass 1 14-16 nicht mit 1 13 verbunden werden darf, sondern zu 1 5-10 als Fortsetzung der Schilderung der Chaldäer gehört, ist wenigstens zum Teil auch von Rothstein gesehen; s. die Auslegung.

Endlich ist der Rest 2 5-20 insofern zusammenzunehmen, als er aus einer Reihe von Weherufen besteht. Während 2 5-20 jedenfalls in keiner Weise mit dem Psalme vereinigt werden kann, ist die Möglichkeit zu erwägen, ob dieser Rest nicht ganz oder zum Teil als genuiner oder als sekundärer Abschluss zu der Prophetie über das Auftreten der Chaldäer gehöre. S. darüber unten zu 2 5ff.

Das Ineinandergeschobensein der Teile von Psalm und Prophetie im jetzigen Texte erklärt sich durch die Annahme, dass der Psalm zuerst in drei Stücken am Ranpe der Handschrift, also etwa oberhalb, an der Seite und unterhalb der Kolumne, welche die Prophetie enthielt, angebracht und nachher von einem Abschreiber in den laufenden Text hineingenommen wurde. Ähnliche Verwirrung kommt auch anderswo vor, vgl. z. B. Am 5 4-17, und ein Psalm ist auch der Prophetie Nahums vorgesetzt vgl. zu Na 1.

Als redaktionelle Glossen geben sich v. 11 12^b und 17 innerhalb 1 2—2 4 zu erkennen; s. die Erklärung zu denselben.

I. Den Ausgleich der dem Frommen unverständlichen gegenwärtigen Zustände bringt die Zukunft 1 2—4 12^a 13 2 1—4.

Ein Psalm. Der Dichter klagt 1 2-4 über Unrecht und Gewaltthat, die ihm täglich vor die Augen treten und die Auflösung aller gesetzlichen Ordnung zeigen; vor allem versteht er nicht 1 12^a 13, wie er es mit Gottes Wesen reimen muss, dass dieser dem Treiben stillschweigend und unthätig zusieht. Auf seinen Vorhalt erhält er aber von Gott die Auskunft 2 1-4, dass die Zukunft, das Gericht, mit der Vernichtung des Gottlosen und der Belebung des Frommen den Ausgleich bringen wird.

Die Schilderung der Zustände und des Verhaltens von רָשָׁע und צַדִּיק weist darauf hin, dass es sich um innere Verhältnisse handelt; nur der Zwang, unter den man sich durch unrichtige Zusammenkoppelung dieser Verse mit 1 5-10 begiebt, kann zu einer Deutung von רָשָׁע und צַדִּיק auf ganze Völker verleiten. Achten wir nun darauf, wann derartige Klagen der Frommen über die Vergewaltigung durch die Gottlosen vernehmbar sind, so erinnern wir uns sofort, dass sie bei Maleachi und Tritojesaja, wie dann öfters in den Psalmen erscheinen. In diese spätere Zeit weist auch der Gebrauch von רָשָׁע und צַדִּיק im religiösen Sinn, der erst unter der Herrschaft des „Gesetzes" sich ausbilden konnte, vgl. bes. Ps 1. Dafür spricht ferner die Hervorhebung der Reinheit als eines Grundzuges im Wesen Gottes (1 13); denn dies zeigt, dass man sich von Gott einen festen Begriff gemacht und die Vergeltungslehre auch auf den Einzelnen ausgedehnt hatte. Es ist darum schwerlich aus dem Gebrauche von תּוֹרָה v. 4 zu entnehmen, dass man mit diesem Psalme unmittelbar nach der Einführung des Dtn's, etwa in der Zeit Jojakims, stehe; gewiss ist die Thora vorhanden, aber sie hat eine viel angesehenere Bedeutung, als sie vor dem Exile erlangte. Wir werden mit der Entstehungszeit dieses Psalms auch um der vielen Parallelen mit der Psalmlitteratur willen in die nachexilische Periode hinabgeführt. Ist dies zweifellos, so lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob wir den Verf. zu einem Zeitgenossen Maleachi's und Tritojes's aus dem 5. Jahrh. oder vielleicht noch besser zu einem Angehörigen des zweiten Jahrhunderts machen sollen, wo die Gegensätze von Fromm und Gottlos infolge des Hellenismus und der syrischen Wirren von neuem scharf einander entgegentraten. Auf alle Fälle ist soviel sicher, dass der Psalmist nichts mit dem Propheten zu thun hat, der 1 5-10 das Auftreten der Chaldäer ankündigt.

Der ganze Psalm verläuft in acht Tetrastichen, deren ungerade Zeilen in der Regel drei und deren gerade zwei Hebungen enthalten, und schliesst ab mit einem dreihebigen Distichon.

2—4 die Klage des Psalmisten. **2**, die erste Strophe: *Wie lange, Jahwe, schreie ich, Und du hörst nicht, Klage ich vor dir über Gewalt Und du hilfst nicht!* Zu זָעַק חָמָס vgl. Jer 20 8 Hi 19 7; חָמָס, *Gewalt, ungerechte Behandlung*, ist das Wort, das seinen Klage- und Hilferuf vor Jahwe bildet. Zwar ist es nicht sowohl direkt und persönlich erfahrene Ungerechtigkeit, wie bei Jeremia und Hiob (vgl. Jer 20 8 Hi 19 7, welche Stellen dem Autor wohl vorschweben), die ihn zur Klage veranlasst, als vielmehr der allgemeine gesetz- und rechtlose Zustand, unter dem die Frommen besonders leiden und der auch ihn selber in Mitleidenschaft zieht (vgl. v. 3). Es ist auch weniger ein materieller, als ein intellektueller Schmerz, ein Schmerz, den er fühlt wegen seiner Sorge um den Bestand der Religion (vgl. v. 4), besonders wegen des Widerspruchs, in dem die Erfahrung zu der Theorie, zu der Lehre von Gottes Wesen, steht (vgl. v. 12f.). **3**, die zweite Strophe: *Warum lässest du mich Unheil sehen Und muss ich Arges schauen, Sind Frevel und Gewalt mir vor Augen Und Streit und Hader?* Für תַּבִּיט, das nirgends „schauen lassen" bedeutet, ist nach Targum und Pesch. mit Smit אַבִּיט zu lesen; תַּבִּיט beruht auf unberechtigter Gleichmacherei mit v. 13. Der letzte Stichos ist verdorben, weder וַיְהִי noch יִשָּׂא verständlich; in der Übersetzung ist vermutet, dass nur וְרִין וּמָדוֹן ursprünglich sei. Nowack hat auch diese beiden Worte bezweifelt, was von seiner Voraussetzung aus begreiflich ist, dass es sich nicht um innere, sondern von einem äusseren Feinde geübte Gewaltthaten handle; die Streichung dieser Worte kann aber nur zeigen, wie unberechtigt seine Auffassung ist. עָמָל *Arges*, hat hier offenbar die Nebenbedeutung wie Ps 73 16 = *peinliche, ärgerliche, schwerverständliche Ereignisse*; unser Psalm hat mit Ps 73 auch sonst noch Ähnlichkeit, vgl. zu 2 1-4. Die beiden letzten Stichen legen dar, worin die peinlichen Ereignisse bestehen, die der Psalmist erleben muss. **4**, die dritte Strophe, sieht auf die Folgen, welche die Gesetz- und Zuchtlosigkeit für die Religion hat: *Darum erlahmt die Lehre Und das Recht geht nicht aus; Denn der Gottlose umringt den Gerechten Und das Recht ist immer gebeugt.* תּוֹרָה und מִשְׁפָּט sind die beiden Seiten, nach welchen die Religion wirksam ist: תּוֹרָה = *Unterweisung, Belehrung*, für das rechte Verhalten eines frommen Israeliten und מִשְׁפָּט = *das Recht*, sowohl im bürgerlichen Leben als auch im Gericht, kurz also: *Wahrheit* und *Recht*. Die Wirksamkeit der Religion (das bedeuten תּוֹרָה und מִשְׁפָּט auch Jes 42 4) ist stille gestellt, sie stockt. Das wird einerseits durch תָּפוּג, wofür nicht mit Nowack תֻּפַר zu lesen ist, = *sie erkaltet, erlahmt*, andrerseits durch לֹא יֵצֵא, = *es kommt nicht zum Vorschein, es kann sich nicht zeigen*, ausgedrückt. לָנֶצַח, das nur *auf immer* bedeutet, gehört schwerlich in den zweiten Stichos, sondern ist mit Peiser vor oder hinter מִשְׁפָּט zu versetzen, wo das עַל־כֵּן יֵצֵא auf falscher Wiederholung beruht. מַכְתִּיר, *umringen*, ist nicht in מַכְרִית, *vernichten* (so Nowack), zu ändern; gerade das Umringen der Frommen beschränkt ihren Wirkungskreis und stellt die Religion kalt, wie die *Verdrehung* das Recht lahm legt. Es ist eine ähnliche

Klage, wie sie Mal 3 14 ausspricht: Die Religion leidet, weil Gott gegen die Bösen nicht einschreitet und seine Gerechtigkeit sich nicht zeigt. Eine andre Wendung der Klage s. Jes 63 17–19[a]. Zu der Schilderung der Zustände vgl. auch Mch 7 2–4.

5—11 s. unten nach 2 4.

12[a] 13 begründet das Recht der Klage: Dem Wesen Gottes als des Reinen, der das Unrecht nicht dulden kann, widerstreitet sein unthätiges Zusehen bei der gegenwärtigen Gottlosigkeit. Der enge Zusammenhang und die gleiche Form der Anrede an Jahwe beweisen, dass v. 12[a] 13 die Fortsetzung von v. 2–4 bilden, vgl. Vorbemerkung zu 1 2—2 20. **12[a]** (bis קְדֹשִׁי) **13[a]**, die vierte Strophe: *Bist du nicht von Alters her | Jahwe, mein heiliger Gott, Zu reiner Augen, um Böses zu sehn, Und kannst auf Arges nicht blicken?* מִקֶּדֶם, *von Alters her*, ist Jahwe der heilige Gott Israels, l. doch wohl mit Nowack und Oort אֱלֹהֵי קְדֹשִׁי; der Dichter mag besonders an die Bestrafung der Sünde durch das Exil denken und an eine Darstellung der Geschichte, wie sie Chr gibt, vielleicht selbst an die Erzählung der Sintflut. Warum er Jahwe den *heiligen* nennt, zeigt **13[a]**; der Begriff des Heiligen schliesst das Böse, das Arge, aus, gegen solches muss der Heilige einschreiten, das ist das Wesen des Heiligen, wie es seit der Zeit der Propheten verstanden wurde, s. Hos 11 9 Jes 6 und vgl. auch Ps 5 5f.

Mit לֹא נָמוּת, dem Schlusse von v. 12[a], und **12[b]** ist in dem Zusammenhang von v. 12[a] und v. 13 nichts anzufangen; diesem Gefühl entstammt wohl die jüdische Tradition, dass לֹא נָמוּת eine der achtzehn Stellen sei, welche „Tikkunim (Emendationen) der Sopherim“ genannt werden. Nach derselben soll nämlich לֹא תָמוּת die ursprüngliche Lesart sein, die geändert worden sei, weil man an einer solchen Aussage über Gott Anstoss nahm. Wahrscheinlich verhält es sich aber anders; denn לֹא תָמוּת passt ebensowenig in den Zusammenhang und schon die LXX bezeugt לֹא נָמוּת. Die Schriftgelehrten haben nämlich wohl לֹא תָמוּת lesen wollen, weil sie eben לֹא נָמוּת hier gar nicht verstanden und sich in לֹא תָמוּת wenigstens eine Parallele zu dem als Prädikat von v. 12[a] gefassten מִקֶּדֶם denken konnten. Über die wirkliche Meinung dieses Einschubs s. unten nach der Erklärung von v. 11 S. 341.

13[b], die fünfte Strophe, die Folgerung auf das unbegreifliche Verhalten Jahwes aus der Definition seines Wesens in v. 12[a] 13[a]. *Warum siehst du denn zu ....., Wenn die Treulosen treulos sind, Schweigst, wenn der Gottlose verschlingt Den, der im Recht ist gegen ihn.* Die von Wellh. u. a. wegen der Grammatik und des Parallelismus vermutete Lesung von בְּבֶגֶד בּוֹגְדִים für בּוֹגְדִים kommt auch dem Metrum zu gute; vielleicht ist als dritte Hebung der ersten Zeile noch יְהוָה einzusetzen. בּוֹגֵד steht öfters in Parallele zu רָשָׁע, vgl. Jer 12 1; es weist so wenig wie רָשָׁע auf einen auswärtigen Feind. Es handelt sich, wie überall in diesem Psalm, um den Gegensatz von Frommen und Gottlosen im Innern. An מִמֶּנּוּ ist kein Anstoss zu nehmen, trotzdem LXX es nicht wiedergibt; auch ist nicht ein Gradunterschied ausgedrückt, sodass der „Gottlose“ doch noch in einem gewissen Grade gerecht und fromm wäre, sondern מִמֶּנּוּ heisst soviel als: *im Gegensatz zu ihm*, eigentlich: weg von ihm.

14—17 s. unten S. 341f.

2 1–4 die göttliche Antwort auf die vom Dichter und von seinen Ge-

sinnungsgenossen (v. 2b) gegen Gott erhobenen Vorwürfe. Wie der Fromme des 73. Psalms nicht ruht, bis ihm ein ähnliches Rätsel gelöst wird (vgl. Ps 73 17), so schaut unser Dichter nach einer Offenbarung aus und sie wird ihm wie jenem zu teil. Die Ausdrücke von der „Warte" etc. nötigen nicht dazu, etwas anderes als eine innere Erleuchtung unter der Offenbarung zu verstehen, vgl. die Parallele aus dem Leben des Paulus II Kor 12 8f. 1, die sechste Strophe: *Auf meine Warte will ich treten Und mich stellen auf meinen Turm Und ausschauen um zu sehen, was er zu mir rede Und was er mir antworte auf meinen Vorhalt!* מָצוֹר muss ein Synonymon von מִשְׁמַרְתִּי sein, ist aber unsicher; Wellh. vermutet darin eine Ableitung von נָצַר, Buhl liest dafür: מְצַד, *Burg*, und Nowack: מִצְפָּה, *Warte*, s. Jes 21 8. Auch vermisst man ungern das Suffix der 1. pers. sing. Zu דִּבֶּר בְּ vgl. Hos 1 2 und bes. Sach 1 9 13 14 und für אָשִׁיב ist notwendig יָשִׁיב zu lesen, vgl. Pesch. Mit תּוֹכַחַת, *Vorhalt, Vorwurf*, kann nur die Klage 1 2–4 12a 13, nicht etwa die Frage 1 17 gemeint sein; der Inhalt beweist somit den engen Zusammenhang von 1 2–4 12a 13 mit 2 1–4. 2, die siebente Strophe: *Da antwortete mir Jahwe und sprach: Schreibe die Weissagung auf Und zeichne sie deutlich auf Tafeln, Dass jeder sie geläufig lese.* חָזוֹן, eigentlich: *Gesicht*, hat ganz die Bedeutung von *Weissagung, Offenbarung*, vgl. in den Überschriften z. B. Na 1 1; darum kann man eine „Vision" *schreiben*, wie umgekehrt auch „ein Wort *schauen*", s. zu 1 1. Die Aufzeichnung der Weissagung ist notwendig, weil sie ein Wort für die Zukunft enthält v. 3, wie bei Jes 8 1 30 8, und deutlich soll sie erfolgen, damit sie jedermann leicht verständlich sei, vgl. zu בָּאֵר Dtn 27 8 und zu der Sache Dan 12 4. 3, die achte Strophe: *Denn erst für eine bestimmte Frist gilt die Weissagung, Aber sie drängt dem Ende zu und trügt nicht; Wenn sie verzieht, so harre auf sie, Denn sie trifft gewiss ein und bleibt nicht aus.* מוֹעֵד ist *die* von Gott *bestimmte Frist, der Zeitpunkt*, an dem die Krisis erfolgt, vgl. Dan 8 19; inhaltlich wird dieser Termin näher bestimmt durch קֵץ, d. h. er ist *das Ende* im eschatologischen Sinn, die letzte Krisis, das entscheidende Gericht, vgl. Dan 8 17. Für יָפֵחַ, viell. geradezu יָפִיחַ zu lesen (vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 72dd), das als Hiph. von פּוּחַ, *hauchen*, den Sinn von *inhiare, nach etwas streben* (so Wellh. u. a.) doch wohl haben kann, ist nicht mit Buhl, Nowack, Oort, יִפְרַח im Sinne des dtjesajanischen צָמַח = sprossen (von neuen Dingen) zu setzen, da die Verbindung „dem Ende zu sprossen" sich wenig empfiehlt; dagegen kann mit Oort nach dem Parallelismus und nach LXX וְלֹא statt לֹא ursprünglich sein.

4, das abschliessende Distichon: die Weissagung, die die Tafelinschrift bilden soll. Leider ist der erste Stichos in unhaltbarem Texte überliefert; denn auch wenn man עֻפְּלָה = *aufgeblasen, geschwollen*, im Sinne von *stolz, vermessen*, fasst, so fehlt der notwendige Gegensatz zu v. 4b und sieht לֹא יָשְׁרָה fast aus wie eine blosse Erklärung dazu. Die alten Übersetzungen sind verschieden: LXX (ἐὰν ὑποστείληται) und Aquila (ἰδοὺ νωχελευομένου) scheinen für עֻפְּלָה eine Ableitung von עָלַף, *verschmachtet sein*, vorauszusetzen, wie auch einige hebr. Codd. עֻלְּפָה bieten. Das Targum bringt eine Paraphrase, stellt aber mit richtigem Gefühl הא רשיעיא = הִנֵּה רְשָׁעִים voran, dem auch Pesch.

Ausdruck giebt, deren ܥܘܠܐ offenbar auf das עֻוְּלָה gelesene עפלה zurückgeht. Eine sichere Konjektur ist noch nicht gelungen: BREDENKAMP vermutete הַנֶּעֱלָף, aber „der Ohnmächtige“ ist kein rechter Gegensatz zu צַדִּיק. Dasselbe gilt, wenn HOUTSMA und OORT הִנֵּה עָפָל resp. הָעֻפָּל (= מְעֻפָּל, der Aufgeblasene) lesen. Dem Sinne entspricht es besser, wenn WELLH. הָעַוָּל, *der Frevler*, vermutet (vgl. auch Pesch.); aber die Fortsetzung: *nicht ist gerade seine Seele in ihm*, ist zu schwach. Es wird darum grösserer Eingriffe in den Text bedürfen. SMIT glaubt mit der Umstellung durchzukommen: הִנֵּה לֹא־יָשָׁר עֻלְּפָה נַפְשׁוֹ בוֹ = *siehe der Ungerechte, seine Seele wurde ohnmächtig in ihm.* Aber לֹא־יָשָׁר will trotz לֹא־חָסִיד Ps 43 1 nicht einleuchten. Da לֹא־יָשְׁרָה nur Glosse zu עֻפְּלָה scheint und die ältesten Übersetzungen für letzteres עלפה vermuten lassen, so ist unter Beachtung von Targum und in Rücksicht auf den Gegensatz zu v. 4b vielleicht zu lesen: הִנֵּה רָשָׁע עֻלְּפָה נ׳ = *Siehe der Gottlose, seine Seele in ihm ist verschmachtet* d. h. er ist dem Tode verfallen. Die LXX hat mit ihrem οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ = hebr. לֹא רָצְתָה נַפְשִׁי בוֹ wohl nur geraten, da auch diese Aussage zu lahm klingt. Im Gegensatz zu der Ankündigung des Todes des Gottlosen in v. 4a heisst es dann gut im zweiten Stichos: *Aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben.* Die אֱמוּנָה ist die unwandelbare *Treue*, das unverrückbare *Vertrauen* auf Gott, mit einem Worte: der *Glauben*, dass das Festhalten an Gott und seinen Willen das Heil bedinge. *Leben* hat hier den prägnanten Sinn von „verschont werden im Gericht, Rettung, Heil erfahren“ und die Aussage von v. 4b fasst das jesajanische Wort Jes 7 9 zusammen, vgl. dazu die Vorbem. zu Am 5 4–6 14 15 S. 188. Die ganze Tafelinschrift besagt: Im nahe bevorstehenden Gericht, das die messianische Zeit einleitet, geht der Gottlose zu Grunde, der Gerechte aber bleibt am Leben und schaut, was er geglaubt hat. Es ist doch keine so gleichgiltige Offenbarung, wenn man bedenkt, welche Rätsel dem frommen Juden das Unglück des Gerechten aufgab. Das gleiche Problem hat ja so oft die alttestamentlichen Frommen beschäftigt, man vgl. Hi Mal 3 14–21 Ps 73, und nicht nur im AT haben die Leiden und die Gottlosigkeit der Gegenwart den Glauben an die Nähe des jüngsten Gerichtes belebt, vgl. Mal 3 14–21, das Buch Dan, ferner im NT I Joh 2 18 (ἐσχάτη ὥρα ἐστίν) und auch Luther. Nur Hiob hat ohne Eschatologie das Problem bewältigt. Zu der berühmten Anwendung von v. 4b durch Paulus vgl. Rm 1 17 Gal 3 11, s. auch Hbr 10 38.

2. Die Ankündigung des Erscheinens der Chaldäer auf dem Schauplatz der Geschichte I 5–10 (II 12b) 14–16 (17).

Eine Prophetie. Die Angeredeten, denen Jahwe das Erscheinen der Chaldäer ankündigt, sind nach der richtigen, von LXX bezeugten Lesart von v. 5 (s. unten) die בֹּגְדִים, *Treulosen, Abgefallenen.* Das geht schwerlich auf die Assyrer, sondern nur auf die Volksgenossen des Propheten, die Judäer, die besonders auch bei Jeremia so heissen, vgl. Jer 3 20 5 11. Damit ist die Situation, welche die Prophetie voraussetzt, mit einem Male klar. Von den Assyrern war nichts mehr zu fürchten, ihr Untergang wohl bereits besiegelt und auch der Pharao Necho bei Karkemisch von Nebukadnezar (605 v. Chr.) geschlagen. Die siegreichen Chaldäer kündigt Jahwe seinen treulosen Dienern als die Vollstrecker der Strafe für ihr gottloses Treiben an; die Judäer meinen zwar, ihr Treiben

ruhig und ungestört fortsetzen zu können, denn Ninive ist gefallen und die Macht der Ägypter gebrochen; aber Jahwe führt die fernen Chaldäer herbei. Die Prophetie fällt demnach etwa in das Jahr 605 v. Chr.

Der Text ist nicht ganz intakt überliefert. In v. 11 und 12^b hat er eine fremde Zuthat erhalten, die dem Gedanken eine andre Wendung zu geben sucht. Ähnlichen Charakters ist auch v. 17. In Bezug auf v. 16 kann man schwanken. Siehe über alle diese Verse, sowie über kleinere Beifügungen die Erklärung.

Lässt man v. 16 ausser Betracht, so besteht der ganze Abschnitt aus sechs Vierzeilern.

5, die erste Strophe: *Seht auf, ihr Treulosen, und schaut, Erstarrt und starrt, Denn ein Werk wirke ich in euren Tagen, Ihr glaubtet es nicht, würde es euch erzählt.* Für das wenig sagende ר׳ בַּגּוֹיִם = „seht die Völker an!“ ist nach LXX und Pesch. mit Oort, Guthe bei Kautzsch u. a. ר׳ בֹּגְדִים zu lesen. Dass Jahwe, der redet, mit den *Treulosen* nur die Judäer meint, versteht sich fast von selbst; übrigens müsste eine Beziehung auf die Assyrer viel deutlicher gegeben sein, vgl. auch Vorbem. Ferner lese man mit Guthe u. a. wie Jes 29 9 הִתַּמְּהוּ וּתְמָהוּ, das ו ist durch Haplographie vor dem zweiten Verb verloren gegangen, kann aber vor dem ersten entbehrt werden; an dem Hithp. הִתַּמְּהוּ ist kein Anstoss zu nehmen. Endlich kann פֹּעַל nicht: *ich wirke,* was nach v. 6 verlangt werden muss, sondern nur: *er wirkt* bedeuten; die Beispiele für das Fehlen einer Subjektsbezeichnung der 1. und 2. Person bei Ges.-Kautzsch[27] § 116s sind alle fragwürdig. Entweder ist nach LXX mit Oort אֲנִי vor פֹּעַל einzusetzen oder einfach hiefür אֶפְעַל zu lesen. Die erste Strophe setzt kräftig ein mit der Aufforderung an die Treulosen, vor Schrecken zu erstarren über das unglaubliche Werk, das im Thun ist. Wegen der Reminiscenzen an Jes 5 12^b und 29 9 ist v. 5 noch lange nicht für redaktionell zu halten.

6, die zweite Strophe, beginnt die Darlegung des Werkes, das Jahwe thut: es ist die Herbeiführung der Chaldäer. *Denn siehe, ich mache aufstehn die Chaldäer, Das grimmige und ungestüme Volk, Das zieht in die Weiten der Erde, Um Wohnungen einzunehmen, die nicht sein.* Die Chaldäer, die von den Babyloniern verschieden sind und am persischen Meerbusen südlich von Babel sassen, haben ihre grosse Bedeutung für die Geschichte erlangt, als es endlich Nabopolassar um 625 gelang, die Herrschaft in Babylonien an sich zu reissen und das sog. neubabylonische oder chaldäische Reich zu gründen, das unter Nebukadnezar (604—560) den Höhepunkt seiner Macht erreichte; vgl. Artikel Chaldäa, Chaldäer in Guthe's KWB. Für die Judäer sind die Chaldäer ein neu aufkommendes Volk, dessen Macht sich für den vorderen Orient durch die Besiegung der Ägypter ankündigte, vgl. Vorbemerkung zu 1 5ff. In הִנְנִי מֵקִים liegt vielleicht eine Reminiscenz an Am 6 14 vor; מַר hat den Sinn von מַר נֶפֶשׁ Jdc 18 25 II Sam 17 8 und נִמְהָר den von *ungestüm, behende.* Die Operationen der Chaldäer werden sich über die ganze Erde erstrecken und die Wohnstätten anderer Völker werden in ihren Besitz übergehen. לֹּא־לוֹ, das 2 6 wiederkehrt, ist hier beigeordneter Relativsatz zu מִשְׁכָּנוֹת, vgl. Prv 26 17 und s. Ges.-Kautzsch[27] § 155e. Cod. Vat. der LXX zeugt genau für unsern Text; trotzdem hat M. Lauterburg in der abweichenden Lesart des Cod. Alex. eine Stütze für seine Auffassung vom Buche Hab (s. Einleitung III)

zu finden gemeint. Der Cod. Alex. soll nämlich mit seinem Texte: ἰδοὺ ἐγὼ ἐξεγείρω ἐφ' ὑμᾶς τοὺς Χαλδαίους τοὺς μαχητὰς τὸ ἔθνος κτλ., aus dem τοὺς Χαλδαίους als sekundär auszuscheiden sei, für folgende hebräische Vorlage Zeugnis ablegen: הִנְנִי מֵקִים אֲלֵיכֶם שָׂרִים וגו׳, da LXX שָׂרִים als mit שָׂרָה verwandt angesehen und daher mit μαχητάς wiedergegeben habe. Ferner soll nun שָׂרִים als Vokativ und zwar als Anrede der babylonischen Grossen wie Jes 21 5 zu fassen und natürlich demgemäss unter הַגּוֹי das Perservolk zu verstehen sein, sodass also Hab Babel mit den Persern drohte. Mit Recht hat Nowack gegen diese Zurechtmachung des Textes hervorgehoben, dass die Ausscheidung von אֶת־הַכַּשְׂדִּים an keiner Übersetzung einen Anhalt habe und das äusserst fragwürdige שָׂרִים durch τοὺς μαχητάς sich durchaus nicht stützen lasse. Die Lesart des Cod. Alex., die übrigens, so wie sie lautet, richtig den Judäern mit den Chaldäern droht, kann somit weder die Perserhypothese empfehlen, noch zum Beweis für die Einheit des Buches Hab dienen.

7 8a, die dritte Strophe: *Schrecklich und furchtbar ist es, Von ihm geht das Gericht aus, Schneller als Pardel sind seine Rosse Und schneidiger als die Wölfe des Abends seine Reiter.* Das unverständliche וּשְׂאֵתוֹ betrachte ich mit Peiser als Glosse, die wahrscheinlich zu יִשָּׂאוּ 2 6 gehört und dazu als Variante den Singular שא.ו markieren sollte, aber als שאתו verlesen zu 1 7 geriet. Auch das Suffix in מִשְׁפָּטוֹ ist zu entfernen, da der Sinn weder ist, dass das chaldäische Volk sein Recht von sich selber und nicht von Gott habe, noch dass es sein Recht den Nationen auferlege; viel einfacher besagt das Sätzchen, dass von den Chaldäern *Gericht* ausgeht, die Strafe besonders an den Judäern vollzogen werden soll. Anderes bedeutet derselbe Ausdruck in v. 4. 8 Zu der Schilderung der Schnelligkeit und Ausdauer im Angriff vgl. Jer 4 13. Zu den am Abend nach dem beutelosen Tage heisshungrigen Wölfen vgl. Vergil Georg. 3 264: genus acre luporum. וּפָשׁוּ, das Mal 3 20 vom Springen mutwilliger Kälber gebraucht wird, ist ein nicht verbesserter Fehler für das folgende פָּרָשָׁיו, das ו wurde nachträglich zugefügt, um Konstruktion zu machen, und פָּרָשָׁיו ist das Subj. zu וְחַדּוּ, so auch Wellh. u. a. Das zu Anfang von v. 8b stehende, aber in LXX fehlende וּפָרָשָׁיו ist schliesslich eine spätere Verbesserung für וּפָשׁוּ, aber mit diesem zu tilgen, an dem einmaligen פָּרָשָׁיו ist es genug. Falls die metrischen Bedenken von Sievers Recht hätten, dürfte man doch פָּרָשָׁיו nicht von וְחַדּוּ trennen, sondern müsste eher annehmen, dass nach Jer 5 6 Zph 3 3 מִזְּאֵבֵי עֶרֶב aus ursprünglichem מִזְּאֵבִים entstanden sei.

8b 9a, die vierte Strophe: *Von fernher kommen sie geflogen Wie ein Geier, der eilt zum Frasse; Sie alle kommen, um Gewalt zu üben,* . . . . Zu der Vergleichung mit dem Geier vgl. Jer 4 13 48 40 49 22 und bes. Hes 17 1-10. 9a Das zweite Sätzchen ist unverständlich, namentlich bleibt מְגַמַּת (gewöhnlich als *Schlürfen* von גמא, resp. *Streben*, erklärt) unsicher, s. Übersetzung bei Kautzsch. Der Text ist zweifellos verdorben und bis jetzt keine annehmbare Verbesserung gefunden, am ehesten könnte nach LXX mit Oort etwas wie קָמָיו (resp. יְקַדֵּם) פְּנֵיהֶם מְקַדֵּם zu lesen sein, das sagen sollte: *Gegen die, die sich wider sie erheben, gehen sie gerade ins Gesicht vor,* sie gehen von vorn auf ihre Widersacher los. 9b wird mit Recht von Peiser

als Glosse zu 2 5ᵇ gefasst; es greift der Schilderung weit vor, vgl. v. 15 und auch v. 10, wo erst von der Einnahme der feindlichen Städte die Rede ist, die der massenhaften Wegführung der Bewohner vorangehen müsste. Jedenfalls wäre auch im Zusammenhang mit v. 9ª וְיֶאֱסֹף, nicht וַיֶּ׳, zu lesen.

10, die fünfte Strophe: *Und selbst der Könige spotten sie Und Fürsten sind ihnen ein Gelächter, Sie lachen über jedwede Festung, Schütten Erde auf und nehmen sie ein.* Mit der Einführung וְהוּא wird das Subj. hervorgehoben: *dieselben sind's*, scil. die Chaldäer, die vor keinem König, mag er noch so mächtig, vor keiner Festung, mag sie noch so stark sein, in Angst geraten; nur ein Lachen können diese dem gewaltigen und seiner unwiderstehlichen Kraft bewussten Volke ablocken. Die רֹזְנִים vgl. auch Jes 40 23. Zu lesen ist mit Budde u. a. וְיִצְבֹּר und וְיִלְכְּדָהּ; die Lesung mit konsekutivem וַ beruht auf der Auffassung, dass es sich um längst geschehene Dinge handle, einer Auffassung, die durch die Imperfecta von v. 5–10 als unrichtig erwiesen ist, dagegen auch von v. 11 und v. 12ᵇ (s. unten) geteilt wird. Zu dem Aufschütten von Dämmen bei der Städtebelagerung vgl. zu II Sam 20 15. מִבְצָר ist mascul. generis, darum wird man יִלְכְּדֹה (vgl. Hos 8 3), resp. יִלְכְּדֶנּוּ zu lesen haben.

11 bildet mit v. 12ªγᵇ einen Einschub, der im Gegensatz zu v. 5–10, wo das Werk der Chaldäer erst als zukünftig angekündigt wird, auf dieses Werk als ein an Juda bereits vollzogenes zurückblickt. Das zeigt deutlich das Perfectum חָלַף v. 11, und der ganze Inhalt spricht auch dafür; denn v. 11 und 12ᵇ handeln von der Überschreitung des von Jahwe erhaltenen Auftrages durch die Chaldäer: sie gingen eigenmächtig vor und vollzogen an Juda nicht nur Gericht und Strafe, sondern haben es dem Untergang geweiht. Es ist derselbe Gedanke, wie er im Blick auf das Thun der Assyrer in Jes 10 5–15 wiederkehrt. Beide Stellen wollen in der Übertretung des göttlichen Befehls die Ursache nachweisen, die dem Werkzeuge Gottes, den Assyrern, wie den Babyloniern, den Untergang brachte. Wie das Perfect חָלַף, so passt auch die Anrede an Jahwe in v. 12ᵇ nicht in den Zusammenhang der von Gott gegebenen Prophetie v. 5–10. Zu übersetzen ist v. 11: *Dann änderten sie* (scil. die Chaldäer) *den Sinn und übertraten* d. h. gingen über das ihnen gesteckte Mass hinaus, überschritten den Auftrag Gottes, *und machten ihre Kraft zu ihrem Gott.* Das unhaltbare וְאָשֵׁם, *und er verschuldete sich*, ist mit Wellh. in וַיָּשֶׂם zu verbessern, ferner aber זוּ zu tilgen, das erst nach der Verderbnis von וַיָּשֶׂם in וְאָשֵׁם in den Text geraten ist, und selbstverständlich לֵאלֹהוֹ zu punktieren. Zu חָלַף mit direktem Obj. = *ändern* vgl. Jes 24 5 und zu רוּחַ = *Sinn* vgl. II Reg 19 7 Hag 1 14; jedenfalls ist רוּחַ hier nicht im Sinne von „Wind" zu nehmen und noch weniger in כֹּחַ zu emendieren, dem man dann יַחֲלִיף statt חָלַף nach Jes 40 31 vorausgehen lassen will, = „da bekommt er neue Kraft" (so Grätz und Nowack, der sogar noch nach Jes 40 31 וְאֵבֶר, „und Flügel" statt וַיַּעֲבֹר für möglich hält). Die von Budde vorgeschlagene Verbesserung in: אָז יַחֲלֹף כְּרוּחַ וְיַעֲבֹר אַשּׁוּר זוּ כֹחוֹ לֵאלֹהָיו = „dann wird verschwinden wie der Wind und vorübergehen Assur, das seine Kraft zu seinem Gott machte" ist gewaltsam und scheint mir weder dem Zusammenhang mit v. 5–10 noch der Verbindung mit dem Folgenden zu Gute zu kommen; sie trägt, wie mir vorkommt, mehr der Hypothese,

dass die Worte v. 5-10 sich gegen die Assyrer richten, als dem Wortlaut des Textes (vgl. bes. auch v. 12b) Rechnung. Zu **12a** s. o. nach 1 4. לֹא נָמוּת (s. auch dort zu v. 12a) ist eine erklärende Glosse zu v. 12b, die den dort zu Grunde liegenden Gedanken, dass Gott nicht den Tod der Judäer wollte und eigentlich niemals will, deutlich hervorhebt. **12b** weist mit seinen Suffixen ו sicher über v. 12a hinweg auf v. 11 als ihm unmittelbar vorangehend zurück: *Jahwe, du hast sie*, von denen v. 11 die Rede war, die Chaldäer, ***zum Gericht bestimmt und Fels, du hast sie zum Strafen bestellt.*** צוּר, = *Fels*, ist in Parallele mit יְהוָה als Vokativ und Bezeichnung Gottes zu verstehen, vgl. zu diesem Gebrauche von צוּר Dtn 32 4 18 und s. Jes 17 10; יָסַד ist = *anordnen, bestellen*, wie Est 1 8. Mit לְמִשְׁפָּט = „zur Vollstreckung des Gerichts" sieht der Autor des Einschubs auf מִשְׁפָּט v. 8 zurück; um die Judäer zu strafen und zu züchtigen waren die Chaldäer bestellt, nicht, wie sie gethan haben, sie zu knechten und wegzuführen.

13 s. o. nach v. 12a S. 335.

14 15, die sechste Strophe, setzt die Schilderung dessen, was die Chaldäer thun werden, fort, ist also Fortsetzung von v. 10. Der vermeintliche Zusammenhang mit v. 13 hat erst dazu geführt וַתַּעֲשֶׂה statt וַיַּעֲשֶׂה zu lesen; das letztere ist wiederherzustellen. Denn als Anrede an Jahwe wäre v. 14 sehr unpassend, zudem hängt der Vers mit v. 15 zusammen, wo richtig die 3. Pers. erscheint. *Und sie machen die Menschen wie die Fische des Meeres, Wie das Gewürm, das keinen Herrscher hat* (vgl. Prv 6 7 30 27). Nicht auf die gewaltthätige Behandlung der Menschheit durch die Chaldäer, sondern auf die Unordnung, die sie durch den Sturz der Trone und die Einnahme der Festungen auf Erden hervorrufen, soll hier hingewiesen werden. Alles geht aus Rand und Band und macht den Eindruck eines grossartigen Durcheinander, wie das Gewimmel der Fische im Meer; von einem Zusammenhalten und Widerstandleisten ist keine Rede, gerade wie es sich die Überlieferung von der königslosen Zeit dachte Jdc 18 1 19 1. Im Trüben ist gut fischen und so machen in diesem Gewimmel die Chaldäer reiche Beute, indem sie alles in ihr Garn ziehen **15a**: *Alle ziehen sie in ihr Garn Und fangen sie ein in ihr Netz.* כֻּלֹּה, scil. die ganze Menschheit, wird durch die Wiederaufnahme in den Suffixen von יְגֹרֵהוּ und וְיַאַסְפֵהוּ als Obj. bestimmt. בְּחַכָּה הֵעֲלָה, = „mit der Angel zog er empor", ist Glosse, wie das Perf. beweist und die Korrespondenz von חֵרֶם und מִכְמֶרֶת in v. 15 und v. 16 zeigt; auch dürfte den Chaldäern das Angeln zu lange gedauert haben. Zu der Punktation הֵעֲלָה statt הֶעֱלָה s. Ges.-Kautzsch[27] § 63p. **15b** halte ich mit Peiser für Glosse zu v. 16, die in LXX noch durch Beifügung von ἡ καρδία αὐτοῦ vollständiger lautet. Die beiden עַל־כֵּן vertragen sich nicht nach einander, beide knüpfen an demselben Punkte an, daher muss das eine Sätzchen (und zwar ohne Fragen das erste v. 15b) sekundär sein.

16 ***Darum opfern sie ihrem Garn Und räuchern sie ihrem Netz; Denn durch sie wird reich ihr Anteil Und ihre Speise fett.*** *Garn* und *Netz* sind in diesem Bilde der als Fischer dargestellten Chaldäer die Waffen; dass die Chaldäer diesen geopfert haben, ist nicht bekannt. Dagegen berichtet Herodot

IV, 62 von den Skythen, dass sie jährlich dem Schwert ein Opfer von Schafen und Pferden dargebracht hätten. Vielleicht ist daher „ein Zug aus dem Bilde der Skythen auf die Chaldäer übertragen" (WELLH.). Allerdings ist es nicht recht verständlich, warum in der Schilderung von der künftigen Welteroberung der Chaldäer diese Notiz erscheint; die Bedenken, die ROTHSTEIN gegen die Zugehörigkeit von v. 16 zu v. 14f. äussert, sind darum berechtigt und v. 16 ist wohl eine spätere Zuthat, die in die Kategorie der Beifügung von 2 18f. gehört und nachträglich in der Glosse v. 15ᵇ noch eine Erklärung bekommen hat. Für בְּרִאָה wird mit NOWACK בָּרִא zu lesen sein, da מַאֲכָל masc. gen. ist; das überschüssige ה ist falsche Dittographie des folgenden Buchstaben.

17 ist in der ersten Hälfte ganz verdorben überliefert. Sicher ist mit GIESEBRECHT u. a. חַרְבּוֹ für חֶרְמוֹ zu lesen, da die Verbindung von הֵרִיק mit חֵרֶם unverständlich, mit חֶרֶב aber sehr gebräuchlich ist vgl. z. B. Ex 15 9 Hes 5 2 12 und sich die Verschreibung nach dem zweimaligen חֵרֶם in v. 15f. leicht erklärt. GUTHE bei KAUTZSCH entfernt nun weiter das ה zu Anfang, das auch in LXX fehlt, und das וְ vor תָּמִיד, sodass das Ganze ein einziger Satz mit nochmaliger Einleitung von עַל־כֵּן wird. Aber die so gewonnene Aussage über ein beständiges schonungsloses Hinmorden der Völker durch die Chaldäer ist sehr unwahrscheinlich, zumal das עַל־כֵּן keine gute Beziehung auf das Vorangehende hat. Besser verstände man es, wenn eine Frage vorläge, ob dieses Treiben immer dauern soll. Diese gewinnt man mit der Emendation von הַעַל־כֵּן in הַעֹלָם (so GIESEBRECHT, WELLH. u. a.) und von לַהֲרֹג in יַהֲרֹג (so WELLH., der eventuell dafür Änderung von יַחְמוֹל in יֶחְדַּל vorschlägt): *Sollen sie ewig ihr Schwert zücken und beständig die Völker ohne Erbarmen vernichten?* הַעֹלָם ist leicht nach den Anfängen von v. 15ᵇ 16 in הַעַל־כֵּן verschrieben worden. Die Frage von v. 17 steht aber nicht in engem Zusammenhang mit der Schilderung der zur Strafe angekündigten Chaldäer, sondern steht auf der Linie des Zusatzes von v. 11 12ᵇ und sieht wie dieser bereits auf die Thaten der Chaldäer zurück, gehört also ebenfalls der den ursprünglichen Sinn umbiegenden Überarbeitung an (vgl. zu 11 12ᵇ).

3. Eine Reihe von Weherufen gegen die Gottlosen 2 5—20.

Von den beiden in 1 2—2 4 vorliegenden Stücken hat der Psalm in 2 4 einen guten Abschluss gefunden; denn mit dem Distichon: *Siehe der Gottlose, seine Seele in ihm ist verschmachtet, Aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben!* ist dem Dichter auf seine Klage durchaus genügende Antwort geworden. Anders verhält es sich mit der Prophetie von dem Erscheinen der Chaldäer 1 5-10 14 15. Es kann die Ankündigung, dass die Chaldäer in der von ihnen herbeigeführten Auflösung aller geordneten Verhältnisse alles in ihr Garn ziehen, die Prophetie abschliessen; denn die treulosen Judäer konnten sich daraus selber entnehmen, welches Schicksal ihnen von dem von ferne daherfliegenden unüberwindlichen Volke bevorstehe. Aber immerhin liesse sich denken, dass mit einigen Worten den Angeredeten (בֹּגְדִים 1 5) dieses Geschick noch verdeutlicht werde, und gerade die Form der Weherufe wäre zu diesem Zwecke nicht unpassend zu finden. Es ist darum auch besonders von ROTHSTEIN die These verfochten worden, dass wirklich in 2 5ff. die genuine Fortsetzung der Prophetie vorliege und dass die Weherufe von Cap. 2 mindestens zum Teil sich an die Judäer resp. an Jojakim richten, nämlich 2 6ᵇ 7 9 10ᵃ 10ᵇᵝ 11 und vielleicht noch 2 15 16 19 18. Nun ist aber der Wortlaut dieser Verse der Annahme von

Rothstein deshalb nicht günstig, weil die ersten Weherufe in der Hauptsache nur das eine Thema von der Habgier und dem Erwerb fremden Eigentums variieren, ein Thema, das ja wohl auf das Treiben der Judäer passt, aber neben dem man doch die Bestrafung noch anderer Sünden erwarten müsste. Dann aber ist das gerade ein Thema, das man in Bezug auf ein Eroberervolk sehr angemessen finden wird. Man wird darum, da ohnehin die Abgrenzung der die ursprüngliche Fortsetzung der Prophetie bildenden Verse grosse Schwierigkeiten bereitet, diese These Rothstein's fallen lassen müssen und als Objekt der Weherufe andre als die Judäer zu verstehen haben.

Denkt man sich als die Angeredeten mit Budde die Assyrer, so lässt sich natürlich 2 5ff. ebenfalls als Fortsetzung der Prophetie in Cap. 1 festhalten und man wird dann gleich auch in den בֹּגְדִים von 1 5 die Assyrer sehen. Nur wird man dabei nicht so recht verstehen, wie die Chaldäer den Assyrern als die in die weite Welt ziehenden (1 6) und und von Ferne daher geflogenen (1 8) Feinde bezeichnet werden sollten oder wie den Assyrern 2 7 gedroht werden soll, dass die Feinde erst noch aufwachen müssen, nachdem sie doch nach 1 6 bereits auf die Beine gestellt sind. Endlich vermisst man ungern, wenn eine Prophetie gegen ein fremdes Volk sich richten soll, irgend eine namentliche Nennung desselben, also hier der Assyrer (zu der Konjektur אַשּׁוּר für אָשֵׁם in 1 11 s. die Auslegung), die doch bei Na auch nicht fehlt. So dürfte dieser Weg Budde's, der mir zudem zu weit von den Judäern und ihren nächsten Interessen abzuführen scheint, nicht empfehlenswert sein.

Übrig bleibt nur die Beziehung der Weherufe auf die Chaldäer. Damit ist aber für mich auch gegeben, dass 2 5ff. nicht in ursprünglichem Zusammenhang mit der Prophetie, die den Judäern die Chaldäer als Zuchtrute Gottes ankündigt, stehen kann, sondern ein Anhang ist, der sich auf gleicher Höhe bewegt, wie die umdeutenden Verse 1 11 12^b 17, die auf die Wehe vorbereiten. Die Weherufe gegen die Chaldäer 2 5–19 (v. 20 dient der Überleitung auf Cap. 3) stammen daher, wie 1 11 12^b 17, aus der Zeit, da das Ende des neubabylonischen Reiches herannahte, unter dessen Drucke die Juden seufzten, und sind nach Inhalt und Zeit Parallelen zu Jes 13f. 21 1–15. Dass den Weherufen 2 5–19 die Originalität der genannten Stücke aus dem Jesajabuche abgeht, versteht sich leicht, da sie von Anfang an zum Anhang einer anders lautenden Prophetie bestimmt waren. Intakt ist der Text dieses Anhangs nicht geblieben, er hat am Anfang bei der Einordnung in den durch Verstellung der Psalm- und der Orakelstücke verdorbenen Zusammenhang gelitten und ist von erklärenden Glossen nicht verschont geblieben, vgl. die Exegese.

$5^{ab\alpha}$, das erste Wehe, ein Vierzeiler: *Wehe dem Hochmütigen und Treulosen, Dem stolzen Mann, der nie genug hat, Der wie Scheol seinen Rachen weit aufsperrt Und gleichwie der Tod unersättlich ist.* Der Anfang der Übersetzung des äusserst unzuverlässigen Textes beruht auf der Vermutung, dass LXX noch eine bessere Vorlage besass und dass nach ihrem Anfang ὁ δὲ κατοιόμενος καὶ καταφρονητής etwa gelesen werden dürfte: הוֹי הַזֵּן וּבֹגֵד; dabei ist mit Wellh. nach Analogie der folgenden Weherufe הוֹי als Anfang angenommen und mit Oort הַזֵּן statt הַיַּיִן als eine Ableitung von הון (vgl. Dtn 1 41: וַתָּהִינוּ) für möglich gehalten; היין wäre demnach zusammengeflossen aus הוֹי הַזֵּן, während LXX noch ההון gelesen haben mochte. Den „Wein" הַיַּיִן kann man hier in keiner Weise brauchen; ebenso wenig lässt sich וְאַף כִּי־ verstehen, weder zu Beginn der Weherufe noch irgend im Anschluss an das Vorangehende, vgl. die Bemerkung und textkrit. Anmerkung bei Kautzsch. יָהִיר findet sich noch Prv 21 24 und ist in seiner Bedeutung *übermütig* wohl durch das aram. יְהִירוּתָא, *Übermut*, und Itpe. von יְהַר, *sich brüsten*, sichergestellt. Fraglicher ist יִנְוֶה, das man gewöhnlich mit נָוֶה, *Wohnung*, kombiniert und = *wohnen, bleiben*, fasst, was jedoch keinen verständlichen Sinn gibt; LXX übersetzt περάνῃ =

zum Ziele kommen, was besser passt, und Wellh. vermutet יִרְוֶה = *satt werden*, wonach er auch den Sinn für יָהִיר oder das dafür einzusetzende Wort bestimmt, so dass er übersetzen kann: „er giert und wird nicht satt“. Mit גֶּבֶר ist der Chaldäer apostrophiert, natürlich ist an den Chaldäerkönig gedacht, der die Art seines Volkes normiert und den als dessen Führer die Schuld vor allem trifft. Der Übermut der Chaldäer ist schon 1 11 12^b hervorgehoben; gut knüpft also der Anhang 2 5ff. an diese Vorbereitung an. Die Unersättlichkeit schildern weiter die zwei folgenden Stichen, in denen Nowack ganz mit Unrecht das durch den Parallelismus geschützte וְהוּא כַמָּוֶת tilgt. Zu der Unersättlichkeit Scheols vgl. Jes 5 14 (הִרְחִיבָה שְׁאוֹל נַפְשָׁהּ), ferner Prv 27 20 30 16. Die in $5^{b\beta}$ folgende Erklärung zu der Vergleichung des Chaldäers mit Scheol ist an sich überflüssig und geht zudem über וְלֹא יִשְׂבָּע zurück, das dabei unberücksichtigt bleibt; daher ist in v. $5^{b\beta}$ eine Glosse zu sehen und dies umsomehr, als 6^a damit zusammenhängt, in dem eine unpassende Einführung von v. 6^b vorliegt, die aus dem zweiten Weheruf ein Spottlied der Völker machen will. Ähnliche Einfügungen dieser Art s. Mch 2 4 Jes 14 4; die Späteren freuten sich den Heiden den Spott zurückzugeben, den die Juden so viefach erfahren mussten. מְלִיצָה und חִידָה sind Synonyma von מָשָׁל, nur dass sie den Nebenbegriff des Rätselhaften, das in versteckten Andeutungen liegt, damit verbinden, vgl. Prv 1 6; übrigens sind die Ausdrücke hier merkwürdig gehäuft, vgl. bes.: *und ein Spottlied mit Rätseln auf ihn*, und fehlt es im Grunde im folgenden Weheruf an geheimnisvollen Anspielungen, die schwerlich darin zu finden sind, dass לֹא־לוֹ auch: „nicht für sich“ bedeuten könne (so Nowack).

6^b 7^a, der zweite Weheruf, ebenfalls ein Vierzeiler, der die Eroberungen der Chaldäer als Erwerbung fremden Gutes tadelt, während die Prophetie 1 5ff. darin nichts böses (vgl. 1 6), sondern die Erfüllung des göttlichen Auftrages erblickte. *Wehe dem, der anhäuft, was ihm nicht gehört, Und schwere Schuldenlast auf sich ladet! Plötzlich werden deine Gläubiger sich erheben Und deine Dränger aufwachen.* Für וַיֹּאמַר ist וְיֹאמְרוּ zu lesen, aber auch so gehört es noch zu der sekundären Einführung v. 6^a. Späteren Ursprungs ist gleichfalls die in den Weheruf nicht passende Frage עַד־מָתַי (so auch Wellh., Nowack), die viel eher mit der Klage des Psalms 1 2-4 12^a 13 2 1-4 harmoniert und daher von dem beigefügt ist, welcher diesen Psalm mit der Prophetie Hab's verband. עַבְטִיט kommt im AT nur hier vor und ist in seiner Bedeutung unsicher; man vergleicht עֲבוֹט, *Pfand*, Dtn 24 10-12, so wie das davon wohl denominierte Verbum עבט im Hebr. und Aramäischen, übersetzt: *Pfandlast* und versteht das Sätzchen dann so, dass Pfänder für die Schulden der Chaldäer bei den Völkern in schwerer Menge aufgehäuft seien. 7^a הֲלוֹא leitet wie v. 13 (s. dort) die Ausführung resp. Begründung des Weherufs ein. פֶּתַע וגו', plötzlich werden alle Gläubiger aufstehen und mit Zins und Zinseszins und eifrigem Drängen von den Chaldäern die Schulden einfordern. נָשַׁךְ, eigentlich *beissen*, hat als Denominativ von נֶשֶׁךְ, *Biss, Zins*, den Sinn von *Zinsen nehmen*, also ist נשׁךְ = *Gläubiger*. מְזַעְזְעֶיךָ, part. Pilp. von זוּעַ, *zittern*, bedeutet: *in Zittern, in Unruhe versetzen*, es ist parallel zu נשְׁכֶיךָ = *deine Peiniger, Dränger*, die dir keine Ruhe lassen und die Schulden einfordern.

7^{b} 8 sind wieder wie v. $5^{b\beta}$ 6^{a} nur als erklärende Glosse zu verstehen; denn v. 7^{b} giebt nur die Erklärung für das Bild und v. 8^{a} begründet diese Erklärung, aber in einer Weise, die das Wehe vergisst: Im Weheruf sind es die von den Chaldäern Geplagten, die Vergeltung üben, in v. 8^{a} sind es die übrigen Völker. Zu der Redensart הָיָה לִמְשִׁסּוֹת vgl. Zph 1 13 Jer 30 16 II Reg 21 14 und zu der Intensivbedeutung des Plurals מְשִׁסּוֹת s. Ges.-Kautzsch[27] § 124 e. Die zweite Begründung v. 8^{b} schliesst sich grammatisch nirgends gut an, so wenig wie v. 17, und ist auch sachlich an beiden Orten unnötig; sie ist die Bemerkung eines Spätern, der recht stark den Frevel hervorheben wollte, den die Chaldäer an der Erde verübt, bei der „Stadt und ihren Bewohnern“ ist wohl an Jerusalem gedacht. Vgl. zu der Beurteilung der Chaldäer durch die Späteren auch Jer 50 23 51 7 25.

9—11, der dritte Weheruf über den Chaldäer, der seinen Raub in gewaltigen Bauten in seiner Residenz zu sichern sucht, aber dadurch nur Schande und Schuld auf sich ladet und Verderben über sich bringt. Zwei Vierzeiler. **9** *Wehe dem, der unredlichen Gewinn macht, ... in sein Haus, Um sein Nest in der Höhe zu bauen, Um geborgen zu sein vor der Hand des Unglücks.* Da sonst überall בָּצַע בֶּצַע ohne רָע schon bedeutet: *unredlichen Gewinn machen* (vgl. Jer 6 13 8 10 Hes 22 27 Prv 1 19 15 27), so wird רָע לְבֵיתוֹ der Rest des zweiten Stichos sein, der vielleicht gelautet hat: וְאוֹצֵר חָמָס לְבֵיתוֹ = *Und Unrecht in sein Haus häuft*, vgl. Am 3 10. Die beiden letzten Stichen sind einander parallel und besagen: um vor jedem kommenden Unglück sicher zu sein; zu שִׂים בַּמָּרוֹם קִנּוֹ s. Ob v. 4 Jer 49 16 Num 24 21. **10 11** *Du hast Schande deinem Haus beschlossen, Schuld deiner Seele bestimmt. Denn der Stein in der Mauer erhebt Klage Und der Sparren im Holzwerk stimmt ihm bei.* Mit עַמִּים רַבִּים ist im Zusammenhang nichts anzufangen, die Worte erinnern an die Zusätze v. 5^{b} 6^{a} und 8 und sind dem Kontexte fremd. Die übrig bleibenden Worte können vielleicht als Parallele zu v. 10^{a} gelesen werden: קִצּוֹתָ חֵטְא לְנַפְשֶׁךָ, = *du hast Schuld für deine Seele abgeschnitten*, oder noch besser: קָצִיתָ, = *du hast bestimmt, entschieden*, von einem Verbum קָצָה = arab. قضى, von dem קָצִין, *Richter*, abgeleitet ist. **11** Das Material, Stein und Holz, mit dem der Chaldäer seine stolzen Paläste (v. 9) baute, schreit und klagt über die Bedrückung und Gewaltthaten, durch welche es beschafft wurde, vgl. Mch 2 2. Dem Kontext entspricht die Bedeutung *Sparren, Balken*, für כָּפִיס sehr wohl; doch ist die alte Überlieferung nicht einstimmig und im Mischnischen bezeichnet כָּפִיס den „Baustein“, vgl. Ges.-Buhl und ZATW 1882, 71 f. יַעֲנֶנָּה, wörtlich: *giebt ihm* (dem Steine) *Antwort*, hat den Sinn: *stimmt ihm bei*, ist ihm Zeuge, wiederholt seine Klage über die Ungerechtigkeit. Zu תִּזְעָק vgl. 1 2.

12—14, der vierte Weheruf: die Stadt, die der Chaldäer mit Blut baut, soll in Feuer aufgehen. Ein sekundäres Element bilden v. 13^{a} (von הִנֵּה an) und v. 14, die zusammenzunehmen sind, s. die Erklärung; was übrig bleibt, ist das Tetrastich **12** $\mathbf{13^{b}}$ (+ הֲלוֹא aus v. 13^{a}): *Wehe dem, der die Stadt mit Blut baut Und die Burg mit Frevel herstellt! Fürwahr die Völker arbeiten für das Feuer Und die Nationen mühen sich ab für nichts!* Dem Autor sind

bei v. 12 offenbar Mch 3 10 und Jer 22 13 im Sinn; dass dem Chaldäer gilt, was diese Stellen den Jerusalemern drohen, konnte ihm nicht zweifelhaft sein. Das Perfekt כּוֹנֵן setzt in der üblichen Weise vorangehendes Partizip fort, s. Jes 5 8 und Ges.-Kautzsch[27] § 116 x. **13** Zu הֲלוֹא s. v. 7. Vor ייגעו ist וְ zu entfernen, das erst infolge des Einschubs von הִנֵּה וגו' entstanden ist. Der ganze Halbvers ist Jer 51 58 aus unserer Stelle wiederholt. Der Schein des umgekehrten Verhältnisses wird nur durch die an falsche Stelle geratenen Worte v. 13ᵃ (von הִנֵּה an) hervorgerufen, die vielmehr vor v. 14 gehören, mit dem zusammen sie eine Randbemerkung bildeten. Dass dem so ist, zeigt die ganz ungewöhnliche Verbindung הֲלוֹא הִנֵּה, der LXX, Pesch., Vulg. durch die Lesung הִנֵּה nur zur Not abhelfen, da ja zur Beziehung auf das Folgende אֵלֶּה nötig wäre. Nehmen wir die Worte הִנֵּה מ' י' צ' heraus, so hat der Weheruf einen vortrefflichen Abschluss in v. 13ᵇ und **14** bekommt in ihnen eine gute Einleitung: *Siehe es stammt von Jahwe der Heere (das Wort): denn* etc. Der Glossator setzte diese Worte zur Begründung des Untergangs Babels an den Rand: Babel geht unter, denn die Herrlichkeit Gottes soll auf Erden erkannt werden. Die Worte sind Jes 11 9 entnommen, doch nicht genau, vielleicht hat die Erinnerung an Jes 6 3 zur Erklärung von דֵּעָה אֶת־יַהְוֶה in לָדַעַת אֶת־כְּבוֹד יַהְוֶה mitgewirkt, übrigens zeigt sich den Spätern die Herrlichkeit Jahwes besonders in dem Gericht über die Feinde Israels (vgl. die Darstellung des PC vom Auszug aus Ägypten). Für das Ḳal מָלְאָה in Jes steht hier das Niph. Imperf. und für die Participialkonstruktion in Jes hat unser Text den Relativsatz יְכַסּוּ עַל־יָם. Somit liegt vielmehr Hinweis auf den Inhalt von Jes 11 9 als förmliches Zitat vor.

15—17, der fünfte Weheruf über den Chaldäer, der nun selber den Taumelbecher zu trinken bekommt, den er bisher so gut den Völkern zu reichen verstanden hat. Zu dem Bilde vgl. die Darstellung von dem Kreisen des Taumelbechers bei den Nationen in Jer 25 15ff., auf welche unser Wehe zurückgeht, s. auch Jes 51 17. Chaldäa hat die unterjochten Nationen und Herrscher in verächtlichster Weise erniedrigt. Der Text in v. 15f. ist in böse Verwirrung geraten und erfordert mancherlei Umstellungen, s. zu den Versen; aber es scheinen ursprünglich auch hier zwei Tetrasticha vorzuliegen. **15 16**ᵃᵝ, das erste Tetrastich: *Wehe dem, der den Andern seinen Zorn zu trinken giebt Und sie berauscht aus der Schale seines Grimms, Um sich an ihrer Schande zu weiden! Trinke nun auch du und taumle!* Wie das Pluralsuffix in מְעוֹרֵיהֶם, wofür mit Wellh. nach Na 3 5 מַעֲרֵיהֶם zu lesen sein wird, zeigt, ist רֵעֵהוּ als Plural = רֵעָיו, *seine Genossen, die Andern* (scil. Völker), zu fassen vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 91 k. מְסַפֵּחַ חֲמָתְךָ, das man mit „beimischend deinen Grimm“ übersetzt, ist unhaltbar; man lese mit Grätz und Wellh.: מִסַּף חֲמָתוֹ = *aus der Schale seines Grimms*, das zweite ח ist aus Dittographie des folgenden entstanden und das Suff. der 3. Pers. unerlässlich. Doch diese Emendation genügt nicht; es ist ferner anzunehmen, dass die so emendierten Worte mit den beiden folgenden den Platz zu wechseln haben: dann gehört וְאַף in der verbesserten Form אַפּוֹ an den Schluss der ersten Zeile und שַׁכֵּר resp. וְשִׁכַּרְתָּם an den Anfang der zweiten; so gewinnt man das notwendige zweite Obj. zu

מַשְׁקֵה, da erst das Tränken mit Zorn ein Wehe begründet, und eine den übrigen Weherufen parallele und dem üblichen Metrum entsprechende Form. Zu dem Perf. שִׁכַּרְתָּ nach dem Partic. s. oben v. 12 zu כּוֹנֵן. **16**$^{a\alpha}$ passt mit seinem Perf. *du bist satt* nicht vor den Impera. *trink*; da am Schlusse von v. 16 noch einmal ähnliches in verdorbenem Text wiederkehrt, so darf man mit WELLH. annehmen, dass v. 16$^{a\alpha}$ die an falsche Stelle geratene Korrektur für jenen Schluss ist und somit dorthin gehört. Den Abschluss des ersten Tetrastichs bildet daher kräftig **16**$^{a\beta}$: *Trink nun auch du und taumle!* Für das im Kontext völlig unpassende הֵעָרֵל, das man gewöhnlich als: „zeige dich als Unbeschnittenen" erklärt, ist mit WELLH. (vgl. auch die doppelte Übersetzung σαλεύθητι καὶ σείσθητι in LXX, das vorangehende καρδία scheint lediglich Verlesung aus καί zu sein) zu lesen הֵרָעֵל, *taumle*, vgl. כּוֹס הַתַּרְעֵלָה Jes 51 17 22. **16**^{b} **17**^{a}, das zweite Tetrastich: *An dich kommt nun der Becher in der Rechten Jahwes Und du wirst dich sättigen an Schmach statt an Ehre. Denn der Frevel am Libanon wird dich erdrücken Und die Vernichtung der Tiere dich zerschlagen.* Zu תִּסּוֹב עָלֶיךָ vgl. Thr 4 21 עָלַיִךְ תַּעֲבָר־כּוֹס, ferner Jer 25 15ff. Nach der Korrektur, die in v. 16$^{a\alpha}$ vorliegt, darf man ruhig das fragliche קִיקָלוֹן, das jedenfalls nicht aus קִיא, Gespei, und קָלוֹן zusammengesetzt ist, sondern auf קְלִקְלוֹן zurückgeht, hier ausser Acht lassen (vgl. auch zu Na 1 14), wie man überhaupt einfach v. 16$^{a\alpha}$ an die Stelle der Verderbnis v. 16$^{b\beta}$ zu setzen hat, s. oben zu v. 16$^{a\alpha}$. **17**^{a} führt als speziellen Grund für die Erniedrigung der Chaldäer die Verwüstung an, die sie unter den Cedern des Libanon und dem Wild wohl nicht des Libanon allein angerichtet haben. Dass die Herrscher Mesopotamiens zu ihren Bauten den Libanon brandschatzten und ausserdem grosse Jäger waren, ist aus Keilinschriften und Abbildungen wohlbekannt, vgl. auch Jes 14 8 37 24 und Gen 10 9. Gerade die ungefähr mit unserm Stück gleichzeitige Stelle Jes 14 8 zeigt, dass man damals die Abholzung des Libanon als besondern Frevel empfand; die Strafe dafür wird die Chaldäer *bedecken*, vgl. Ob v. 10 Jer 3 25, und *niederschlagen*, l. mit den alten Versionen יְחִתֶּךָ für יְחִיתַן, dessen Suffix auf die Tiere zu beziehen wäre, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 20 n 60 d. **17**^{b} ist auch hier sekundär wie in v. 8; ungrammatisch fügt es zu dem besondern Grund v. 17^{a} einen allgemeinen hinzu.

18 19, der sechste Weheruf, der sich gegen den Götzendiener richtet. Möglich ist es, dass der Autor noch zum Schluss dem Chaldäer für seine Idololatrie ein Wehe zuschleudert, wie WELLH. annimmt; denn auch Dtjes kommt auf dieses Thema gelegentlich zu sprechen vgl. Jes 41 21–29 46 1–4. Ist das Wehe v. 19 ursprünglich, dann versteht man auch leichter, wie v. 18, der nach seinem lehrhaften Inhalt nur als sekundär betrachtet werden kann, vor v. 19 geraten konnte, obschon er als Erklärung zu v. 19 gemeint ist. Für Ursprünglichkeit von v. 19 spricht auch die knappe Form und der prägnante Gehalt. Also v. 19 ist das letzte Wehe über den Chaldäer und v. 18 eine erklärende Randglosse dazu; wir kehren daher die Reihenfolge der Verse um. **19**, ein Tetrastich: *Wehe dem, der zum Holze spricht: wach' auf! Rege dich! zum stummen Steine. Er ist ja gefasst in Gold und Silber Und keinerlei Geist lebt in ihm.* הוּא יוֹרֶה, das als Frage: *der soll lehren?* zu verstehen ist,

betrachte ich als Glosse, da es sich für den Chaldäerkönig doch nicht hauptsächlich ums Lehren, sondern ums Helfen und Retten handelt, fordert er doch nicht ein Sprechen, sondern Erwachen und sich regen vom Götzen. Dies ist unmöglich, sagt v. 19^b von הִנֵּה an: er ist ja תָּפוּשׂ d. h. eingefasst, festgehalten, in Gold und Silber und hat überhaupt kein Leben. Das Mascul. הוּא תָּפוּשׂ ist = es ist ja etwas Eingefasstes; vgl. אָחוּז בְּ Est 1 6. Zu der Leblosigkeit der Götzen vgl. Jer 10 14 51 17 Ps 135 17. 18, die Glosse, welche die Nutzlosigkeit der Götzen mit dem üblichen Hinweis auf die Entstehung durch Menschenhand exponiert; auch wenn der Verfertiger selber daran glaubt, wird ihr Wert nicht gehoben. Das Perf. מָה־הוֹעִיל, *was hat genützt?* ist = *was könnte nützen?* מוֹרֶה שָׁקֶר, *Lügenlehrer*, heisst in Parallele zu מַסֵּכָה (vgl. die Glosse הוּא יוֹרֶה in v. 19) der Götze selbst, vgl. auch die אֵלוֹן מוֹרֶה, *Orakelterebinthe*, Gen 12 6. Für das aus Dittographie entstandene יֹצֵר יִצְרוֹ l. mit GUTHE, NOWACK u. a. יֹצְרוֹ.

20 gehört nicht mehr zu den Weherufen v. 5–19, der Vers dient der Verbindung derselben mit dem Folgenden, indem er im Gegensatz zu den leblosen Götzen auf die Theophanie des lebendigen im heiligen himmlischen Tempel wohnenden (Ps 11 4) Gottes überleitet, vor dem nicht nur die Chaldäer, sondern *die ganze Welt* stille sein soll. Vgl. auch Zph 1 7.

Zweiter Teil:

Das Erscheinen Jahwes zum Weltgericht

Cap. 3.

Der letzte Abschnitt des Buches Cap. 3 ist ein Psalm und zwar trägt derselbe im Unterschied von dem Psalm zu Anfang des Buches 1 2–4 12^a 13 2 1–4 auch die äusseren Merkmale eines solchen an sich. In Überschrift und Unterschrift finden wir die Ausdrücke, wie תְּפִלָּה, das sog. לְ autoris, לַמְנַצֵּחַ und נְגִינוֹת, die aus dem Psalmbuch bekannt sind, und im Innern weist das Stück das Wort סֶלָה auf (v. 3 9 13), das nur noch in den Psalmen sich findet (71mal). Sind das zumeist musikalische Beizeichen, angebracht für die Verwendung des Liedes im öffentlichen Kultus, so ist mit KUENEN, CHEYNE u. a. anzunehmen, dass Cap. 3 aus einer für den Gottesdienst im Tempel bestimmten Liedersammlung entlehnt ist. Zu dieser Entlehnung führte der Titel, der den Namen des Propheten Habakkuk aufwies, wie in LXX verschiedene Psalmen die Namen Haggai und Sacharja tragen (vgl. Ps 145—148), aber vom Psalmbuch blieb das Lied dann ausgeschlossen, weil es bereits im Zwölfprophetenbuch stand.

Für die Herkunft des Psalms kann die Nennung Habakkuks in der Überschrift nichts beweisen, da die Psalmüberschriften nicht von den Autoren der Lieder, sondern von den Redaktoren der Sammlung herstammen. Dass Habakkuk aber wirklich nicht der Verfasser ist, zeigt der Inhalt, der in die Zeit des zweiten Tempels weist, da die Gemeinde, die von einem fremden Volke bedrängt ist (v. 16) und den Zorn Gottes zu fühlen hat (v. 2^b), sich nach der im Weltgericht zu erwartenden Rettung sehnt. In diese späte Zeit führen auch einige einzelne Merkmale, welche ebenfalls STADE zuerst hervorgehoben hat (s. ZATW 1884, 167f.), wie der Gebrauch des späten Gottesnamens אֱלוֹהַּ v. 3 und die Anwendung des vom PC her wohl bekannten בְּקֶרֶב in בְּקֶרֶב שָׁנִים v. 3. Genauer die Zeit zu bestimmen, wird wohl kaum gelingen; denn auch wenn man gegen WELLH. für möglich hielte, dass v. 17 zu dem Psalme gehöre, so wäre daraus weiter für die Zeit der Entstehung

nichts zu entnehmen, als dass es eine Zeit des Misswachses und der Hungersnot war. Das Gemisch von Sehnsucht nach dem Tage Jahwes und von Furcht vor seinen Schrecken erinnert an die Stimmung Joels; der 3 13 genannte מָשִׁיחַ weist aber in die Zeit der Makkabäer und Hasmonäer, wo die Juden wieder einen Fürsten hatten.

Den Mittelpunkt des Inhalts bildet die Schilderung der Erscheinung Jahwes zum Weltgericht. Einerseits nimmt der Dichter die Farben aus der Geschichte, da er an jene grosse erste That Jahwes erinnert, die das Volk ins Dasein rief und es zum Staunen der erschreckten Nachbarn siegreich alle Gefahren bestehen liess. Andrerseits wird Jahwes Eingreifen in der letzten grossen entscheidenden Krisis als ein Kampf mit den Gewalten der Natur dargestellt; mythologische Elemente liegen dabei zu Grunde, auch wenn sie der Dichter selber vielleicht nicht mehr als solche versteht, sondern als Bilder fühlt, die von den Erscheinungen eines gewaltigen Wettersturms hergenommen seien. Das so geschilderte grosse Ereigniss hat den Zweck, die Welt zu richten, also einerseits das Gericht an den feindlichen Völkern zu vollziehen und andrerseits den Juden Rettung und Heil zu bringen. Bereits sieht der Dichter diese entscheidende Krisis sich anbahnen und erwartet für die nächste Zukunft die Offenbarung Jahwes und seines Erbarmens für Israel; diese sichere Nähe des Weltgerichts erfüllt ihn mit Angst und Bangen, aber gewährt ihm auch die Gewissheit, dass die Zeit der Ruhe und des Glückes nahe ist. Die ganze Schilderung ist, wie Cornill bemerkt, mehr durch grossartige Rhetorik, als durch klaren Gedankenfortschritt ausgezeichnet. Diese Eigentümlichkeit tritt auch darin zu Tage, dass der Dichter ohne Bedenken Abschnitte, in denen Jahwe angeredet ist, mit solchen, in denen von Gott gesprochen wird, mischt, vgl. v. 2 8–15 resp. 17 einerseits und v. 3–7 18 f. andrerseits. Obschon v. 3–7 und v. 8–15 einigermassen einander parallel sind, wird man doch schwerlich bei dem rhetorischen Charakter des Capitels diesen Wechsel zwischen 2. und 3. Pers. zum Kriterium einer Scheidung in zwei Psalmen (etwa: v. 2 8–17 und v. 3–7 18 f.) verwenden dürfen. Dagegen aber geht der Zusammenhang, den man bis v. 16 verfolgen kann, v. 17 ff. in die Brüche. Wellh. vermutet daher, dass v. 17–19 ein Anhang sei, der den verlorenen ächten Schluss ersetze. Vielleicht lässt sich v. 18 in etwas veränderter Form als ursprünglicher Abschluss halten und nur v. 17 und 19 als Zusätze begreifen, s. die Auslegung.

Metrisch verläuft der ganze Psalm, in dem die Gemeinde als Sprecherin auftritt (vgl. v. 14: לַהֲפִיצֵנִי und v. 16 יְגוּדֶנּוּ), in regelmässig dreihebigen Vierzeilern. Scheidet man v. 17 und v. 19 aus, so sind es im ganzen dreizehn Strophen. D. H. Müller zählt bis v. 13 sechs Siebenzeiler; aber seine unregelmässigen Stichen zeigen, dass er damit dem ursprünglichen Metrum nicht gerecht wird.

1, die Überschrift, nennt den Psalm תְּפִלָּה, *Gebet*, wie auch verschiedene Psalmen im Psalmbuch heissen (vgl. Ps 17 86 90 102 142 und 72 20), bezeichnet Habakkuk ausdrücklich als הַנָּבִיא (s. 1 1), sodass nicht etwa an einen andern Träger des gleichen Namens gedacht werden kann, und enthält noch die musikalische Bemerkung עַל־שִׁגְיֹנוֹת, die ganz singulär ist. Zwar findet sich das Wort שִׁגָּיוֹן ohne עַל als Bezeichnung eines Psalms in Ps 7 1, aber ohne dass seine Bedeutung klar wäre. LXX hat dafür an unserer Stelle נְגִינוֹת gelesen; es ist darum mit Budde zu vermuten, dass dieses עַל־נְגִינוֹת der Rest der ganzen gewöhnlichen Einführung eines Psalmes: לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת (vgl. z. B. Ps 3 4) sei, die durch Versehen jetzt vollständig als Unterschrift in v. 19ᵇ figuriert. Vgl. noch zu v. 19ᵇ und über den Wert der Überschrift s. Vorbemerkung.

2, die Einleitung, deren metrische Gliederung von der Masora gänzlich verkannt ist: *Jahwe, ich habe von dir gehört, Gesehen, Jahwe, dein Thun, Inmitten der Jahre thust du dich kund, Im Zürnen denkst du an Erbarmen.* Vor allem muss im masoret. Text die Wiederholung von בְּקֶרֶב שָׁנִים und davor

der Wechsel von Impera. und Imperf. auffallen; von da aus ist man schon berechtigt, an der Ächtheit von בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ Zweifel zu hegen. Diese werden erhöht, wenn man sich die Bedeutung von חַיֵּיהוּ klar machen will. Zwar soll darin noch manchen Exegeten gerade der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Psalms liegen, der uns eröffne, dass der Sprecher um eine Wiederholung, ein Auflebenlassen des Erlösungswerkes flehe, das Jahwe einst am Anfang Israels so herrlich ausgeführt habe. Aber von diesem Werk ist vorher nicht die Rede: der Redende „sah" die ägyptische Erlösung nicht, er sagt auch in Wirklichkeit bloss: „Ich habe von Jahwe gehört, sehe (habe wahrgenommen) sein Wirken", und nach dem Folgenden: „du wirst dich kund thun", ist dieses Wirken erst in seinen Anfängen. Wie formell (als Impera. neben folgenden Imperff.), so stimmt es also auch sachlich nicht zu seiner Umgebung, darum ist zu vermuten, dass ein Fehler darin stecke und man חַוֵּיהוּ, *thue es kund*, zu lesen habe. Dann aber folgt weiter, dass es die Randerklärung zu תּוֹדִיעַ ist und darum auch die diesem vorangehenden Worte בְּקֶרֶב שָׁנִים vorgesetzt erhalten hat. Somit ist einmal das Sätzchen חַוֵּיהוּ בְּקֶרֶב שָׁנִים als Glosse auszuscheiden. Ferner ist für יָרֵאתִי, das, wenn es mit den Auslegern zu שָׁמַעְתִּי gezogen werden dürfte, וָאִירָא lauten müsste, nach LXX, die neben der Übersetzung des falschen יָרֵאתִי noch das richtige κατενόησα erhalten hat, רָאִיתִי zu lesen; die Verderbnis in יָרֵאתִי ist durch die Rücksicht auf v. 16 entstanden. Das Perfectum geht hier nicht auf vergangene Zeiten, sondern auf ein vom Sprecher soeben erlebtes Faktum. Irgend ein wichtiges Ereignis hat sich ihm deutlich als ein Werk Gottes aufgedrängt und diese Wahrnehmung ist ihm die Gewähr, dass *im Laufe der Jahre, in den nächsten Jahren* (das bedeutet בְּקֶרֶב שָׁנִים, in dem nichts von einer Gegenüberstellung mit den Anfängen Israels, noch eine Andeutung von dem altgewordenen Israel liegt) Gott sich offenbaren wird, dass er Israel nicht vergessen hat, wie es nach der allgemeinen Situation hatte bis anhin scheinen mögen. Für תּוֹדִיעַ, das ein Obj. verlangte, liest man besser mit LXX das Niph. תִּוָּדֵעַ, vgl. Ex 6 3 Jes 19 21; zu זָכֹר vgl. Gen 8 1 19 29 Ex 2 24. Der Vers ist, auch so gefasst, ausserordentlich wichtig für das Verständnis des Psalms: Die Gemeinde fühlt sich unter dem Zorne Gottes, bis endlich die Heilszeit anbricht, vgl. Jes 64 5–8; lange hat sich von dieser nichts angekündigt, jetzt aber können deutliche Zeichen wahrgenommen werden, dass Gott die Seinen nicht vergisst und bereits daran ist, sein Heil zu offenbaren. Das ist eine durchaus treffende Einleitung zu der folgenden Darstellung des unmittelbar bevorstehenden Weltgerichts. D. H. Müller versetzt ganz unpassend v. 7 in der von Perles vermuteten Form (s. zu v. 7) hinter יָרֵאתִי, als ob der Sprecher sich als Zeitgenossen der Rettung aus Ägypten betrachtete.

3—7, die Schilderung der Theophanie; das Bild entlehnt Farben und Züge den gewohnten Darstellungen solcher Theophanien, die Jahwe vom Sinai her in herrlichem Lichtglanz erscheinen lassen, vgl. Jdc 5 Dtn 33. Diese Vorbilder, sowie die lebendige Veranschaulichung des Dargestellten als schon Vorhandenen erklären die Mischung und den Wechsel von Imperf. und Perfect im folgenden. 3 *Gott kommt von Teman Und der Heilige vom Ge-*

birge Paran; Den Himmel bedeckt seine Hoheit Und von seiner Herrlichkeit ist die Erde erfüllt. Zu אֱלוֹהַּ vgl. Vorbemerkung; das parallele קָדוֹשׁ ist wie Jes 40 25 und Hi 6 10 als Eigenname gebraucht. Zu dem Namen der edomitischen Landschaft, *Teman*, vgl. zu Am 1 12; zu הַר פָּארָן, in dem GES.-BUHL nicht das Bergland Azâzimât, sondern den Höhenzug zwischen Sinai und Seʿîr längs des älanitischen Golfs sieht, vgl. noch Dtn 33 2 und die Wörterbb. Der erste Halbvers erinnert an Dtn 33 2, der zweite an Ps 8 2 148 13 und Jes 6 3. Dass der Verfasser trotz seiner poetischen Schilderung der Herkunft Jahwes vom Sinai den Sinai nicht mehr für den Wohnsitz Gottes ansieht, ist selbstverständlich. 4 hat keinen guten Text; die Verbindung von v. 4[b] mit dem Vorhergehenden (WELLH., NOWACK: „die Strahlen zu seiner Seite macht er zur Hülle seiner Majestät") ist jedoch keine Verbesserung. Offenbar ist zu v. 4[b] der parallele Stichos ausgefallen; ausserdem wäre für תִּהְיֶה ein mascul., da נֹגַהּ masculinisch ist, zu vermuten (WELLH. u. a.), ferner ist mit OORT und NOWACK nach LXX wohl נָגְהוֹ (ev. נֻגְהוֹ gelesen, so CHEYNE) für וְנֹגַהּ herzustellen und mit den meisten Exegeten שָׂם für das unverständliche שָׁם zu punktieren. *Es glänzen wie das Sonnenlicht* . . . . . (nach CHEYNE wäre für תִּהְיֶה zu vermuten: חֲנִיתָיו *seine Speere*), *Strahlen gehen aus von seiner Seite, (Zum Schirm macht er seine Hoheit) Und zur Hülle setzt er seine Majestät.* Zu dem Inhalt vgl. Ps 18 13 104 2 Jes 60 1 Hes 10 4. קַרְנַיִם sind nicht die Blitze, die zu verfrüht kämen, sondern die *Strahlen*, die *von seiner Seite* von seiner Rechten und Linken, ausgehen, vgl. Ex 34 29-35. Für den dritten Stichos ist etwa zu vermuten: סֵתֶר עָשָׂה הֲדָרוֹ; der Glanz und die Majestät der Erscheinung verhüllen Gott selber dem profanen Menschen. D. H. MÜLLER begnügt sich mit der Änderung von וְשָׁם in וְהֵם = „und sie (scil. die Strahlen) sind die Hülle seiner Macht". 5 6[aα] *Vor ihm geht die Pest einher Und auf dem Fuss folgt ihm die Seuche. Er tritt auf und bringt die Erde ins Wanken, Er schaut auf und versetzt die Völker in Zittern.* Zu רֶשֶׁף vgl. Dtn 32 24 und zu den guten und bösen Dämonen, die die Götter begleiten, KAT[3] 455f. 6[aα] Für וַיְמֹדֶד, „er misst", das keinen Sinn giebt, l. nach LXX entweder וַיְמָעֵד Ps 69 24 oder mit WELLH., NOWACK וַימוֹגג Hi 30 22 (vgl. auch LXX zu Am 9 5) oder mit GUTHE וַיְמוֹטֵט resp. וַיָּמוֹט, vgl. Jes 24 19. Zum letzten Stichos vgl. Hi 37 1. 6[aβ] 7 *Und es zerbersten die ewigen Berge, Versinken die uralten Hügel; Es fürchten sich die Hütten Kuschans, Es beben die Zelte von Midian.* Zu den *ewigen Bergen* und *uralten Hügeln* vgl. Gen 49 26 Dtn 33 15 Ps 90 2, zum *Bersten* und *Versinken* derselben Mch 1 4 Jes 24 19. 6[b] ist in jeder Hinsicht schleppend, zumal bei der Wiederholung von עוֹלָם; es scheint nicht als selbständiger Satz, sondern als Glosse zu den Bergen gedacht zu sein, um diese als die uralten Wege Jahwes nach Mch 1 3 Am 4 13 zu bezeichnen. Mit Recht sehen daher NOWACK und DAVIDSON das Sätzchen als sekundär an. Dasselbe wird aber von den beiden ersten Wörtern 7 gelten. *Unter Unheil*, scil. *von Unheil bedrückt, sehe ich* kann man die ganz unhebr. Wendung תַּחַת אָוֶן רָאִיתִי nicht übersetzen. Die Konjektur von PERLES (Analekten 66) תַּחַת און, „On (-Heliopolis) erschreckt", passt nicht, weil eine Stadt nicht den Ländern Kuschan und Midian parallel stehen kann. Die

Wörter sind ein unverständlicher Einschub wie וְאַף כִּי 2 5. Dagegen ist mit PERLES יִירְאוּ für רָאִיתִי einzusetzen, wie der Parallelvers empfiehlt. Ob אֶרֶץ ursprünglich ist, kann man fragen. כּוּשָׁן, das nur hier vorkommt, hat man trotz LXX nicht mit כּוּשׁ zu identifizieren; die Parallele mit מִדְיָן zeigt, dass auch Kuschan in der Nähe des Sinais, von wo Jahwe aufbricht, wohnende Beduinen bezeichnet.

8—12. die Frage nach dem Grunde von Jahwes zornigem Eingreifen, die zwar mehr rhetorisch ist und in der Hauptsache nur zur Einführung einer neuen Schilderung der Theophanie dient. 8 *Ist gegen die Ströme dein Zorn entbrannt Oder gegen das Meer, Jahwe, dein Grimm, Dass du über das Meer deine Rosse fahren lässt, Deine Wagen über Wasserschwall?* Dass die Doppelfrage von הֲ und אִם mit zweimal folgendem בִּנְהָרִים bedeutungslos ist, haben auch NOWACK und GUNKEL (Schöpf. und Chaos 105) gesehen; der Text ist in Verwirrung geraten, man hilft ihm besser auf durch Weglassung von אִם בִּנְהָרִים (NOWACK scheidet dazu auch חָרָה יְהוָה aus) und Versetzung von יְהוָה hinter בַּיָּם (so GUNKEL), als durch Änderung von הֲבִנְהָרִים in הַבֶּהָרִים, „ist gegen die Berge etc." (so D. H. MÜLLER), besonders wenn unsere Vermutung über v. 8[b] richtig ist. Zu v. 8[b] ist v. 15 eine vom Rande in unrichtigen Zusammenhang geratene Variante, nach der man als ursprünglich vermuten darf: כִּי הִדְרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ מַרְכְּבֹתֶיךָ בְּחֹמֶר מַיִם, so ebenfalls GUNKEL; הִדְרַכְתָּ ist durchaus vorzuziehen, wenn schon LXX für הִרְכַּבְתָּ zeugt. Auf diese Weise ist auch die ungewöhnliche Verbindung von יְשׁוּעָה (s. darüber unten) mit מַרְכְּבֹתֶיךָ gehoben, die nur mit Bedenken als Epexegesierung durch ein Substantiv erklärt werden könnte, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 131r. Dass diese Aussage über Jahwes Zorn aufs Meer nicht in die alten Sinaitheophanieen gehört, aber auch nicht auf die Spaltung des Roten Meeres geht, leuchtet ein; darum wird man GUNKEL zustimmen, dass hier Elemente aus einer altmythologischen Theophanie nachwirken, in der Jahwe etwas mit dem Meere zu thun hatte. Um so mehr ist an den Kampf mit der Tiâmat, dem Urmeer, zu denken, als auch im folgenden Anklänge daran sich finden. Immerhin mag ein wirkliches Bewusstsein von diesen Zusammenhängen dem Autor abgegangen sein; er kann an das Wolkenmeer und das Bild vom Wettersturme mit seinen Blitzen und Aufwühlungen der Erde gedacht haben. 9 10[aα] *Deinen Köcher entleerst du ganz, Dein Bogen ist satt von Geschossen; Zu Strömen spaltest du die Erde, Es sehen dich zitternd die Berge.* An den Anfang der Strophe ist das Wort zu stellen, dessen verdorbener Rest nach GUNKEL in יְשׁוּעָה v. 8 und wahrscheinlich noch einmal nach einigen Codd., HOUBIGANT und NOWACK in אֹמֶר סֶלָה v. 9[a] vorliegt, nämlich אַשְׁפָּה oder אַשְׁפָּתְךָ. Die beiden letzteren Gelehrten belassen das Wort an der Stelle von אֹמֶר סֶלָה und lesen nach denselben Codd. für die beiden vorangehenden unverständlichen Worte (s. darüber Anmerkung bei KAUTZSCH) vielmehr שִׂבַּעְתָּ מַטּוֹת, ἐχόρτασας βολίδας, *du sättigtest mit Geschossen (deinen Köcher).* Dem entsprechend vermutet NOWACK, dass das von WELLH. für עֶרְיָה תֵעוֹר vorgeschlagene עוֹרֵר תְּעוֹרֵר nicht nach II Sam 23 18 = *schwingen,* sondern nach Jes 23 13 = *entblössen* zu erklären sei. In der That passte ein *du entblössest deinen Bogen* (durch Entkleidung aus seiner Um-

hüllung) besser als „du schwingst den Bogen“. Wahrscheinlich ist aber mit Gunkel mit leichterer Änderung zu lesen: עֶרְיָה תְעָר oder vielleicht noch besser mit inf. absol. für das abstrakte Nomen und mit regelmässiger Verbalform: עָרֵה תְעָרֵה, was in der bekannten Bedeutung des Pi. von עָרָה, *entleeren,* vortrefflich zu dem *Köcher* passt. Der Köcher wird ganz entleert, das führt die Sättigung des Bogens herbei, der übergenug in Thätigkeit treten musste. So versteht man auch, wie שבעת מטות als Aussage zu קַשְׁתֶּךָ gehören kann; man lese mit Grätz und Gunkel den stat. constr. fem. שְׂבֵעַת, *gesättigt.* D. H. Müller versetzt v. $9^{a\beta}$ ohne Grund in der Form: שִׁבַּרְתָּ מַטּוֹת אֹיֵב (= „du zerbrichst die Stäbe des Feindes“) an das Ende von v. 13, wo es nur schwächlich klingt. *Zu Strömen spaltest du die Erde* bedeutet nach Ps 78 15 f.: du spaltest die Erde, so dass Ströme entspringen; die Änderung von נְהָרוֹת in חֲנִיתְךָ (= „deine Lanze spaltet die Erde“, so D. H. Müller) ist unnötig. Der Erde parallel sind die *Berge* **10**$^{a\alpha}$, die angesichts dieses göttlichen Auftretens zittern und beben. LXX scheint dafür עַמִּים, *Völker,* gelesen zu haben, während in einer parallelen Schilderung Ps 77 17 מַיִם sich findet; aber keines von beiden ist für unsern Kontext besser als הָרִים. **10**$^{a\beta b}$ **11**^{a} *Es strömen Wasser die Wolken, Der Ocean erhebt seine Stimme, Ihren Aufgang vergisst die Sonne, Der Mond bleibt in seiner Wohnung.* In Ps 77 17 ff., dessen Verf. offenbar unsern Psalm kannte, ist der erste Stichos in besserem Texte erhalten, mit Nowack hat man zu lesen: זֹרְמוּ מַיִם עָבוֹת, wobei זֹרְמוּ als Po. zu erklären ist (s. Ges.-Kautzsch[27] § 55 b), vgl. das ähnliche denominative Po'el שֹׁרֵשׁ von שֹׁרֶשׁ. תְּהוֹם ist nicht der Himmelsocean, sondern das grosse Weltmeer, das durch Jahwes Erscheinen in Aufruhr gesetzt wird und gewaltig erdröhnt. Gegen die gewöhnliche Fassung von רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא als: *hoch erhebt er seine Hände,* das dann als kühnes Bild für die hochaufgeworfenen Wogen gedeutet wird, spricht alles: רוֹם = מָרוֹם wäre singulär und müsste erst noch als sog. Accus. der Richtung erklärt werden, יָדֵיהוּ ist eine Unform, die sich durch עֵינֵיהוּ Hi 24 23 (s. dort) nicht rechtfertigen lässt, und das folgende שֶׁמֶשׁ bliebe ohne Prädikat. Nowack vermutet daher unter Berücksichtigung der LXX, die einen andern Text voraussetzt, dass zu lesen sei: מִזְרָחֹה נָשָׂה שֶׁמֶשׁ (eventuell, da שֶׁמֶשׁ auch femin. gebraucht wird: מִזְרָחָהּ נָשְׁתָה). Damit ist ein glücklicher Parallelstichos zu der Aussage über den Mond gefunden und die Ähnlichkeit mit dem verdorbenen MT ist augenfällig. **11**^{a} l. זְבֻלֹה = זְבוּלוֹ. **11**^{b} **12** *Beim Leuchten deiner Pfeile verziehen sie sich, Beim Glanz deines blitzenden Speeres. Im Grimm beschreitest du die Erde, Im Zorn zertrittst du die Völker.* In v. 11^{b} wird der Grund für das Verschwinden von Sonne und Mond angegeben: vor Gottes Licht und Glanz verschwinden Sonne und Mond. Dass der Gedanke an ein gewaltiges Gewitter auch hier mitspielt, lässt sich nicht verkennen, vgl. auch Ps 77 18 f. und Na 3 3. יְהַלֵּכוּ wird gewöhnlich als Relativsatz zu חִצֶּיךָ gefasst; aber הִלֵּךְ bedeutet nicht: hin- und herfliegen, sondern: gehen, davongehen. In **12** folgt zusammenfassend die Erklärung der ganzen grossartigen Schilderung: Jahwe übt Gericht an der Menschheit.

13—15 Jahwes Eingreifen geschieht zur Rettung seines Volkes. Die Perfekte zeigen, dass hier dem Dichter deutlich Heilserfahrungen der

Vergangenheit vor Augen schweben; aber diese sind nur ein Bild des Grösseren, was nahe bevorsteht. Der Sinn ist: das hast du gethan, das thust du wieder. Bei der Zerschmetterung des Gottlosen v. 13 und des Zerstiebens seines Heeres v. 14 ist an Antiochus IV. und an die Niederlage der syrischen Heere zu denken. **13** *Du ziehst aus deinem Volke zu Hilfe, Zu helfen deinem Gesalbten; Du zerschmetterst das Haus des Gottlosen; Du legst den Grund bloss bis auf den Fels.* Da das Nomen יֵשַׁע kein Obj. mit אֶת־ verträgt und auch LXX verschieden übersetzt: εἰς σωτηρίαν und τοῦ σῶσαι, ist das zweite לְיֵשַׁע mit Wellh., Nowack לוֹשִׁיעַ = לְהוֹשִׁיעַ zu lesen, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 53 q. מְשִׁיחֶךָ kann auf keinen Fall einen königlichen Prinzen, wie Peiser annimmt, bedeuten, am allerwenigsten, wo es, wie hier, in Parallele mit עַמֶּךָ steht. Gewöhnlich bezeichnet es den regierenden König Israels, sei es den der Gegenwart, sei es den von der Zukunft erhofften. Auch andere Personen, wie die Priester und später die Patriarchen (Ps 105 15), können „Gesalbte“ heissen; immer aber sind es solche in führender, leitender Stellung und nirgends kann die Anwartschaft auf eine solche Stellung, sondern erst der Besitz diesen Titel verleihen. Der Gebrauch des Titels מָשִׁיחַ vom Volke Israel ist nicht erwiesen, hier wäre er zudem rein tautologisch; darum muss der regierende König oder Fürst gemeint sein. Dem wird Jahwe im bevorstehenden Weltgerichte helfen. Der unsichere Text von v. 13ᵇ ist in der obigen Übersetzung unter der Annahme, dass mit Oort עֲרוֹתָ für עָרוֹת und צוּר für צַוָּאר zu lesen sei, dadurch verbessert, dass רֹאשׁ מִ ausgeschieden wurde, trotzdem die Codd. der LXX eher für Auslassung von מִבֵּית eintreten; das geschah, weil in v. 13ᵇᵝ יְסוֹד und צוּר für ein Haus, nicht für ein Haupt sprechen. Wenn מָשִׁיחַ ein jüdischer Fürst, am ehesten wohl ein Hasmonäer, ist, so ist bei רָשָׁע an einen syrischen Herrscher zu denken, vgl. die Vorbem. zu v. 13–15. Eine andere Auffassung s. bei Kautzsch. **14** bietet ebenfalls einen schwer verständlichen Text; vermutungsweise sei übersetzt: *Du durchbohrst mit deinen Geschossen sein Haupt, Seine Fürsten zerstieben wie Spreu; Mich zu zerstreuen zieht herauf ihr Heer, Zu fressen den Armen im Versteck.* Der Sinn wäre: Der Gottlose wird von Jahwe gefällt, darauf fliehen seine Fürsten auseinander, die mit ihren Heeren gegen Juda und Jerusalem heraufgezogen sind, um das Volk zu zerstreuen und dann um so sicherer im Verborgenen die Einzelnen auszurotten. Der Anschlag der Heiden gegen Jerusalem führt vielmehr zur Vernichtung der Judenfeinde. So war es bei Antiochus IV., so wird es in Zukunft und bei dem entscheidenden letzten Völkersturme sein, vgl. Vorbem. zu v. 13–15 und s. zu v. 16ᵇ. Bei dieser Zurechtlegung des Textes ist mit Ewald, Nowack u. a. angenommen, dass בְּמַטֶּיךָ, resp. nach v. 9 בְּמַטּוֹתֶיךָ, für בְּמַטָּיו und רֹאשׁוֹ *sein* (des Gottlosen) *Haupt,* für רֹאשׁ zu lesen sei. Weiter vermute ich: פְּרָזָיו יְסֹעֲרוּ כְּמֹץ לַהֲפִיצֵנִי עָלָה לֶאֱכֹל וגו׳ (ev. עַמָּם) צְבָאָם; יְסֹעֲרוּ ist Pu'al, zu der Verbindung mit כְּמֹץ vgl. Hos 13 3. Durch diese Konjektur werden wir das vor לֶאֱכֹל unmögliche כְּמוֹ und das unverständliche עֲלִיצֻתָם los und gewinnen wenigstens einen Sinn, der mit der Erwartung der jüdischen Gemeinde stimmt, dass der Antichrist vor Jerusalem fallen und dann das Heil anbrechen werde. **15** hat hier keine Berechtigung, er ist weiter nichts als Variante zu v. 8ᵇ, s. dort.

16—19, der Schluss, der mit שָׁמַעְתִּי v. 16 deutlich auf den Anfang zurückgreift. Da für v. 17 kein richtiger Zusammenhang nach vorn oder hinten zu entdecken ist, wird er Einschub sein; ebenso scheint v. 18 f. spätere Zuthat, s. unten. **16**[a] + אֲשֶׁר von v. 16[b], wofür אֲשֻׁרַי zu lesen ist (vgl. auch LXX): das Erscheinen Jahwes zum Weltgericht wirkt zunächst Angst und Beben. *Ich höre, da zittert mein Leib, Bei jedem Laut beben meine Lippen, Angst fährt mir in die Gebeine, Und wo ich bin, zittern meine Schritte.* Zu שָׁמַעְתִּי kann nur das vorher beschriebene Kommen Jahwes Objekt sein; davon vernimmt er Anzeichen; Gottes Werk kündigt sich dem Autor an, aber לְקוֹל, bei jedem Ton, der davon ihm zu Ohren dringt, erzittert er. Wegen צָלַל darf man nicht an ein Klirren der Zähne, statt an ein Vibrieren, Beben der Lippen denken. רָקָב ist bildlicher Ausdruck für äusserste Kraftlosigkeit, es fehlt den Knochen an Festigkeit; τρόμος der LXX ist kein Grund, um רַעַד dafür zu lesen. Ebenso ist nicht mit Nestle und Nowack שְׁאֵרִי, *mein Fleisch,* dem אֲשֻׁרַי vorzuziehen; vgl. zu den Wirkungen von Vision und Audition Dan 8 18 27 10 8. Statt אֶרְגַּז ist יִרְגְּזוּ notwendig. **16**[b], die erste Hälfte eines Vierzeilers: *Ich finde Ruhe am Tage der Drangsal, Wenn heraufzieht das Volk, das mich befehdet.* Neben der Angst (s. v. 16[a]) bringt das Herannahen der Entscheidung doch auch Ruhe, zwar erst am Tage, wo das Gericht über den letzten Feind vollzogen ist, kommt Israel zur מְנוּחָה. Zu אָנוּחַ in diesem prägnanten Sinne vgl. das Hiph. הֵנִיחַ Jes 14 3 57 18 (s. zu diesen Stellen); die Änderung in אֲנַחֵם (Wellh.) ist unnötig. יוֹם צָרָה ist der Tag des Weltgerichts Zph 1 15, der auch für Israel zuerst ein Tag der Not ist, aber andrerseits ihm nach lange getragener Bedrückung und Drangsal endlich den Anbruch definitiven Heils bringt, vgl. Jes 14 3. לְ in לַעֲלוֹת nimmt לְ von לְיוֹם wieder auf; dagegen ist notwendig das לְ von לְעַם zu tilgen, das aus Abirren des Auges des Schreibers auf das vorangehende Wort entstanden ist, und nach LXX (μου) יְגוּדֵנִי (vgl. auch לַהֲפִיצֵנִי v. 14) für יְגוּדֶנּוּ zu lesen; zu dem Verb גוּד vgl. Gen 49 19. So wird die Konstruktion erträglich und erhält עֲלוֹת ein richtiges Subj., da man als solches doch nicht יוֹם צָרָה hinnehmen kann. עַם יְגוּדֵנִי ist die judenfeindliche Menschheit, Gog von Magog Hes 38 f., wohl bes. verkörpert gedacht in dem syrischen Reiche, das zum ersten Mal den Antisemitismus in die That umsetzte. Damit bricht der Psalm ab; denn was v. 17-19 folgt, ist nicht als genuine Fortsetzung zu begreifen. Höchstens könnte ein Gedanke wie v. 18 den Abschluss bilden, wenn man וְאָז für וַאֲנִי an den Anfang setzen dürfte: *Und dann will ich frohlocken über Jahwe, Will jubeln über den Gott meines Heils.* Dagegen ist

17 im Zusammenhang unverständlich. Man muss das Wichtigste eintragen, wenn man darin einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden sehen will: ich werde ruhen am Tage der Drangsal, denn jetzt etc. Vielmehr ist der Vers eine an Joel bes. Jo 1 17-20 erinnernde Beschreibung der Not des Landes, wenn das Volk (viell. ist gar an das Heuschrecken„volk" gedacht) heraufzieht, er knüpft also nicht an den Hauptgedanken an, sondern an einen einzelnen Begriff und bietet dazu eine Ausführung, die als Randcitat gemeint ist. Das Ganze ist ein Sechszeiler: *Denn der Feigenbaum trägt nicht* (l. nach Paralle-

lismus und LXX mit Nowack תְּפְרֶה für תִּפְרַח) *Und keine Frucht ist an den Reben, Der Ertrag des Ölbaums bleibt aus Und das Feld trägt keine Nahrung, Die Schafe sind aus den Hürden verschwunden Und keine Rinder giebt es mehr in den Ställen.* Zu כִּחֵשׁ vgl. Hos 9 2; מַעֲשֵׂה זַיִת ist nicht der Trieb, sondern das Produkt d. h. die Frucht des Ölbaums, vgl. עָשָׂה im folgenden Stichos (so richtig Nowack). Zu שְׁדֵמוֹת vgl. Jes 16 8, doch ist vielleicht nach LXX mit Nowack wegen des singularen Prädikats dafür שָׂדֶה zu lesen. Cheyne setzt auch hier wie Jes 16 8 dafür סְמָדַר, *Traubenblüte,* und liest dem entsprechend אֶשְׁכֹּל, *Traube,* für אֹכֶל. גָּזַר kommt intransitiv nicht vor, l. daher mit Wellh. נִגְזַר, מִכְלָה steht für מִכְלָא, wie umgekehrt נשא für נשה v. 10. Das ἅγ. λεγ. רְפָתִים ist von LXX auch Jo 1 17 und Zph 2 14 vorausgesetzt (s. Nestle ZATW 1900, 168) und auch in der Mischna gebraucht. **18** könnte unter Umständen in der oben am Ende von v. 16 angegebenen Form die zweite Hälfte des letzten Vierzeilers unseres Psalmes sein; wahrscheinlich aber darf er von **19**ᵃ nicht getrennt werden, der in seinen aus Ps 18 entnommenen Wendungen (vgl. Ps 18 33 34 73 26) die Merkmale eines liturgischen Anhangs aufweist, und darum werden beide Verse sekundären Ursprungs sein und den genuinen Schluss des Psalms verdrängt haben (so auch Wellh. und Grimm Lit. Append. 21 f.) Für בָּמוֹתַי lesen Guthe und Nowack nach LXX wohl mit Recht nur בָּמוֹת; zu הִדְרִיךְ עַל־בָּמוֹת vgl. Mch 1 3.

19ᵇ, die Unterschrift, gehört wahrscheinlich an die Spitze des Capitels, s. zu v. 1. Andernfalls müsste man mit Nestle und Nowack annehmen, dass v. 19ᵇ in dem Gesangbuch, aus dem das „Gebet Hab's" stammt, zu dem folgenden Psalme gehörte und nur aus Versehen mit Cap. 3 in das Buch Hab wanderte. In jedem Fall ist statt נְגִינוֹתָי wie überall im Psalmbuch (vgl. Ps 4 1 6 1 54 1 etc.) nur נְגִינֹת zu lesen.

ZEPHANJA.

Einleitung.

I. Inhalt und Zusammensetzung des Buches. Zephanja, der neunte in der Reihe der „Zwölf Propheten" im MT, wie in LXX, beginnt in Cap. 1 mit einer Schilderung des Gerichts, das Juda und Jerusalem am nahen Tage Jahwes bevorsteht, wo mit all den Götzen- und Baalsdienern und den Liebhabern und Nachahmern der assyrischen Mode, den hochmütigen und eingefleischten Verächtern Jahwes aufgeräumt wird. Voranzustellen ist wahrscheinlich 1 7, die Aufforderung des Propheten zur Stille vor Jahwe, der mit seinen geladenen Gästen zum Schlachtopfer erscheint (s. zu 1 7); dann hat Jahwe das Wort und kündigt das Gericht an, das er an Jerusalem halten wird. Auch im 2. Cap. setzt sich die Rede Jahwes fort; 2 1 2ª 4 bildet wohl die Überleitung zu der Bedrohung der Philister 2 5–7 (der Moabiter und Ammoniter 2 8–11, ein Abschnitt, der nicht dem Grundstock des Buches angehört), der Kuschiten und Assyrer (2 12–15). In diesen beiden Capp. finden sich allerdings auch ausser 2 8–11 einige fremde Elemente, darunter solche, welche die Schilderung des bevorstehenden historischen Ereignisses, das Juda, Philistäa, Kusch und Assur die Vernichtung bringen soll, als eine Beschreibung des eschatologischen Völker- und Weltgerichts deuten (vgl. zu 1 3 6 18 2 3 7).

In Cap. 3 setzt eine neue Apostrophe des gottlosen Jerusalems ein, die aber ganz andere Sünden erwähnt als Cap. 1, besonders auch die Undankbarkeit gegen Gottes Wohlthaten hervorhebt (3 1–7). Statt als Basis zu neuer Strafdrohung wird dieser Weheruf als Ausgangspunkt benutzt, um die Notwendigkeit des Einschreitens Jahwes zum Weltgericht, sowie zur Rettung der Frommen in der Krisis, die auch in Jerusalem sich vollzieht, zu folgern und diese Hilfe Gottes darzustellen (3 8–13). Die Stimmung hat also ganz umgeschlagen gegen v. 1–7, und zuletzt folgt noch eine Aufforderung an Zion, über die herrliche Rettung zu jubeln, die Jahwe selber mit Wonne erfüllt und die er auch die Juden in der Diaspora erfahren lässt (3 14–20).

Diese Skizze des Inhals zeigt, dass das Buch in zwei Hauptbestandteile zerfällt: 1) die Drohung des nahen Gerichtes über Juda und einige andere Staaten, wie Philistäa, Ägypten-Kusch und Assur, und 2) die Verheissung der herrlichen Rettung

der Frommen in dem verdorbenen Jerusalem am Tage des eschatologischen Weltgerichtes. Der letztere Teil setzt sich wieder deutlich zusammen aus drei Einzelstücken, von denen das zweite an das erste und das letzte an die beiden vorhergehenden sich anschliesst, erweist sich aber im Ganzen als Anhang zu Cap. 1 f., der dem Gericht das Heil gegenüberstellen soll. Daneben sind einzelne kleinere Elemente auszuscheiden, die sich in den grossen Zusammenhang nur lose einfügen. Von den das historische Ereignis in ein eschatologisches umdeutenden Stücken in Cap. 1 f. ist schon gesprochen; ausserdem aber finden sich ein paar Verse, die eine andere Stellung den Heiden gegenüber einnehmen als ihre Umgebung, so 2 11 3 9 f.

II. Die Entstehung und der Autor der Gerichtsdrohung Cap. 1 f. Die nach Inhalt und Form zusammengehörenden Teile von Cap. 1f., nämlich 1 7 2 $3^{a\alpha}$ 4 5 $8^{a\beta}$–11^{a} 12 13^{a} 14–17 (exc. v. $17^{a\gamma}$) 2 1 2^{a} 4 5–7* 12–14, geben deutlich ihre Entstehungszeit zu erkennen. Es ist einmal von Angehörigen und Würdenträgern des königlichen Hauses die Rede, welche das Haus ihres Herrschers mit Unrecht und Trug erfüllen, ohne dass dem König selber irgend welche Schuld zugemessen wird (1 8 f.); daraus ist zu schliessen, dass ein König Juda und Jerusalem beherrscht, dem es an der Macht gebricht, einen wirksamen Einfluss auf die Leitung der Geschäfte auszuüben. Nimmt man dazu, dass die Jerusalemer mit auf seinen Hefen ohne jegliche Störung abgelagertem Weine verglichen sind (1 12), d.h. dass eine lange Periode vorangegangen ist, in der Jerusalem unbehelligt blieb, so bietet sich sofort als Entstehungszeit der Anfang der Regierung Josias, der im Alter von 8 Jahren 638 auf den Thron kam (II Reg 22 1) und 608 bei Megiddo fiel. Dahin führt auch die Schilderung des Treibens der Jerusalemer in 1 4–9, die vortrefflich passt zwischen die Regierung Manasses, der der assyrischen Mode und dem Götzendienste Thür und Thor öffnete, und der Reform Josias im Jahre 621, die den Kultus von allem Heidnischen zu reinigen suchte. Der König Josia wird vom Propheten nicht getadelt, also war er wohl noch zu jung, um die Zügel der Regierung kräftig in die Hand zu nehmen, zudem aber mochte bekannt sein, dass seine Sympathie diesem Treiben der Grossen nicht gehörte. Innerhalb des Spielraums von 638 bis 621 das Datum der Prophetie näher zu bestimmen hilft die Erwägung, dass die Anzeichen des bevorstehenden Sturmes dem Propheten schon sichtbar sein mussten, dass ihm die von Jahwe zum Schlachtopfer Geladenen (1 7) keine fingierte Grösse sein konnten. Es müssen in seinem Gesichtskreise Feinde aufgetaucht sein, von denen er die Vollstreckung der Juda gedrohten Strafe erwarten durfte. Das sind weder die Assyrer noch die Ägypter, da diesen vielmehr auch die Vernichtung droht, und ebenso wenig ein kleineres Volk aus der Nachbarschaft, da er einem solchen nicht Züge bis Kusch und Nineve zutrauen konnte. Der Prophet hat ohne Zweifel die Skythen im Auge, die schon geraume Zeit Vorderasien in Unruhe versetzten, und zwar ist dieses wilde Reitervolk wohl bereits im Heranzuge nach Palästina, wie er Juda und Jerusalem mit dem Gerichte für ihre Sünden droht. Er erwartet, dass die Skythen die philistäischen Städte zerstören, Jerusalem erobern, selbst unter Kusch eine Niederlage anrichten, und dann wieder nach Norden umkehrend, über Nineve herfallen und Assur ein Ende bereiten werden. Nur an Philistäa sind seine Worte erfüllt, ein Beweis, dass sie wirklich Weissagung und vor dem Eintreffen der Skythen im südlichen Palästina entstanden sind. Nun wird der Zug der skythischen Reiterschaaren nach dem Süden an Juda vorbei in das

Jahr 626 verlegt, so dass wir mit grosser Zuversichtlichkeit die Entstehung der Gerichtsdrohung Zph's in das Jahr 627 oder den Anfang 626 verlegen dürfen. Die Überschrift 1 1 giebt somit das richtige Datum für den Grundstock von Cap. 1 f. an.

Zu bezweifeln, dass der Autor dieser Prophetie der in der Überschrift 1 1, sonst aber nirgends im AT genannte Zephanja, LXX Σοφονίας, war, liegt kein Grund vor. Auch die Nachricht von seiner Herkunft aus der königlichen Familie (s. zu 1 1) wird insofern durch den Inhalt bestätigt, als er sich über das Treiben am Hofe wohl unterrichtet zeigt (vgl. 1 8 f.). Alles weist somit darauf hin, dass er Jerusalemer war; darum ist nicht einzusehen, wie Pseudo-Epiphanius zu der Angabe kam: ἐκ φυλῆς ἦν Συμεὼν ἀγροῦ Σαβαραθά resp. ἀπὸ ὄρους Σαραβαθᾶ. Aber wichtiger als diese Notizen über die äusseren Verhältnisse des Propheten sind seine Worte; sie sind ein ausserordentlich wertvolles Dokument aus der Zeit, die unmittelbar der Reform Josias voranging, denn wir vernehmen darin eine Stimme, die uns Zeugnis giebt über die Zustände in Jerusalem und offenbar aus den Kreisen stammt, welche das deuteronomische Gesetz ins Leben gerufen haben. Es ist die Opposition gegen das ausländische Wesen in Kultus und Sitte, die sich hier erhebt, gegen die fremde Kultur, die mit ihrem Götzendienst und ihrem Luxus die nationale Art verderbt, den israelitischen Gottesdienst verdrängt und die Einfachheit und Geradheit der von den Vätern ererbten Sitte und Lebensgewohnheit zerstört. Zph stimmt vortrefflich überein mit Amos, Hosea und Jesaja, die in den Nasiräern ächte Israeliten sahen, die fremden kultischen Formen als Baalskult verpönten und die im Gefolge des überhandnehmenden Luxus auftretende Bedrückung der Armen, Ungerechtigkeit in Handel und Wandel und stolze Hinwegsetzung über die sittlichen Forderungen Jahwes aufs heftigste bekämpften. Man lernt aus der Prophetie Zph's den Synkretismus kennen, den Manasse begünstigt und befördert hatte; die Kulte der Nachbarn und besonders der Assyrer waren in Jerusalem eingedrungen. Wie seine Vorgänger kündigt Zph Jerusalem das Gericht Jahwes an, aus seinen Worten ersieht man, dass er dieselben kannte und dass ihm namentlich Jesaja bei seiner Schilderung des Tages Jahwes vor Augen schwebte. Beachtenswert ist, dass er nicht nur von dem Gerichte über Juda-Jerusalem spricht, sondern dasselbe auch über Philistäa, Kusch-Ägypten und Assur sich erstrecken lässt; aber auch ihm ist wie Amos, der ebenfalls von den Nachbarn spricht, die Hauptsache, dass das Gericht über das Volk Jahwes ergeht, und so zu sagen nur die Ausläufer des Gewitters, das sich über Juda entladet, treffen die andern Völker. Eine ausdrückliche Begründung des Gerichts über diese Völker giebt Zph nicht; einerseits mag das veranlasst sein dadurch, dass ihm das ausländische Wesen in Kultus und Sitte überhaupt ja als widergöttlich vorkam, andererseits mag es darin liegen, dass er die Skythen als das Werkzeug Jahwes, dessen Macht nicht nur auf Juda eingeschränkt ist, ansieht und darum ohne weiteres die Thaten, die er von ihnen erwartet, als Jahwes Thaten betrachtet. Mit der Verurteilung der Zustände in Juda-Jerusalem konkurriert das Auftreten der skythischen Reiterschaaren, dieses historische Ereignis löst bei Zph die Prophetie aus, in der er seinem Volke den von Jes einst schon gedrohten Gerichtstag Jahwes als unmittelbar bevorstehend verkündigt. Von späterer prophetischer Wirksamkeit Zph's wissen wir nichts (dass die von Clemens Alexandrinus Strom. V, 11, 77 erwähnte Apokalypse Zph's nicht auf den Propheten zurückgeht, ist selbstverständlich, vgl. E. Schürer Gesch. des jüd.

Volkes³III, 271 f.); aber in seinen Vorwürfen vom Jahre 627/6 steckt in nuce das Programm der deuteronomischen Reform und er mag mit seiner Prophetie nicht wenig zur Anhandnahme desselben beigetragen haben. Eine tiefere Auffassung von Jahwes Forderung hat sein Zeitgenosse Jeremia, der darum auch nicht verstummt, wie der Skythensturm vorüber und die Reform ins Werk gesetzt ist.

III. Die Entstehung der Heilsverkündigung Cap. 3 und des ganzen Buches. Das aus drei verschiedenen Stücken zusammengesetzte Cap. 3 (s. Erklärung) kann mit Heilsverkündigung betitelt werden, da der erste Abschnitt 3 1–7 jedenfalls jetzt nur als Grundlage der folgenden Glücksweissagung in Betracht kommt, vgl. Einleit. I und Schlussbem. zu 3 7. Das Cap. 3 zeigt dieselbe Zusammensetzung wie Mch 7, und wie in Mch 7 1–4 (s. zu dem Abschnitt und Mch Einl. III 3), so treten auch 3 1–7 manche litterarische Reminiscenzen hervor; das beweist sicher für späte Herkunft, noch nicht sicher für schriftgelehrten Ursprung. Es kann somit 3 1–7 als ein Weheruf über Jerusalem verstanden werden, der von einem im Innersten über die Sünde der Stadt entrüsteten Autor herrührt, sei es im fünften (vgl. Mal, Tritojes), sei es im zweiten Jahrhundert. Der Weheruf ist dann zunächst an die Prophetie Zph's angefügt, um das dort gedrohte Gericht neu für die Zukunft zu begründen. Diesem nur von Drohung und Gericht redenden Buch Zph wurden dann die glückverheissenden Abschnitte 3 8 ff. angefügt; die Worte der Propheten gelten ja der späteren Zeit als Weissagungen über die Endzeit und darum konnte in ihnen, wenn sie in der Gemeinde des zweiten Tempels gebraucht werden sollten, die Kehrseite des Gerichts, das Heil Zions und Israels, nicht fehlen. Die Anhänge ersetzten diesen Mangel und ausserdem half die Redaktion, welche diese Stücke beifügte, zugleich durch Einfügungen im Innern nach, dass das alte prophetische Wort richtig verstanden wurde als eine Schilderung des eschatologischen Weltgerichts. Anhänge und umdeutende Interpolationen entstammen somit derselben Zeit, also da die letzteren mit aller Wahrscheinlichkeit die makkabäischen Erfolge voraussetzen (vgl. zu 2 7 und 2 9), dem 2. Jahrhundert. Für die Entstehung des Ganzen sind demnach folgende Etappen zu unterscheiden:

1) die Prophetie Zph's aus dem Jahre 627/6: 1 1^{a} 7 2 $3^{a\alpha}$ 4* 5 8* 9 10* 11^{a} 12* 13^{a} 14–17 (excl. v. $17^{a\gamma}$) 2 1 2^{a} 4 5* 6 $7^{a\beta b\alpha}$* 12–14.

2) die Hinzufügung von 3 1–7, möglicherweise schon im 5., vielleicht aber auch erst im 2. Jahrhundert.

3) die Redaktion des Buches im 2. Jahrh., die durch Anhängung von 3 8–13 (excl. v. 9 f.) und 3 14 f. 17–19 und durch Interpolation die ursprüngliche Gerichtsdrohung Zph's zu einer Prophetie von den letzten Dingen, dem Weltgericht und dem Heile Zions, umdeutete. Zu diesen Interpolationen gehören: 1 $3^{a\beta b}$ 6 $8^{a\alpha}$ $10^{a\alpha}$ $12^{a\alpha}$ $17^{a\gamma}$ 18 2 2^{b} 3 $7^{a\alpha b\beta}$ 8–10 15.

4) kamen schliesslich zu diesem Buche Zph noch hinzu, abgesehen von Verderbnissen und Glossen, die nicht einer besondern Kategorie angehören (vgl. z. B. zu 1 11^{b} und 13^{b}), die Einfügungen von 2 11 und 3 9 f., die einer heidenfreundlicheren universalistischen Stimmung Ausdruck verleihen (s. die Erklärung).

IV. Litteratur. L. Reinke Der Prophet Zephanja 1868; Fr. Buhl Einige textkrit. Bemerkungen zu den kl. Proph. spec. zu Zph 2 11 14 3 17–20 ZATW 1885, 182—184; Fr. Schwally Das Buch Ssefanjâ ZATW 1890, 165—240; W. Bacher Zu Zph 2 4 ZATW 1891, 185—187, vgl. dazu auch S. 260—262; K. Budde in StK

1893, 393—399; J. Bachmann Zur Textkritik des Proph. Zph StK 1894, 641—655; A. B. Davidson Nah, Hab und Zph 1899; H. Winckler חבל הים Zph 2 5 Altor. Forschungen III (1902), 232 f.; T. K. Cheyne Critica Biblica II (1903), 174—178.

Erklärung.

Die **Überschrift** 1 1, die ähnlich lautet wie Hos 1 1 und Mch 1 1, hat wohl ursprünglich das Datum der Weissagung v. 1[b] nicht enthalten, obschon dasselbe richtig ist, s. Einleitung II; denn Josia würde sonst schwerlich der judäische König statt bloss der König genannt sein, s. zu Jes 1 1. Dagegen dürfte die singuläre Zurückführung der Genealogie selbst über den Grossvater hinaus bis ins vierte Glied alter Text sein und darauf beruhen, dass der an vierter Stelle genannte Hiskia eine bedeutende Persönlichkeit, also wohl der König dieses Namens ist. Das Fehlen des Königstitels, wenn nicht erst durch die Beifügung des Datums veranlasst, schliesst bei dem bekannten Namen diese Erklärung nicht aus; immerhin ist der Abstand zwischen Hiskia und Josia für drei Generationen sehr knapp und Cornill's Bedenken angesichts II Reg 21 1 (II Reg 20 18 ist aus dem Spiele zu lassen) begreiflich.

A. Die Gerichtsdrohung

1 2—2 15.

I. Der Tag Jahwes, der Juda bevorsteht 1 2—18.

1 2–18 ist die Schilderung einer gewaltigen Katastrophe, die über Juda und Jerusalem als Strafe für ihre Untreue und ihren Abfall hereinbricht. Es ist der Tag Jahwes, der herankommt, wie ihn ein Amos den Israeliten und Jesaja den Judäern verkündet hat. Jahwe hat die Gäste zum Schlachtfest schon geladen: die Skythen, die in den ersten Jahren der Regierung Josias den vorderen Orient durchsausten und ihn mit Schrecken und Verwüstung erfüllten. Dem Propheten ist es nicht darum zu thun, ein totales Weltgericht zu verkündigen; er fasst zunächst nur die Leiden Judas ins Auge und erst in Cap. 2 werden auch die Philister, Kuschiten und Assyrer bedroht. Leichte Zufügungen schon im 1. Cap. zeigen jedoch, dass die Späteren in der Prophetie die Schilderung des allgemeinen eschatologischen Weltgerichts sahen, vgl. z. B. v. 6 $18^{a\beta b}$. Befreit man den Text von diesen Übermalungen und einigen anderen späteren Zuthaten, so bleibt für die ursprüngliche Prophetie Zph's eine Reihe von Tetrastichen, die wie die Gedichte Jeremias, seines jüngeren Zeitgenossen abwechselnd Zeilen mit drei und mit zwei Hebungen aufweisen.

2 3 *Raffen, fortraffen werd' ich alles Von der Fläche der Erde, Fortraffen werd' ich Menschen und Vieh, Fortraffen die Vögel des Himmels.* Inf. absol. und folgendes Verbum finit. müssen von demselben Verb herstammen, während die Masora abwechselt und die Wahl zwischen אָסֹף und סוּף frei lässt; wegen des Infinitivs אָסֹף, der nicht von סוּף abzuleiten ist, wird es das Richtige sein, dass man überall אֶאֱסֹף, resp. אֹסֵף von אָסַף, *wegräumen, fortraffen*, für

אָסֵף liest, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 68g 72aa. Die Strophe dient als Einleitung der Rede Jahwes; wahrscheinlich hat aber die Prophetie einst mit v. 7 (s. dort) begonnen. Beachtenswert ist es, dass nicht הָאָרֶץ, sondern das weniger universale הָאֲדָמָה, der kultivierte Erdboden, steht; es ist dem Propheten in erster Linie um das Gericht über Juda zu thun. נְאֻם יְהוָה ist überflüssig, besonders nach der Überschrift: דְּבַר יְהוָה וגו׳, aber auch, wenn durch v. 7 Jahwes Auftreten angekündigt ist; wahrscheinlich ist es aus Versehen vom gleichlautenden Schluss in v. 3 auch hierher versetzt. Der Interpolator von v. 3 (s. dort) mochte mehr Grund haben, ausdrücklich seine Worte als Gottes Spruch zu kennzeichnen, als der Prophet. 3 Dass der Schluss des Verses von וְהַמַּכְשֵׁלוֹת an Interpolation ist, wird von Schwally, Wellh. und Nowack anerkannt: v. 3[b] ist ja im Grunde nur Wiederholung von v. 3[aα] und die besondere Nennung der Gottlosen neben den Menschen auffallend genug; wenn in וְהַמַּכְשֵׁלוֹת, was doch schwerlich = הַמִּכְשֹׁלִים, *die Ärgernisse*, zu fassen ist (s. Jes 3 6), ein Verbum steckt, wie das folgende אֶת־ nahelegt, so wird man nicht mit Schwally וְכִשַּׁלְתִּי, ich lasse straucheln, sondern eher mit Oort וְהִכְשַׁלְתִּי oder besser וְהִשְׁמַדְתִּי, ich vertilge (die Gottlosen), vermuten. So bekommt man die tröstliche Limitation des im Folgenden wiederholten prophetischen Ausspruchs: Nur die Gottlosen, nicht auch die Frommen gehen im Gericht zu Grunde. Aber auch וּדְגֵי הַיָּם gehört zum Einschub; denn wie man die Fische von der Erdoberfläche wegraffen kann, ist nicht zu verstehen und selbst die Sintflut hat einst den Fischen nichts angethan. Sie können hier nach der Glosse Hos 4 3 eingefügt sein.

4 *Und ausrecken werde ich meine Hand wider Juda Und wider die Bewohner Jerusalems Und austilgen den Namen Baals Und den Namen der Pfaffen.* Zu נָטָה יָד, *die Hand ausstrecken*, = unser „*aufziehen*", scil. zum Schlag, vgl. den Refrain Jes 5 25[b]; das überflüssige כָּל־ ist wie oftmals sekundärer Text. מִן־הַמָּקוֹם הַזֶּה stösst sich mit der bestimmten Angabe von Juda und Jerusalem in v. 4[a], als ob diese nichts bedeuteten und nur die heilige „Stätte" in Frage käme; das ist der Standpunkt nach der Konzentration alles Gottesdienstes in Jerusalem, vgl. zu Jer 7 3, während Zph auch die Landschaft von Baal befreit sehen möchte. Die verfrühte Limitation auf die heilige Stätte in Jerusalem ist daher Glosse eines Späteren. Für שְׁאָר, = den letzten Rest, liest LXX שֵׁם, was zu adoptieren ist, da שְׁאָר wohl gleichfalls die Reform Josias voraussetzt, durch die bereits Baal zum grössten Teil verdrängt sei. Unter הַבַּעַל versteht Zph nicht bloss den eigentlichen Baalskult, sondern auch den Kult, der zwar Jahwe galt, aber in Formen des Baalskultes geübt wurde, vgl. das Urteil Hosea's über den israelitischen Gottesdienst und die Forderungen des Dtn's; Zph steht zwischen Hosea und dem Dtn. Mit LXX ist וְאֶת־שֵׁם הַכְּמָרִים zu lesen und עִם־הַכֹּהֲנִים als Glosse zu entfernen, da כֹּהֲנִים hier keinen Platz und keine Bedeutung hat, wenn man es als identisch mit כְּמָרִים fasst, und störend Fremdes hier einmischt, wenn man ihm einen davon verschiedenen Sinn giebt (so auch Schwally und Davidson). Über כֹּמֶר zu Hos 4 4.

5 *Und die, die auf den Dächern sich niederwerfen Vor dem Heer des Himmels Und die sich vor dem Monde niederwerfen Und die bei Milkom*

schwören. Die Verehrung des Himmelsheeres, d. h. der assyrische Gestirndienst mit Verehrung einzelner Sterne und Sternbilder (vgl. II Reg 23 5), datiert in Juda von der Zeit des assyrischen Bündnisses her von Ahas und besonders von Manasse, vgl. II Reg 23 12; die Anbetung auf den Dächern zeigt, dass der Kultus direkt den sichtbaren Gestirnen erwiesen wurde, vgl. auch Hes 8 16. Das erste הַנִּשְׁבָּעִים kann, wo es steht, nicht gehalten werden, es wird die Korrektur zu dem folgenden וְהַנּ' sein, dessen ו zu tilgen ist, wenn nur eine Klasse in beiden Stichen beschrieben ist (Hitzig., Wellh., Nowack); der unter Manasse mächtig gewordene Synkretismus soll ausgerottet werden, der den Jahweverehrern gestattete, zugleich bei Milkom (so ist mit einigen Codd. der LXX, Pesch., Vulg. und den meisten Exegeten für מַלְכָּם zu lesen), dem Gott der Ammoniter, zu schwören, vgl. I Reg 11 5 33 II 23 13 Jer 7 30f. Hes 8 9–18 und bes. 23 39. Da jedoch יְהוָה in der Rede Jahwes auffällt, so kann Nestle (s. bei Cheyne) recht haben, dass dafür יָרֵחַ, *Mond*, zu lesen ist, vgl. Dtn 17 3 Jer 8 2 Hi 31 26. Über נִשְׁבַּע בְּ s. zu Am 8 14. 6 ist prosaische Interpolation, die das Gericht als Weltgericht fasst und darum neben die von Jahwe abgefallenen Juden (v. 6a) die Heiden stellt, die Jahwe nicht gesucht, noch nach ihm gefragt haben, vgl. die Perfecta.

7 *Still vor dem Herrn Jahwe, Denn nah ist der Tag Jahwes; Denn gerüstet hat Jahwe das Opfer, Seine Gäste geweiht.* „Mit הַס מִפְּנֵי יְהוָה wurden jedenfalls alle Opferhandlungen eingeleitet, ähnlich wie bei den Römern durch das bekannte favete linguis (Horat. Od. 3 1 2 Aen. 5 71)“ (Schwally). Es war der Ruf, der die ehrfurchtsvolle Stille einleitete, welche den Menschen dem Erscheinen der Gottheit zur Teilnahme am Opfer gegenüber geziemte, vgl. Hab 2 20 Sach 2 17. Der *Tag Jahwes*, an dem das Gericht sich vollzieht (vgl. zu Am 5 18), ist hier unter dem Bilde eines grossen Opferfestes resp. eines Schlachtfestes dargestellt, das Jahwe selber veranstaltet, vgl. auch Jes 34 6 Jer 46 10. Zum Opfer wie zur Schlacht müssen die Teilnehmer *sich weihen*, vgl. Jes 13 3 sowie meine Gesch. der isr. Rel.[4] 31f. Die *Geladenen Jahwes* sind die Feinde, die Juda verzehren sollen, vgl. I Sam 9 13 Jes 13 3.

Übrigens scheint der Vers hier nicht am richtigen Platz, er zerstört den Zusammenhang von וְהִכְרַתִּי v. 4 mit וּפָקַדְתִּי v. 8 und eignet sich mehr als Eröffnung der ganzen Verkündigung als Zwischenbemerkung in den Worten Jahwes. Ich stelle daher v. 7 vor v. 2, in dem dann Jahwe selber das Wort nimmt.

8 Die Einführung וְהָיָה בְּיוֹם זֶבַח יְהוָה passt nicht zu der Fortsetzung; der dritten Person kann die 1. וּפָקַדְתִּי so in ein und demselben Satze nicht folgen; es ist sekundäre Einführung, um von dem an falsche Stelle geratenen v. 7 einen Übergang auf v. 8 zu bilden. *Und heimsuchen werde ich die Beamten Und die königlichen Prinzen Und alle die, die sich kleiden In ausländische Gewänder.* Der König selber wird nicht genannt, sondern die Beamten und Prinzen, die ganze Hofgesellschaft; dem König misst Zph keine Schuld bei, weil er noch zu jung ist, um auf die Leitung der Geschäfte einen bestimmenden Einfluss zu haben, vgl. II Reg 22 1, wonach Josia im Alter von acht Jahren zur Regierung gekommen ist. Was den Beamten und dem Hofe (LXX liest בֵּית für בְּנֵי, was einen wesentlichen Unterschied nicht einschliesst, aber wegen

des folgenden 'בֵּית א v. 9, das in andrem Sinne zu nehmen ist, sich nicht empfiehlt) vorgeworfen wird, ist Vernachlässigung der nationalen Eigenart und Vorliebe für ausländisches Wesen in der Nachahmung der assyrischen Sitten. Vgl. zu dieser Beurteilung der Ausländerei, welche die einfachen nationalen Sitten geringschätzt, schon Jes 2 6 f. und dann die Verbote solcher Luxusgewänder Dtn 22 11 Lev 19 19. Zu der Tracht von Prinzessinen und Prinzen vgl. II Sam 13 18 Mt 11 8.

9 *Und heimsuchen werde ich alle, die hüpfen Über die Schwelle, Die füllen das Haus ihres Herrn Mit Frevel und Trug.* בַּיּוֹם הַהוּא verrät sich durch seine unhaltbare Stellung am Ende als Glosse und bestätigt somit auch das Urteil über v. 8aα, vgl. ferner zu den Anfängen von v. 10 12. Der Vers schildert nicht eine andre Klasse von Personen, sondern neue Züge des Treibens der Hofgesellschaft von v. 8. בֵּית אֲדֹנֵיהֶם ist nicht, wie LXX will, das Haus Jahwes, sondern das des Königs, das sie durch ihr Treiben nach Art der Fremden und ihr Verlassen von Recht und Sitte mit Frevel und Trug füllen. Das *Hüpfen über die Schwelle* ist offenbar ausländische Sitte, die auf irgend einen Aberglauben zurückgeht vgl. zu I Sam 5 5 Jes 6 2 57 8, ferner s. auch MNDPV 1899, 10; dem Hüpfen über die Schwelle ist mit Absicht das Füllen des Hauses mit Unrecht und Trug gegenübergestellt, darum sind die Verse nicht mit Schwally und Nowack umzustellen in die Ordnung: v. 8a 9b 9a 8b. In Bezug auf ausländische Manier und Mode ist man peinlich, die alten Gebote des Rechts und der guten Sitte übertritt man.

10 (von קוֹל an; was vorangeht, ist sekundär) 11a *Horch, wie Geschrei vom Fischtor her tönt Und Wehklagen aus der Neustadt Und grosses Gejammer von den Hügeln, Es heulen die Bewohner des Maktesch.* Der Feind kommt von Norden, darum dringt er zuerst in die nördlichen Quartiere der Stadt ein. Dort lag das *Fischtor* Neh 3 3 12 39, wo der das Tyropöontal hinabführende Weg die Stadtmauer kreuzt, dort befanden sich auch הַמִּשְׁנֶה, die *Vor-* oder *Neustadt* (vgl. II Reg 22 14 Neh 11 9), und הַמַּכְתֵּשׁ, der *Mörser*, die *Stampfe*, eine Bezeichnung, die sich vielleicht auf die Mulde des Tyropöontales bezieht, s. Guthe KB-W 305. Unter den *Hügeln* sind die Höhen des Nordquartiers zu verstehen. Vielleicht ist der letzte Stichos, ähnlich dem zweiten, zu lesen: וִילָלָה מִן־הַמַּכְתֵּשׁ. 11b gehört schwerlich zum alten Bestande der Prophetie; denn den Zeitgenossen brauchte Zph nicht zu sagen, wer diese Quartiere bewohnte, und dann weiss man nicht, ob man כְּנַעַן als nomen proprium = die Kanaanäer oder appellativ = *Krämervolk* zu nehmen hat, wie der parallele Ausdruck *Geldwäger* d. h. Handelsleute vermuten lässt. Auch im letzteren Sinne wäre an phönizische Händler zu denken; denn die Phönizier waren im Altertum das Krämervolk. Der Einschub könnte erfolgt sein, um die Klage der nördlichen Stadtteile nicht mit ihren eigenen direkten Leiden, sondern mit der Vernichtung der Phönizier zu erklären, die dort hauptsächlich bei ihrem Besuche Jerusalems sich einzuquartieren pflegten.

12abα (bis בִּלְבָבָם; auch hier ist der Anfang eingesetzt, der zur Abwechslung einmal וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא statt וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא lautet) *Und ich durchforsche* (l. 'וַאֲחַ) *Jerusalem mit der Leuchte Und suche die Leute heim, Die auf ihren*

Hefen erstarrt sind, In ihrem Herzen sagen: Fortsetzung bringt die folgende Strophe v. $12^{b\beta}$ 13^{a}. Die Häuser brauchen im Orient, wo sich das Leben auf der Strasse abspielt, nicht hell und geräumig zu sein; genaue Durchsuchung musste darum auch mit Licht erfolgen vgl. Lk 15 8, damit keiner der Bestrafung sich entziehe. LXX setzt den Sing. בַּנֵּר, was möglicherweise richtig ist. Nach dieser Stelle, die allerdings von Gott spricht, wird auf den Heiligenbildern der Prophet mit einer Laterne in der linken Hand abgebildet (Schwally). Zu dem vom Weine hergenommenen Bilde קָפָא עַל־הַשְּׁמָרִים vgl. Jer 48 11 f.; die Jerusalemer sind auf ihren Hefen nicht nur ruhig liegen geblieben, sondern kondensierter, dicker geworden. Ihr Wesen hat sich in der langen Ruhe, da kein Umschütten, keine Auffrischung erfolgt ist, verfestigt und ihre Art ist erstarrt, sie denken darum, wie das Folgende zeigt, sie werden immer unbehelligt bleiben, Jahwe kümmere sich nicht um sie und könne überhaupt nicht in ihre Geschicke eingreifen. So hat sich die schlimme Art der Jerusalemer entwickelt: Einst dachten sie sich Jahwe als ihren Freund, der ihnen nichts Böses anthun könne, vgl. Mch 2 7 3 11, jetzt zweifeln sie daran, ob er überhaupt etwas thun könne. Sie denken von Jahwe wie später die Gottlosen, vgl. Ps 10 4 14 2, und wie man von den Götzen urteilt, vgl. Jes 41 23 Jer 10 5.

$12^{b\beta}$ 13^{a} *„Nicht Gutes thut Jahwe Und nicht Böses“* (s. dazu zu v. $12^{ab\alpha}$). *Ihr Reichtum soll zur Beute werden Und ihre Häuser zur Öde.* Das ist die Folge der Heimsuchung Jerusalems durch Jahwe, an dessen Wirken sie nicht glauben. **13^{b}** ist Glosse; denn bei der Nähe des Tages Jahwes bleibt keine Zeit mehr, um Häuser zu bauen und Weinberge zu pflanzen, und ausserdem wiederholen die Worte nur eine öfters ausgesprochene Drohung vgl. Am 5 11 Mch 6 15 Dtn 28 30 39 (so auch Schwally und Nowack).

14 *Nahe ist der grosse Tag Jahwes, Nahe und eilend sehr, Nahe ist der bittere Tag Jahwes, Es kreischt auf auch der Held.* Für מַהֵר l. מְמַהֵר, da die Partizipialbildungen ohne מְ im Pi. fraglich sind vgl. Schwally ZATW 1890, 176 und Ges.-Kautzsch[27] § 52 s. In v. 14^{b} fällt קוֹל am Anfang auf, da doch nicht der Tag selber eigentlich tönt; dann hat auch שָׁם keinen rechten Sinn, da die örtliche Fassung auf Jerusalem gezwungen (s. die Städte v. 16) und die zeitliche überhaupt zweifelhaft ist, und endlich zerstört die Verbindung von מַר mit dem Folgenden (nach Jes 33 7) das Gleichmass des Rhythmus. Man lese daher: קָרוֹב י׳ י׳ הַמַּר צֹרֵחַ גַּם גִּבּוֹר und vgl. zu dem *bitteren Tag* Am 8 10. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass beidemal יוֹמִי für יוֹם יַהְוֶה zu lesen ist, da nachher v. 17 ohne weiteres die 1. Person fortfährt, s. zu v. 17.

15 *Ein Tag des Zorns ist jener Tag* vgl. dies irae dies illa, *Ein Tag der Angst und Drangsal, Ein Tag der Finsternis und des Dunkels, Ein Tag von Wolken und Nebel.* Die beiden letzten Stichen sind Jo 2 2 wiederholt (s. dort); um den Parallelismus derselben nicht zu zerstören, ist יוֹם שֹׁאָה וּמ׳ zur folgenden Strophe zu ziehen:

Ein Tag der Wüste und Verwüstung vgl. Hi 30 3 38 27; **16** *Ein Tag der Trompete und des Kriegsgeschreis* (vgl. Am 2 2) *Gegen die befestigten Städte* (vgl. Jes 2 15) *Und die hohen Zinnen.*

17 *Da versetze ich die Menschen in Angst, Dass sie wie Blinde einhergehen Und ausgeschüttet wird ihr Blut wie Staub Und ihr Saft wie Kot.* Das Sätzchen כִּי לַיהוָה חָטָאוּ ist nach Form und Inhalt eine Glosse; Jahwe redet doch selber und dass die Jerusalemer wider Jahwe sündigten, war doch nach v. 12 f. nicht nötig erst noch zu sagen. Der Sinn der Strophe ist: Jahwe treibt sie so in die Enge, dass sie vor Angst und Entsetzen wie Blinde sich nicht zu helfen wissen vgl. Dtn 28 29 (s. auch Jes 59 10) und dem von Jahwe gesandten Feinde mit Leichtigkeit in die Hände fallen, der Menschenleben keinen Wert beilegt, vgl. Ps 79 3 83 11 Jer 9 21 16 4. Das Wort לְחֻמָם (so ist zu schreiben, nicht לְחֻמָּם) ist ganz unsicherer Deutung: weder „Fleisch", wie man nach LXX und dem Arab. vermutet, noch „Saft" lässt sich dafür erweisen und die von Friedr. Delitzsch Proleg. 193 f. verteidigte Bedeutung *Eingeweide*, die hier vortrefflich passte, hat in der Etymologie keine sichere Stütze vgl. Nöldeke ZDMG 1886, 721. Grätz conjiciert חֵילָם vgl. v. 13; aber besser wird man mit Schwally und Nowack an לֵחָם, *ihr Saft*, denken, vgl. zu לַחְמוֹ = לֵחוֹ Jer 11 19.

Der Gedanke an die mögliche Rettung durch den Reichtum 18 kommt nach der bestimmten Aussage von ihrem Tode in v. 17 etwas verspätet; auch müsste man nach dem Vorhergehenden die erste Person אֶעֱשֶׂה erwarten. Will man so lesen und jenen Eindruck überwinden, so kann man mit Ausscheidung des mittleren Teiles (von בְּיוֹם bis כָּל־הָאָרֶץ) die Schlussstrophe gewinnen: *Weder ihr Silber noch ihr Gold Wird sie retten können, Denn vernichten, ja plötzlich vernichten werde ich Alle Bewohner des Landes.* Mit Wellh. u. a. ist nach LXX und Pesch. für אַךְ, = *gewiss*, vielmehr das steigernde אַף zu lesen; das Verbalabstractum נִבְהָלָה ersetzt man vielleicht besser durch das Nomen בֶּהָלָה, =*plötzlicher Untergang*, vgl. Jes 65 23 Ps 78 33. Die Ausscheidung des Mittelstückes macht keine Schwierigkeiten, da es offenbar aus 3 8 stammt und auch durch die Wiederholung von כָּל־הָאָרֶץ störend wirkt. Aber es bleibt doch die Frage, ob nicht der ganze Vers sekundär ist. Der erste Teil ist auch Hes 7 19 zu lesen und seinen Inhalt konnte gerade die Erinnerung an die Thatsache, dass die Ägypter sich von den Skythen loszukaufen vermochten, nahegelegt haben, vgl. auch Jes 13 17. Ferner ist die Erwähnung von כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ wohl ein Indicium, dass hier wie v. 6 an das jüngste allgemeine Weltgericht, nicht ein im historischen Verlauf der Dinge eben vorbereitetes Gericht über Westasien gedacht wird, also der Vers der Überarbeitung der Prophetie angehört, die in v. 17 einen guten Abschluss hat. Endlich steht im jetzigen Texte die dritte Person, die ebenfalls auf sekundäre Herkunft des Ganzen hindeuten kann, sticht die oben vermutete Strophe in ihrem Bau sehr von den vorhergehenden ab und klingt der Grund von v. 18b für die Wirkungslosigkeit des Geldes doch mindestens höchst sonderbar. Nach alledem wird es geraten sein, den ganzen Vers für sekundär zu erklären.

2. Das Gericht, das über die Völker ergeht, Cap. 2.

Das Urteil über Cap. 2 lautet sehr verschieden: Schwally schreibt dem unter Josia lebenden Zph mit Bestimmtheit nur v. 12–15 zu und schwankt in Bezug auf v. 1–4; Budde hält 2 1–3 als Abschluss von Cap. 1 fest, verwirft aber v. 4–15 ganz als unvereinbar mit

Cap. 1, und WELLH. scheidet nur die Verse $2^{b\beta}$ 8–11 aus, ohne seinen Bedenken gegen andre Folge zu geben, während NOWACK eine grössere Reihe von Elementen des Cap. als sekundär beanstandet: v. $2^{b\beta}$ 3 $7^{a\alpha b\beta}$ 8–11 15. BUDDE macht für seine Verwerfung von v. 4–15 neben andrem geltend, dass in ihnen eine prinzipiell von Cap. 1 verschiedene Beurteilung der Lage Israels geboten werde, nämlich dass nach Cap. 1 Israel sich „in schwerem Unrecht" befinde, nach 2 4-15 aber dasselbe den Anspruch auf Genugthuung für erfahrenes Unrecht habe. Dieser Betrachtung wäre beizustimmen, wenn sich v. 14–15 als eine Einheit darstellten. Ebenso wäre SCHWALLY in Bezug auf 2 1–3 Recht zu geben, wenn diese Verse eine Einheit wären; er betont nämlich, dass Cap. 1 den Tag Jahwes mit seiner Heimsuchung des abgöttischen Volkes bedingungslos droht, 2 1–3 aber eine Rettung an diesem verhängnisvollen Tage für möglich halte, und dass in 2 1–3 nicht zur Entfernung alles fremden Kultes und aller ausländischen Sitten aufgefordert werde, wie im Zusammenhang mit Cap. 1 zu erwarten wäre. Nun wird sich aber bei der Erklärung zeigen, dass sowohl BUDDE als auch SCHWALLY ihr Urteil auf sekundäre Elemente des Cap. stützen und dass im Allgemeinen hier NOWACK das Richtige getroffen hat.

Es ist in Cap. 2 ein von Zph herrührender Grundstock, der v. 1 2^a 4–6 $7^{a\beta b\alpha}$ 12–14 umfasste und auch einigen ausserisraelitischen Völkern das Gericht ankündigte, von den späteren Zuthaten zu unterscheiden, welche teils als einfache erklärende Glossen, wie z. B. v. 2^b, teils als Einfügungen zu betrachten sind, die einer andern Auffassung vom Tage Jahwes (s. v. 3) entspringen und den Erwartungen einer späteren Zeit Rechnung tragen (s. v. $7^{a\alpha b\beta}$ v. 8–11). Diese sekundären Elemente haben ihre besten Parallelen in Jes 11 11–16 und Ob v. 16–21, vgl. auch Jes 16 13f. und 25 9–12 und geben wie diese den Hoffnungen auf Ausdehnung des jüdischen Gebietes Ausdruck, welche durch die Erfolge der Makkabäer erweckt wurden; die Entstehung und Einfügung dieser sekundären Elemente ist darum ins 2. Jahrh. v. Chr. zu verlegen, vgl. zu den angeführten Stellen und Ob Einl. III.

Die Zph angehörigen Stücke weisen dasselbe Metrum von Vierzeilern auf, wie Cap. 1, während die sekundären Teile sich in andren metrischen Formen bewegen (vgl. zu v. 3 und zu v. 8–11).

1 2ª enthält die erste Strophe; denn so unsicher der Text auch ist, soviel ersieht man doch noch aus seiner verderbten Gestalt, auch fügt sich die für v. 2^a mögliche Verbesserung trefflich in das metrische Schema. Was aber v. 1 besagt, weiss man nicht; nicht einmal das ist ganz gewiss, wenn auch wahrscheinlich, dass das Volk der Judäer angeredet ist. Die beiden Imperative führt man gewöhnlich auf ein von קַשׁ, *Strohhalm, Stoppel*, denominiertes Verb zurück, das im Po. *Stroh* resp. *Holz zusammenlesen* bedeutet vgl. Ex 5 7 12 Num 15 32f. I Reg 17 10 12; aber wie Hithpo. und Ḳal dann die Bedeutung der „geistigen Sammlung", des „Insichgehns" bekommen und was dieser Sinn im Zusammenhang soll, bleibt unklar. Nicht weiter kommt man, wenn man mit HITZIG-STEINER an die Verwandtschaft von קָשַׁשׁ mit קָשָׁה denkt = „nehmt euch fest zusammen und werdet fest!", oder mit EWALD nach dem Aram. קְשִׁישׁ, *dürr, alt,* annimmt, die Worte könnten sagen: „erbleicht und bleicht!", oder mit ROTHSTEIN Ableitung von einem Verb קוּשׁ = arab. *ḳawisa, gebeugt sein,* für möglich hält, sodass קוֹשׁוּ zu lesen wäre und man zu übersetzen hätte: „beugt euch und bleibt gebeugt". Der Sinn des Verbums ist uns nicht bekannt, LXX übersetzt: συνάχθητε καὶ συνδέθητε; eine Änderung in הִתְבּוֹשְׁשׁוּ וָבוֹשׁוּ = „schämt euch und seid beschämt" (CHEYNE, der jetzt allerdings vorschlägt: וְהִשְׁתַּחֲווּ לַיהוָה כּוֹשִׁים וְחֹגּוּ לוֹ קְנִזִּים, BUDDE, GRÄTZ), was ebenfalls nicht verständlich ist, scheint unberechtigt, da offenbar כְּמוֹץ v. 2 und קַשׁ v. 1 sich auf ein-

ander beziehen. Die gewöhnliche Übersetzung von לֹא נִכְסָף mit „das nicht erblasst“, „das keine Scham kennt“ (vgl. Jer 3 3), hat keine sichere Grundlage, da sonst Niph. von כָּסַף nur „sich nach etwas sehnen“ bedeutet; LXX scheint etwa לֹא נוּסָר, ἀπαίδευτον, gelesen zu haben. 2ª *Ehe ihr noch seid Wie dahinfahrende Spreu*, l. לֹא תִהְיוּ für לֶדֶת חֹק, was unverständlich (vgl. Erläuterungen bei Kautzsch) und gegen die Grammatik ist, welche nach בְּטֶרֶם keinen Infin. duldet. Zu der Verstärkung der Negation durch Verdoppelung in בְּטֶרֶם לֹא vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 152 y. Ferner ist עָבַר zu punktieren und das von LXX nicht gebotene יוֹם, das Korrektur von חֲרוֹן v. 2ᵇ sein wird (Wellh.), zu entfernen. 2ᵇ ist erklärende Glosse zu dem Bilde von v. 2ª (vgl. Ps 1 4) und zwar in doppelter Gestalt, einmal v. 2ᵇᵅ in unrichtiger und dann v. 2ᵇᵝ in richtiger. LXX hatte ursprünglich, wie Syrohex. beweist, nur eine Gestalt. Der Halbvers ist ein instruktives Beispiel für die Geschichte der Entstehung des masor. Textes. 3, ein Vierzeiler mit abwechselnd vier und drei Hebungen, der nicht Fortsetzung von v. 1 2ª ist, da er gegen v. 2ª die Möglichkeit der Rettung annimmt, sondern Ersatz, resp. Ausdeutung von v. 1 2ª sein soll. Dabei wird an das letzte allgemeine Gericht gedacht, das die Frommen verschont; das בַּקֵּשׁ אֶת־יְהוָה zeigt, dass er mit dem Einschub 1 6 in eine Linie gehört. *Suchet Jahwe, all ihr Demütigen im Lande, Die sein Recht üben! Suchet Gerechtigkeit, suchet Demut, Vielleicht werdet ihr am Tag seines Zornes geborgen!* Vermutlich ist אַפּוֹ für אַף יְהוָה zu lesen. Der Übergang von der Anrede zur Beschreibung in אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעֲלוּ ist guthebräische Konstruktion, vgl. Jes 5 8 und Ges.-Kautzsch[27] § 116 x. Zu בַּקְּשׁוּ אֶת־יְהוָה vgl. Am 5 6 Jes 55 6; zum *Geborgensein am Tag des Gerichts* vgl. Jes 26 20. Die späte Herkunft des Verses wird auch bewiesen durch die Bezeichnung der Angeredeten mit עַנְוֵי הָאָרֶץ, dem Ausdruck für die frommen Glieder der nachexilischen Gemeinde, und durch עֲנָוָה, das nur in Ps und Prv vorkommt. Vgl. auch Grimm Lit. Append. 84—86.

4, die zweite Strophe, Begründung von v. 1 2ª: bald zerstiebt ihr wie Spreu; denn schon werden die Philisterstädte verwüstet, der Feind folgt zunächst der gewohnten Strasse, die von Norden her dem Meere entlang führt. *Denn Gaza wird verödet sein Und Askalon zur Wüste werden, Asdod wird man am Mittag vertreiben Und Ekron von Grund aus zerstört.* Die Paronomasien von עַזָּה und עֲזוּבָה, עֶקְרוֹן und תֵּעָקֵר giebt Rückert wieder: „Gaza, vergessen wirds, Und Ekron wird umgeackert“. Zu עֲזוּבָה vgl. zu Jes 17 9; dass das 711 zerstörte Gat fehlt, ist begreiflich, s. Vorbem. zu Am 1 6–8. Zu בַּצָּהֳרַיִם, *am Mittag*, eigentl. wohl = nach bloss halbtägigem Kampf, dann = plötzlich, unerwartet rasch, vgl. Jer 15 8 und Asarhaddons Inschrift von Sendschirli über die Einnahme von Memphis bei Winckler Altor. Untersuch. 100 (s. dazu auch Davidson Nahum, Hab und Zph 139).

5, die dritte Strophe: *Wehe, Bewohner des Landstrichs am Meere, Volk der Kreter, Ich werde dich vernichten, entvölkern, Land der Philister.* כְּנַעַן, das die ganze vorisraelitische Bevölkerung des Landes, nicht nur des Teiles, den die Philister einnehmen, am allerwenigsten aber die Philister bezeichnet, ist mit Wellh. zu entfernen und אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים mit Nowack an den Schluss zu

versetzen, ferner aber ist auch das beziehungslose und störende דְּבַר יְהוָה עֲלֵיכֶם als Einschub zu betrachten, der vielleicht die Einleitung zu den fremden Bestandteilen von v. 7 bilden sollte (s. dort). חֶבֶל הַיָּם bekommt seine genaue Bestimmung durch das folgende *Land der Philister*, das auch seine Parallele erklärt: Kreter und Philister sind dieselben, vgl. ebenso I Sam 30 14 Hes 25 16.

In **6 7** ist neben späteren Zugaben noch die vierte Strophe erhalten: *Du wirst zu Weiden der Hirten werden Und zu Hürden der Schafe. In deinen Trümmern werden sie lagern, Am Meere weiden.* L. וְהָיִת für וְהָיְתָה und entferne חֶבֶל הַיָּם, das mit Recht in LXX noch fehlt. Ebenso ist כְּרֹת zu tilgen, da es schwerlich = Kreta im Sinne von Philistäa sein kann, auch von der LXX nicht sicher, von Vulg. gar nicht bezeugt ist und bloss irrige und nachträglich verstümmelte Dittographie des vorangehenden נְוֹת sein wird, vgl. Böhme ZATW 1887, 212, Schwally und Rothstein (Anmerk. in der Übersetz. bei Kautzsch). In v. 7 sind mit Nowack die beiden Stichen umzustellen, wie in v. 5ᵇ; für עֲלֵיהֶם, dessen Suffix keine rechte Beziehung hat, ist mit Wellh. עַל־הַיָּם zu schreiben. Auch die Spezialisierung von Askalon, sowie das „am Abend" fällt auf; vielleicht ist etwa dafür zu vermuten: בְּחָרְבוֹת עָרַיִךְ = *in den Trümmern deiner Städte* oder בְּחָרְבֹתַיִךְ (vgl. im MT בתי und בערב, Askalon wäre dann nachträglich eingesetzt) = *in deinen Trümmern (lagern sie)*, vgl. Jes 5 17. Zu der Konstruktion von וְהָיִת נְוֹת וגו׳ vgl. Gen 19 26. Unter den רֹעִים, die in das verwüstete Philistäa mit ihren Herden eindringen, sind von Süden kommende arabische Nomaden gemeint. Alles Übrige in v. 6f. sind sekundäre Bestandteile: חֶבֶל הַיָּם v. 6 ist Korrektur zu חֶבֶל in v. 7. Anfang und Schluss in **7** gehören zusammen: *Der Landstrich am Meer wird dem Reste des Hauses Juda zufallen, denn ihr Gott Jahwe wird sie heimsuchen* (פָּקַד scil. in bonam partem) *und ihr Geschick wenden* (s. zu Am 9 14); ein prosaischer Einschub, zu dem wohl als Einleitung aus v. 5 דְּבַר יְהוָה עֲלֵיכֶם gehört und der mit ähnlichen Verheissungen spätester Herkunft zu vergleichen ist, s. Ob v. 19 Sach 9 7 Jes 11 14, vgl. die Vorbem. zu Cap. 2. Beachte übrigens auch שְׁאֵרִית ב׳ י׳ = der aus der Katastrophe gerettete Rest. Ähnlich urteilt Winckler Altor. Forsch. III (1902), 232f., nur sieht er in חֶבֶל הַיָּם und גּוֹי כְּרֵתִים das wirkliche Kreta und die wirklichen Kreter.

8—10 Die Bedrohung von Moab und Ammon.

Der Übergang von Philistäa auf Moab und Ammon spricht nicht für Zph, der die von Norden nach dem Meere heranbrausenden Skythen vor Augen hat, sondern für den Interpolator, der an die Besitznahme der Nachbargebiete durch die Juden denkt (vgl. die Zusätze v. 7). In die Kategorie dieser Zusätze weisen auch die Ausdrücke שְׁאֵרִית עַמִּי und יֶתֶר גּוֹיִי v. 9 und in die Zeit nach der Katastrophe Jerusalems versetzen die Vorwürfe, die Moab und Ammon gemacht werden; denn zu Hohn und Spott über die Judäer war vorher kein Anlass, aber von da an sind sie immer von Moab und Ammon von oben herab behandelt worden, vgl. Hes 25 3 6 8 Jes 16 6 Jer 48 27–29, s. auch meinen Comm. zu Jes S. 141. Auch in der Form lehnt sich der Passus an die genannten Stellen an, vgl. שָׁמַעְתִּי וגו׳ in Jes 16 6 Jer 48 29 und Hes 35 12. Die Hoffnung (v. 9ᵇ 10), endlich für diese Jahrhunderte dauernde Verhöhnung Rache nehmen zu können, führt in die Zeit der makkabäischen Erfolge, s. Vorbem. zu Cap. 2. Der Abschnitt umfasst drei Vierzeiler mit gleichhebigen Zeilen und eine prosaische Schlussbemerkung.

8 *Ich habe das Höhnen Moabs gehört Und das Lästern der Kinder Ammon, Womit sie über mein Volk gehöhnt Und gross gethan gegen sein Gebiet*, vgl. Jer Cap. 48 f. Zu הִגְדִּיל ist פֶּה als Obj. zu ergänzen, vgl. Ob v. 12; dass hier statt einer Person das Land als die Zielscheibe des Spottes und Hohnes genannt wird, kann doch nicht zu Änderungen Anlass sein, höchstens wird man nach LXX etwa גְּבוּלִי, *mein Gebiet*, statt גְּבוּלָם lesen; immerhin böte יַלְעִיגוּ (so Cheyne) für יַגְדִּילוּ hier und v. 10 eine gute Parallele zu חֵרְפוּ, vgl. Neh 3 33. 9 nennt die Strafe in zwei Vierzeilern; der erste lautet: *Darum so wahr ich lebe, spricht Jahwe Zebaot, der Gott Israels: Es soll Moab wie Sodom werden Und die Kinder Ammon wie Gomorrha.* Allzu wörtlich meint der Autor diese Drohung nicht, sonst würde es für die Juden keinen Wert haben, das Gebiet zu besetzen. צְבָאוֹת muss zum zweiten Stichos gerechnet werden, wenn es nicht zu tilgen ist. Der zweite Vierzeiler lautet: *Ein Gebiet von Nesseln und Melde Und eine Öde für immer. Der Rest meines Volkes soll sie plündern Und die von meiner Nation Übrigen sie erben.* Der erste Stichos ist sehr unsicher; die beiden ἅπαξ λεγόμενα מִמְשַׁק, das man als *Besitz* deutet, und מִכְרֵה, das als *Grube* gefasst wird, sind unverständlich; Grätz schlägt für das erste קִמּוֹשׂ vor, vgl. Hos 9 6, und bei der „Salzgrube" erinnert man an die Salzlager im Süden des Toten Meeres; doch liegt für מִמְשַׁק nach Jes 14 23 auch מוֹרַשׁ nahe. Zu חָרוּל vgl. Hi 30 7 Prv 24 31; für מֶלַח bietet sich leicht מַלּוּחַ Hi 30 4. Die Suff. in den beiden Verben beziehen sich auf die Moabiter und Ammoniter; zum Inhalt vgl. die Vorbem. 10 Der Interpolator hebt noch einmal zum Schlusse hervor, dass diese Strafe Moab und Ammon trifft für ihr Höhnen und Lästern. חֵרֵף steht hier absolut.

11 ist ein Zusatz von andrer Hand als v. 8–10, der weder mit v. 10 noch mit v. 12 in direktem Zusammenhang steht und nur im Allgemeinen mit dem Gedanken von v. 10 verbunden werden kann, indem man den Inhalt so fasst: Den Moabitern und Ammonitern und überhaupt den Völkern soll das Höhnen vergehen; denn Jahwe wird ihnen so imposant, dass sie ihn alle verehren, ein jeder von seinem Orte. Der Vers hat seine Parallele an Mal 1 11 und 14 und ist auf Grund dieser Stellen und in Erinnerung an Dtjes, nach dessen Anschauung die *Inselländer* (vgl. zu אִיֵּי הַגּוֹיִם Jes 40 15 42 4) auf Jahwe harren und ihn verehren werden, hier beigefügt. Für נוֹרָא, *furchtbar, imposant* (vgl. Mal 1 14 Ex 15 11 Ps 66 3 5), ist nicht nach LXX und Sach 9 14 mit Buhl (ZATW 1885, 182) נִרְאָה vorzuziehen. אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ ist in freier Weise dem folgenden Subj. als Erklärung vorausgeschickt. Statt רָזָה, das intransitiv ist und „mager sein" bedeutet, ist mindestens das Pi. רִזָּה oder יְרַזֶּה zu lesen (Schwally). Vielleicht liegt auch ein Textfehler vor, aber יְזָרֶה, *er zerstreut* (so Grätz) und בָּזָה, *er verachtet* (so Cheyne), ist wohl zu schwach und יַכְרִית (so Nowack nach LXX: ἐξολοθρεύσει) vielleicht zu stark; die Mitte hielte הֵסִיר resp. יָסִיר. S. noch am Schluss von v. 14.

12 beginnt die Fortsetzung von v. 7. Von Philistäa (v. 5–7) führt der Weg den nordischen Feind, der Jahwes Auftrag vollzieht, nach Ägypten, in dessen Süden die *Äthiopier* wohnen, die bis vor kurzem Ägypten beherrschten. Vielleicht soll auch nach W. R. Smith כּוּשׁ Ägypten bezeichnen, da Zph Psammetich als den Erben der grossen

Dynastie betrachten konnte. Die Anrede fällt nicht auf (s. v. 5–7), wohl aber die Kürze und die Fortsetzung in der 3. Person v. 13. Ist nichts zwischen v. 12 und v. 13 ausgefallen, so wird man besser in v. 13 die 1. Person nach v. 12 herstellen, als umgekehrt v. 12 nach v. 13 korrigieren. Nach kurzer Apostrophe der Äthiopier erklärt Jahwe, dass er auch Assurs Hauptstadt verwüsten werde. Als sein Werkzeug sind die Skythen gedacht; dass sie in Wirklichkeit Ninive nicht zerstörten, darf als Beweis dafür angesehen werden, dass die Verse 13f. Prophetie sind und von Zph herstammen.

12 13ᵃ, die fünfte Strophe: *Auch ihr, Kuschiten, werdet Erschlagen von meinem Schwert*, vgl. Jes 66 16 Jer 25 33; הֵמָּה ist fehlerhafte Hinzufügung, welche den zweiten Stichos zu einem eigenen Sätzchen ergänzen wollte. Zu v. 12 vgl. auch Vorbem. **13**ᵃ *Und ich werde meine Hand gen Norden wenden Und Assur verderben*, l. וְאַטֶּה, יָדִי und וַאֲאַבֵּד s. Vorbem. zu v. 12.

13ᵇ **14**ᵃᵅ, die sechste Strophe: *Und mache Ninive zur Öde, Dürre wie die Wüste*, l. וְאָשִׂים s. Vorbem. zu v. 12, *Und es werden darin Herden lagern, Alle Tiere* .... Das letzte Wort גוֹי passt nicht zu חַיְתוֹ (zu dessen Form s. Ges.-Kautzsch²⁷ § 90 o), wenn man nicht mit Wellh. חיה nach I Sam 18 18 Ps 68 11 74 19 = arab. ḥajj, *Stamm, Sippe*, verstehen und demzufolge עֲרָבִים, *Araber*, statt עֲדָרִים, *Herden*, lesen will. Wahrscheinlich ist aber גוֹי Verschreibung des folgenden גַּם und davor das von LXX gelesene הָאָרֶץ ausgefallen.

14ᵃᵝᵇ, die siebente Strophe: *Pelekane und Igel zusammen Übernachten auf seinen Knäufen*, die unter den Trümmern der Paläste am Boden liegen, *Eulen singen in den Fenstern, Raben auf den Schwellen.* Zu קָאַת und קִפֹּד vgl. Jes 34 11, über קִפֹּד, *Igel* oder *Rohrdommel* s. zu Jes 14 23; für קוֹל nimmt Ewald hier die Bedeutung *Eule* an, vergleicht aber auch das arab. ġūl = Wüstendämon; Wellh. vermutet dafür כּוֹס, *Eule*, und liest nach LXX עֹרֵב, *Rabe*, für חֹרֶב. Unsere Schilderung macht den originaleren Eindruck als die ähnliche Jes 34 11. Mit כִּי אַרְזָה עֵרָה weiss niemand was Rechtes anzufangen; „ihr Cedernholz (= אַרְזָהּ) hat er entblösst" ist unverständlich und „denn er zerstört (= הֵרְזָה), legt bloss" unannehmbar, da הֵרְזָה diese Bedeutung nicht besitzt. Vielleicht sind die Worte aus Buchstaben des ersten Sätzchens von v. 15 entstanden (Buhl, Schwally) oder eine hierherverschlagene verdorbene Glosse zu רָזָה v. 11, die dieses Verb mit עֵרָה, = *ausleeren*, resp. *zerstören* (vgl. Hab 3 13), erklären wollte.

15 ist späterer Zusatz: v. 13f. droht Ninive den Untergang, v. 15 liegt es in Trümmern; ausserdem ist v. 15 fast ganz aus Wendungen zusammengesetzt, die anderswo vorkommen, zu den ersten Worten vgl. Jes 23 7, der Rest von v. 15ᵃ ist = Jes 47 8, der Anfang von v. 15ᵇ steht auch Jer 50 23 51 41, מַרְבֵּץ לַחַיָּה beruht auf v. 14 (vgl. noch Hes 25 5) und כֹּל עוֹבֵר עָלֶיהָ יִשְׁרֹק ist Jer 19 8 entnommen. Nur יָנִיעַ יָדוֹ ist Original, aber nennt einen offenbar gewöhnlichen Gestus des Spottes. הַזֹּאת statt זֹאת zu lesen (Rothstein), ist unnötig; die positive Aussage ist ebensogut wie die rhetorische Frage. Metrisch umfasst v. 15 einen Vierzeiler mit Langzeilen im Ḳinarhythmus.

B. Die Heilsverheissung

Cap. 3.

Das Capitel setzt sich zusammen aus drei verschiedenen Stücken, die successive an die vorhergehenden zwei Capitel angetreten sind und sich auch durch verschiedenes Metrum von einander abheben (s. unten), nämlich v. 1–7, v. 8–13 und v. 14–20. Keines derselben rührt von Zph her, somit schliesst auch das Buch Zph, wie Am, Hos, Mch etc. mit einem späteren Anhang und der Versuch Buddes, in 3 1–5 7 8 6 11–13 eine zusammenhangende Rede Zph's, die Cap. 1 f. parallel wäre, aufzuweisen, kann nicht als geglückt betrachtet werden. Vgl. Einleitung III.

a) 3 1–7: Jerusalems Verdorbenheit.

Jahwe hat fort und fort in Natur und Geschichte sich bezeugt und ist in seinem Verhalten gegen Israel seinem Wesen treu geblieben; trotzdem ist Jerusalem immer schlechter geworden und kümmert sich nicht um Jahwes Befehle. Dass nur Jerusalem angeredet sein kann, ist aus dem Inhalt klar; der abrupte Übergang von dem auf Ninive bezüglichen Schluss des 2. Capitels zu 3 1 ff., wo Jerusalem angeredet ist, deutet schon darauf hin, dass hier keine genuine Fortsetzung vorliegt. Sprachlich und sachlich weist der Abschnitt aber in eine Periode, die später als die Zph's ist. Unter den von Wellh. in erster Hinsicht geltend gemachten Indicien sind hervorzuheben: גָּאַל, eine jüngere Erweichung von גָּעַל, die vor dem Exil nicht vorkommt (s. zu v. 1), צָדָה, das dem aram. צְדִי gleich ist, aber im AT keine Parallele hat (v. 6), und פָּקַד עַל, das nach aram. Sprachgebrauche, der nur in nachexilischen Stücken sich noch findet, = *befehlen* ist (v. 7). In Hinsicht auf die Sache ist mit Schwally zu beachten, dass Jahwe צַדִּיק heisst, wie dies erst von Dtjes an geschieht (Ex 9 27 ist anderer Art), und zwar in dem Sinne von „seinen Verpflichtungen nachkommend", „seine Leistungen erfüllend"; dazu kommt, dass unter den Leistungen, die Jahwe zu erfüllen hat, die Fürsorge für den regelmässigen Lauf der Gestirne und die Aufrechterhaltung der Naturordnung figuriert (v. 5), ein Gedanke, der gleichfalls Dtjes zur Voraussetzung hat, vgl. Jes 40 12–26, wo neben einander wie hier (v. 5 f.) Gottes Herrlichkeit in der Natur und in der Geschichte geschildert wird. Der Abschnitt v. 1–7 zeigt ganz andere Verhältnisse von Jerusalem als Cap. 1; gewiss schlimm steht es nach beiden Darstellungen, aber Cap. 1 ist es fremder Kult und ausländisches Wesen, 3 1–7 dagegen Geringschätzung und Verachtung der Weisung Gottes und kein Wort, ja nicht die geringste Andeutung des in Cap. 1 verurteilten Treibens. Endlich passt der Hinweis (v. 6) auf die Ausrottung der Völker und die Zerstörung der Städte doch weit besser in die späteren Jahrhunderte, wo Assur und Babel gefallen, ja vielleicht schon die verheerenden Kriege der Diadochen den Erdteil verwüstet hatten. Die beste Parallele hat der Abschnitt an Mch 7 1–6; darum werden wir 3 1–7 auch derselben Zeit zuschreiben, entweder noch dem fünften Jahrh. vgl. Tritojes und Mal, bes. Jer 56 10 f., 59 3–8, oder erst dem zweiten Jahrhundert. Metrisch zerfallen die Verse in fünf zweihebige Sechszeiler.

1 2, die erste Strophe: Wehe dem rebellischen und gottlosen Jerusalem. **1** *Wehe der widerspenstigen und befleckten, Der gewalttätigen Stadt.* Die Participien in v. 1[a] sind wie Eigennamen artikellos gebraucht und können darum voran stehen; zu מוֹרְאָה von מָרָא = מָרָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 75 rr. גָּאַל im Sinne von גָּעַל ist nur in späteren Stücken gebräuchlich vgl. Thr 4 19 Mal 1 7 12 Esr 2 62 Neh 7 64 Jes 59 3 63 3 Dan 1 8; zur Sache vgl. Jes 59 3, ferner Jes 1 15 4 4 Hes 24 9. Zu הַיּוֹנָה vgl. Jer 25 28; das Kal sonst nur noch Jer 46 16 50 16. **2** entspricht Jer 7 28, im ersten Teil fast wörtlich.

3 4, die zweite Strophe: Das Treiben der politischen und religiösen

Führer. Die Schilderung ist Hes 22 25-28 nachgebildet. 3 *Ihre Fürsten in ihrer Mitte Sind brüllende Löwen, Ihre Richter Nachtwölfe.* Zu dem Bilde von dem brüllenden Löwen vgl. Hes 22 25 I Pt 5 8, zu dem von den Nachtwölfen s. Hab 1 8; der Schluss, dessen gewöhnliche Übersetzung (: גָּרַם = *aufheben*) unbegründet ist (vgl. bei Kautzsch Anmerk. und Erläut.), erweist sich durch das hier unbrauchbare Perf. als Glosse, deren Sinn aber rätselhaft bleibt. 4 *Ihre Propheten sind Prahler, Ihre Priester entweihen das Heilige, Thun dem Gesetz Gewalt an.* Zu v. 4aα und spec. zu פֹּחֲזִים vgl. פַּחֲזוּת Jer 23 32 und Hes 22 28; אַנְשֵׁי בֹּגְדוֹת, *Männer des Trugs* (בֹּגְדוֹת mit der Pluralendung = Abstractendung וּת) ist nur erklärende Glosse zu פֹּחֲזִים. Die zweite Hälfte von v. 4 wird durch die Grundstelle Hes 22 26 erklärt.

5, die dritte Strophe: Gottes gerechtes Verhalten im Gegensatz zu der Ungerechtigkeit der Führer der Gemeinde, nachgewiesen zunächst an der ununterbrochenen Aufrechterhaltung der Naturordnung. *Jahwe ist gerecht in ihrer Mitte. Er thut nichts Unrechtes, Morgen für Morgen Setzt er seine Ordnung in Kraft, Licht wird nie vermisst Und unbekannt ist ein Versehen.* Vgl. bes. in Betreff von צַדִּיק die Vorbem. zu v. 1-7; zu lesen ist אוֹר (als Anfang des fünften Stichos) statt לָאוֹר, das aus falscher Verbindung mit יִתֵּן oder aus Versehen (vgl. das folgende לֹא) entstanden sein mag, ferner וְלֹא־נוֹדַע עָוֶל für לֹא־יוֹדֵעַ עַוָּל. Das überschüssige בֹּשֶׁת ist entweder als Ergänzung zu der falschen Lesung des letzten Stichos eingesetzt oder als Abkürzung für בְּשׁוּבִי אֶת־שְׁבוּתָם dem ursprünglichen Texte beigefügt, den man als Schilderung der messianischen Zeit fasste, vgl. zu בָּשְׁתָּם v. 19. Diese Verbesserungen sind notwendig; denn die Erklärung von נָתַן לָאוֹר = „ans Licht stellen" (Ewald, Hitzig, Wellh.) wäre ein seltsamer Germanismus im AT, während נָתַן מִשְׁפָּטוֹ = „er gibt, er setzt in Kraft seine Ordnung d. h. er vernachlässigt nicht, was nach der Ordnung seine Aufgabe ist", nicht unhebräisch ist. Zum ganzen Verse vgl. Dtn 32 4.

6, die vierte Strophe: Gottes Gerechtigkeit in der Geschichte. Der Übergang in die 1. Pers. kann schwerlich bei einem solchen späten Stücke, das sich zudem vielfach an fremde Darstellungen anschliesst (s. zu v. 2-4, auch zu v. 5), zur Abtrennung von v. 6 f. bewegen; auch die Umstellung von v. 6 und v. 7 hälfe in dieser Hinsicht nichts, sie beruht übrigens bei Budde auf der unrichtigen Annahme, dass es sich in v. 6 um die zukünftigen Ereignisse des Völkergerichts, statt um die vergangenen der Völkergeschichte handle. *Ich habe Völker ausgerottet, Zerstört sind ihre Zinnen* d. h. als pars pro toto ihre Burgen und Paläste vgl. 1 16, *Ich habe ihre Strassen verödet, Dass kein Wandrer darauf geht, Ihre Städte sind verheert, Dass kein Bewohner mehr darin ist.* מִבְּלִי־אִישׁ ist als für den Sinn überflüssig und für das Metrum störend zu entfernen. Zu dem aram. נִצְדּוּ vgl. Vorbem. zu v. 1-7.

7, die fünfte Strophe: Gottes Thaten in Natur und Geschichte hatten die erwartete Wirkung auf Israel nicht. *Ich dachte: doch fürchten wird sie mich, Wird Zucht annehmen Und nicht wird ihr aus den Augen schwinden, Was ich ihr je befohlen habe; Aber um so eifriger verschlimmerten sie All ihr Thun und Treiben.* Wegen des Suff. der 3. Pers. fem. in עָלֶיהָ und מעונה ist notwendig

תִּירְא für תִּירְאִי und תִּקַּח für תִּקְחִי zu lesen, ferner auch mit LXX und Pesch. מֵעֵינֶיהָ für מְעוֹנָהּ, da der gewöhnliche Text keinen guten Sinn gibt (s. bei Kautzsch). Zu פָּקַד עַל = *befehlen*, wie im Aramäischen, vgl. Hi 36 23 Esr 1 2 II Chr 36 23. Zu der Verbindung von הִשְׁכִּים mit einem andern Verb vgl. bes. im Buche Jer z. B. Jer 7 13 17 7 und s. Ges.-Kautzsch[27] § 120 g und zu הִשְׁחִית עֲלִילוֹת vgl. Gen 6 12 Ps 14 1.

Auf diese Schilderung des Treibens der Jerusalemer erwartet man etwa wie nach der eben angeführten Stelle aus dem PC Gen 6 12 die Ankündigung eines furchtbaren Gerichtes; es mag diese im ursprünglichen Texte nicht gefehlt haben, das richtige einleitende לָכֵן folgt auch, aber was nachher kommt, klingt ganz anders und redet von Zorn über die Völker, nicht über Israel, von Rettung, nicht von Strafe Israels. Das לָכֵן hat darum den Sinn wie in Hos 2 16 und Jes 30 18: die schrecklichen Zustände in Jerusalem sind für Jahwe ein Grund einzuschreiten und Israel das Heil zu bringen, vgl. Hos 2 16 und Jes 30 18–26; das ist die Dogmatik der jüdischen Gemeinde. So könnte am Ende doch v. 8–13 als Fortsetzung von v. 1–7 betrachtet werden, da v. 1–7 ja auch einer späten Zeit entstammen; das ist jedoch nicht wahrscheinlich, weil in dem parallelen Stück Mch 7 1–6 die Ankündigung des Gerichts (vgl. 7 4[b]) nicht fehlt, und es ist weiter dadurch ausgeschlossen, dass v. 8 ein ganz anderes Metrum einsetzt.

b) 3 8–13: Die Rettung Jerusalems am Tage des Völkergerichts.

Der Abschnitt ist nicht selbständig, sondern als Ersatz des weggelassenen Schlusses von v. 1–7 oder als einfacher Anhang zu dem als vollständig zu fassenden Stücke v. 1–7 entstanden (s. Schlussbemerkung zu v. 1–7). Er weist hin auf den Tag des bevorstehenden Völkergerichts, an dem über die Heiden der Zorn Gottes ausgegossen wird, während Jerusalem nicht zu Schanden wird, da in ihm eine Scheidung zwischen den Hochmütigen und den Demütigen vollzogen wird und letztere Schutz und Heil bei Jahwe finden werden. In diesen Zusammenhang sind sekundär v. 9 und 10 von einem eingeschoben, der den Heiden gegenüber eine freundliche Stimmung besass und nicht ihre Vernichtung, sondern ihre Anerkennung und Verehrung Jahwes erwartete. Scheidet man dieses sekundäre Element aus, so haben wir drei Tetrastiche mit Langzeilen im sog. Ḳinametrum.

8, das erste Tetrastich: Der kommende Tag des Zorngerichts Jahwes an den Völkern. *Darum harre mein, ist Jahwes Spruch, Auf den Tag, da ich als Zeuge aufstehe! Denn meine Aufgabe ist es, die Völker zu sammeln, Die Reiche zusammenzuführen, Auszuschütten über sie meinen Grimm, Die ganze Glut meines Zorns; Denn durch das Feuer meines Eifers soll verzehrt werden Die ganze Erde.* Zu lesen ist nach LXX חַכִּי statt חַכּוּ, לְעֵד statt לְעַד und לְקַבֵּץ statt לְקָבְצִי; angeredet wird die jerusalemische Gemeinde wie in v. 11 f. und die Anrede ist in keiner Weise ironisch zu fassen, sondern verweist in vollem Ernste auf den Trost, den die feste jüdische Eschatologie der Gemeinde bietet; vgl. die instruktive Parallele Jes 30 18[b]. Zu לְיוֹם קוּמִי לְעֵד vgl. Mch 1 3 Mal 3 5; der Tag, da Jahwe als Zeuge gegen die Völker aufsteht, ist der Tag des Weltgerichts. Wie dieses sich vollzieht, zeigt v. 8[b]: die Völker werden vor Jerusalem zusammengeführt, und dort wird über sie das göttliche Zorngericht gehalten, vgl. Hes 38 f. Jo 4. Die dogmatische Fixierung der eschatologischen Ereignisse wird als so unzweifelhaft richtig angesehen, dass sie sozusagen fast auch für Gott gilt und er es darum als מִשְׁפָּטוֹ d. h. als seine Obliegenheit, seine Pflicht und Aufgabe betrachtet, der Dogmatik zu entsprechen; vgl. zu diesem Sinn von מִשְׁפָּט auch v. 5 und s. Jes 30 18[b].

9 10, ein Zusatz, der dem jüdischen Heidenhass gegenüber der doch auch vor-

handenen anderen Stimmung Ausdruck verleiht, dass die Heiden zur Anerkennung und Verehrung Jahwes gelangen sollen. Der von Dtjes ausgehende Universalismus hat zum Glück doch nicht bei allen Juden dem Partikularismus Hes's weichen müssen, vgl. auch zu 2 11 und s. Jes 25 6–8 66 18 f. Der Interpolator entnahm seine Einleitungsformel כִּי־אָז aus v. 11 und gab seinen Worten ebenfalls das Metrum der Kinazeile, wahrscheinlich setzte er sogar eine ganze vierzeilige Strophe bei, deren Schluss jetzt nur in v. 10 verstümmelt vorliegt.

9 *Denn dann werde ich den Völkern schaffen Reine Lippen, Dass sie alle den Namen Jahwes anrufen, Ihm Schulter an Schulter dienen.* Concinner wären בְּשְׁמִי und לְעָבְדֵנִי, aber bei Interpolationen darf man nicht allzugrosse Peinlichkeit voraussetzen. Zu הָפַךְ אֶל־ vgl. das gleichbedeutende הָפַךְ לְ I Sam 10 9. *Reine Lippen* erhalten sie vgl. Jes 6 5; speciell wird hier daran zu denken sein, dass sie keine Götzennamen mehr in den Mund nehmen vgl. Hos 2 19. 10 Überall werden die Völker auch Jahwe opfern. Der Gedanke ist derselbe wie 2 11 und מֵעֵבֶר וגו׳ bedeutet gewöhnlich *jenseits* (vgl. Jes 18 1), nicht *von jenseits.* Leider ist der Text nur in Trümmern erhalten; Rothstein vermutet als Prädikat zu v. 10[a], dem Schlusse von v. 10[b] parallel: יַקְרִיבוּ זִבְחִי, das leicht vor dem ähnlich aussehenden folgenden Satzteil ausfallen konnte, also: *Jenseits der Ströme von Kuš* (somit im äussersten Süden s. 2 12 Jes 18 1) *Bringen sie mir Schlachtopfer dar.* Mit עֲתָרַי בַּת־פּוּצַי ist nichts anzufangen; עֲתָרַי soll zwar „meine Anbeter" heissen, aber das Wort kommt im AT in diesem Sinn nicht vor, und בַּת־פּוּצַי will man als „Tochter meiner Zerstreuten", etwa = „meine Diaspora", erklären, aber das wäre ein sonderbarer Ausdruck. Schwally vermutet eine aramäisch-hebräische Glosse אֲתַר דְּנָפוֹצוּ = „da wo sie zerstreut sind"; eher liegt aber dem Texte eine zweite Ortsbezeichnung (nach Cheyne מִצָּרְפַת) zu Grunde, die im Gegensatz zum Süden v. 10[a] eine Gegend des Nordens nannte. Dazu bilden die letzten Worte das Prädikat: *Spenden sie mir Speisopfer.* Zum ganzen Vers vgl. Jes 18 7 45 14 Ps 72 10 f.

11 12[a], das zweite Tetrastich: Die Krisis in der jüdischen Gemeinde am jüngsten Tage. 11 *An jenem Tage wirst du nicht zu Schanden werden wegen all deiner Thaten, Womit du dich an mir vergingst;* der Sinn ist: Das Gericht wird Jerusalem nicht die durch seine Übelthaten verdiente Schande einer gänzlichen Verwerfung bringen; בּוֹשׁ ist in objektivem Sinn gebraucht wie Jer 2 36 Ps 22 6 (so auch Steiner und Nowack). Den Grund und die Erklärung zu dieser exceptionellen Behandlung gibt das Folgende: *Denn dann entferne ich aus deiner Mitte Deine hochmütig Frohlockenden Und du wirst dich nicht mehr überheben Auf meinem heiligen Berge.* Zu עַלִּיזֵי גַּאֲוָתֵךְ vgl. Jes 13 3; dort heissen so die in stolzer Siegeszuversicht jubelnden Krieger Jahwes, hier die in frevelhaftem Übermut über Jahwe sich hinwegsetzenden selbstzufriedenen Glieder der jerusalemischen Gemeinde. 12[a] *Und ich lasse in deiner Mitte übrig als Volk Die Sanftmütigen und Demütigen.* Vgl. zu עָנִי וָדָל Jes 14 32 26 6 66 2 Hab 3 14 und bes. Mt 11 29: ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

12[b] 13, das dritte Tetrastich: Die Frömmigkeit und der sichere Frieden des geretteten Restes; v. 12[b] gehört zu v. 13, es ist nicht וְחָסוּ für וְחָסוּ zu lesen.

Und es wird geborgen sein im Namen Jahwes Der Überrest Israels, scil. die im Gericht Geretteten vgl. Jo 3 5 Jes 4 2–6 10 20 28 5; *Kein Unrecht werden sie begehen, Noch Lüge reden Und nicht wird in ihrem Munde gefunden Eine Zunge des Trugs,* vgl. Jes 11 9, *Sondern sie werden weiden und sich lagern, Von niemand aufgeschreckt,* also in ungestörtem Glück und Frieden.

c) 3 14–20: Die Herrlichkeit des geretteten Jerusalems.

Der Abschnitt ist, wie Schwally sich ausdrückt, nicht die gerade Fortsetzung der Gedanken des Vorhergehenden, sondern vielmehr eine weitere Ausmalung der messianischen Zeit, die andre Seiten des einstigen Glückes hervorhebt. Im ersten Teil v. 14–17 wird Zion aufgefordert, das Jubellied darüber anzustimmen, dass Jahwe als siegreicher König in Zion residiert; im zweiten Teile redet Jahwe selber und verheisst, nachdem die Bedrücker alle besiegt sind und die Schmach von seinem Volke abgewandt ist, die Diaspora zu sammeln und sie zu Ruhm und Ehren auf der ganzen Erde zu bringen. Da der Personenwechsel durch v. 17 vorbereitet ist und sich v. 18ff. als Fortsetzung verstehen lässt, so hat man den Abschnitt als Ganzes zu betrachten; nur wird v. 16, der den Zusammenhang stört, als Glosse und v. 20, der nichts als wortreichere Wiederholung von v. 19 ist, als Zusatz auszuscheiden sein. Was übrig bleibt, sind fünf Tetrasticha, deren Zeilen (allerdings nicht ganz regelmässig) abwechselnd drei und zwei Hebungen aufweisen.

14, die erste Strophe: *Juble, Tochter Zion, Jauchze, Israel, Freue dich und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem!* Für יִשְׂרָאֵל ist nicht יְרוּשָׁלַם zu setzen, LXX hat den Schluss vorweggenommen. Was Zion jubeln macht, ist die erfahrene Rettung, die v. 15 und 17 beschrieben wird.

15, die zweite Strophe: *Weggeräumt hat Jahwe deine Widersacher,* l. mit Wellh. מְשֹׁפְטַיִךְ, Partic. Po. s. Hi 9 15, *Weggefegt deine Feinde,* l. אֹיְבַיִךְ mit LXX und zu פִּנָּה vgl. in Jes 40 3 Mal 3 1 das gleiche Verb mit andrem Objekt; *König ist Jahwe in deiner Mitte,* יִשְׂרָאֵל ist zu entfernen, auch LXX zeugt nicht in allen Codd. für sein Vorhandensein, *Du wirst nichts Böses mehr erleben,* l. für תִּירְאִי mit LXX תִּרְאִי = *erleben,* vgl. Ps 90 15 Prv 27 12. Nach v. 15 zogen die Besiegten als Feinde aus eigenem Antrieb gegen Jerusalem, nach v. 8 hat Gott die Völker zum Gericht dorthin versammelt, verschiedene Betrachtungsweise derselben Sache. Für מֶלֶךְ l. mit Weglassung von יִשְׂרָאֵל das Verb מָלַךְ = *(Jahwe) ist König geworden,* d. h. er hat die Herrschaft angetreten, das Gottesreich hat begonnen, vgl. auch Ps 47.

16 ist ein Zusatz; denn es wird von, statt zu Jerusalem gesprochen und für die Situation von v. 14f., wie von v. 17 ist der Tag des Heils bereits angebrochen, nicht erst zukünftig. Der Interpolator denkt an die Schrecken und die Angst der Wehen der messianischen Zeit, wo Jerusalem Trostzusprüche nötig hat, vgl. Jer 6 24 Hbr 12 12.

17, die dritte Strophe: *Jahwe, dein Gott, ist in deiner Mitte, Ein sieghafter Held, Er wird jubeln über dich in Freude, Frohlocken über dich mit Jauchzen.* Zu v. 17a vgl. Hes 48 35 Sach 8 23, zu v. 17b Jes 62 5 65 19. Die Worte יַחֲרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ „sind im Zusammenhang unverständlich" (Rothstein), die Verbesserung in יַחֲרִישׁ oder יְחַדֵּשׁ (Hitzig, Buhl), = „er thut Neues in seiner Liebe" oder „er erneuert seine Liebe", oder in יְחַדְּשֵׁךְ (Nowack) = „er erneuert dich in seiner Liebe", bringt einen störenden Gedanken zwischen die

zwei parallelen Stichen, und die Änderung in יֶחֱדֶּה (Schwally, Oort) = „er freut sich in seiner Liebe“, bringt nur eine dritte Wiederholung des gleichen Gedankens. Es scheint sich in der Aussage vielmehr die Klage eines Lesers zu äussern, dass noch immer nicht die herrliche Zeit gekommen ist, von der die Verse reden, vgl. zu dem Schweigen Jahwes Jes 42 14 und bes. 64 11.

In **18 19**[a] steckt wohl die vierte Strophe; aber der Text ist ganz ungewöhnlich verderbt, sodass man keine Übersetzung wagt, vgl. zu der üblichen Fassung Rothstein bei Kautzsch. Die alten Versionen helfen auch nicht aus der Not. Nur vermutungsweise sei unter Nichtberücksichtigung des unverständlichen נוּגֵי מִמּוֹעֵד, das man = „die Betrübten (Niph.-Partic. von יָגָה) fern von der Gemeinde“ fasst, wofür aber LXX כְּיוֹם מוֹעֵד gelesen zu haben scheint, vorgeschlagen für v. 18: אָסַפְתִּי מִמֵּךְ כְּלִמָּה וְנָשָׂאתִי מֵעָלַיִךְ חֶרְפָּה = *Weggenommen habe ich von dir die Schmach Und weggeschafft von dir die Schande.* Diese Worte könnten als freudiger Jubelruf Jahwes verstanden werden, sie würden an v. 11[a] erinnern. In v. 19[a] ist dann mit Grätz nach עֹשֶׂה der Ausfall von כָּלָה zu vermuten: *Siehe ich mache den Garaus Allen deinen Bedrückern.* בָּעֵת הַהִיא scheint aus v. 20, der Parallele zu v. 19[b], hier eingedrungen, gehört jedenfalls nicht hierher; die Zeit des Heils ist für v. 19 schon da, wenn schon Jahwe noch eben am Werk ist, auch alle Bedrücker Israels, die vielleicht nicht vor Jerusalem erschienen sind, in der weiten Welt zu vernichten und so die Bahn frei zu machen zur Rettung der Diaspora, von der

19[b], die letzte Strophe, spricht: *Und ich werde retten das Ermattete Und das Versprengte sammeln Und werde sie zu Ruhm und Ehren bringen Auf der ganzen Erde*; die Erklärung hierzu bietet Mch 4 6 f., vgl. auch Jer 33 9 Jes 62 7 und Jo 3 5[bβ]. בָּשְׁתָּם ist, wie בָּעֵת הַהִיא am Ende von v. 19[a], eine aus v. 20 eingedrungene Glosse, nur dass sie in abgekürzter Gestalt erscheint; ihre Auflösung בְּשׁוּבִי אֶת־שְׁבוּתָם ergiebt sich aus v. 20[b] (Wellh.). **20** ist nichts als Variation von v. 19, die aber die Situation von v. 13–15 17–19 nicht innehält, sondern die Rettung noch in der Zukunft sieht, darum auch nicht das gerettete Zion und seine noch in der Diaspora weilenden Angehörigen, sondern allgemeiner die Juden überhaupt mit *euch* anredet. Zu lesen ist וּבָעֵת הַהִיא אֲקַבֵּץ für וּבָעֵת קַבְּצִי, ferner שְׁבוּתְכֶם für שְׁבוּתֵיכֶם, und לְעֵינֵיכֶם bedeutet: noch bei euren Lebzeiten, harmoniert aber nicht besonders mit בָּעֵת הַהִיא. Zu שׁוּב שְׁבוּת vgl. Am 9 14.

HAGGAI.

Einleitung.

I. Das Buch, sein Inhalt und seine Entstehung. Das Buch Hag, das zehnte unter den „Zwölf Propheten" sowohl in der hebräischen wie in der griechischen Sammlung, unterscheidet sich deutlich von den meisten übrigen Prophetenbüchern. Sind diese in der Hauptsache Sammlungen der prophetischen Reden, so ist das Buch Hag eine Berichterstattung über dieselben, in der zwar die Worte des Propheten aufgeführt, einmal aber auch die Wirkungen, die sie hervorriefen, erwähnt werden. Da die Reden den Hauptinhalt ausmachen, ist es doch nicht eine eigentlich historische, sondern eine prophetische Schrift, und Hag hat darum mehr Recht, unter den Propheten zu figurieren, als die Erzählung über den Propheten Jona. Im Ganzen sind es vier Reden des Propheten, von denen berichtet wird: 1) Cap. 1; 2) 2 1–9; 3) 2 10–19 und 4) 2 20–23. Sie werden genau nach Monat und Tag im 2. Jahre des Darius datiert und handeln ohne Ausnahme von dem Tempelbau und den glücklichen Folgen, die sich an denselben knüpfen. Näheres s. bei der Erklärung.

Der genannte historische Charakter macht es wahrscheinlich, dass die Entstehung des Buches nicht auf den Propheten selbst zurückzuführen ist. Dafür sprechen noch andre Eigentümlichkeiten: die fast regelmässige Beifügung des Titels הַנָּבִיא zu dem Eigennamen חַגַּי erklärt sich leichter, wenn nicht Hag selber den Bericht aufzeichnete; ebenso deutet wohl die Auffassung des Propheten als des Instrumentes der göttlichen Offenbarung, die sich in dem Gebrauche von בְּיַד (1 1 2 1 10, s. zu diesen Stellen) statt des üblichen אֶל־ zeigt, darauf hin, dass der Berichterstatter zu denen gehörte, welche durch den Propheten das Wort Gottes empfingen. Endlich aber sieht die Wiedergabe der Reden mehr dem Referate eines Fremden als der Aufzeichnung durch den Propheten gleich; denn sie enthält wohl die Hauptgedanken und lässt die trefflichen Kontraste erkennen, durch die sich die prophetische Ansprache wirkungsvoll gestalten musste, aber zeigt nicht die sorgfältige Ausführung, die man von dem Redner selber erwarten dürfte. Lange, nachdem die Reden gehalten waren, kann jedoch der Berichterstatter sein Referat nicht aufgezeichnet haben; er weiss auf alle Fälle noch nichts von einem zweiten Darius, kennt auch die

Daten der Ansprachen ganz genau und überliefert ohne jede Bemerkung die Designation Serubbabels zum König des messianischen Reiches als göttliche Weissagung (2 20-23). Die beiden letzten Punkte zusammen zwingen zu der Annahme, dass das Referat vor dem Sturze Serubbabels angefertigt wurde. Die näheren Umstände, die das Verschwinden Serubbabels von der Bildfläche herbeiführten, sind uns unbekannt; das Ereignis selber fällt aber ohne Zweifel entweder noch in die Bauzeit des Tempels oder denn in die nächsten darauffolgenden Jahre. Vermutlich ist Serubbabel als Statthalter von Juda abgesetzt worden, als Darius seiner Widersacher Herr geworden war und eine Neueinteilung des persischen Reiches samt einer neuen Grenzbestimmung der Provinzen vornahm. Mit KLOSTERMANN (Gesch. des V. Israel S. 213) den Propheten Sacharja für den Referenten zu halten, der in Hag 1 — Sach 8 in genauer chronologischer Ordnung die auf den Tempelbau bezüglichen Worte Gottes zusammengestellt habe, hat keinen sichern Grund (s. zu Hag 1 15). Ebenso scheint mir auch die Annahme von ROTHSTEIN (Genealogie des Kgs Jojachin S. 38—41), dass uns in Hag der Rest einer rein historischen Schrift vorliege, deren Absehen auf den Bericht über den Tempelbau gerichtet war, den Charakter des Buches Hag nicht genau zu bestimmen: es ist eine Berichterstattung über die Reden des Propheten, nicht eine Geschichte des Tempelbaus, letzteres auch nicht, wenn man sie auf eine Darstellung der Mitwirkung des Propheten bei demselben eingrenzt (s. noch zu 1 15).

Vorausgesetzt ist bei dieser Auffassung des Buches als eines Referates über die Reden des Propheten, dass Hag im Allgemeinen intakt vorliegt. Weder ist mit SELLIN und ROTHSTEIN angenommen, dass hinter 1 15 ein Stück weggeschnitten, noch mit KLOSTERMANN, dass Sach 8 9-13 hierher zu versetzen sei (s. zu 1 15). Andrerseits aber reichen auch die Gründe nicht hin, um mit ANDRÉ 2 10-19 oder mit BÖHME 2 20-23 für sekundäre Stücke des Buches zu erklären; s. die Vorbemerkungen zu diesen Abschnitten. Im Übrigen fehlt es natürlich auch im Texte Hag's nicht an grösseren und kleineren Glossen und an Versehen der Abschreiber, vgl. z. B. 1 7^b 13 15 2 5^a 17 18^b und in LXX zu 2 9 14 und s. für das Einzelne die Auslegung.

II. Der Prophet, seine Zeit und seine Bedeutung. Haggai, LXX Ἀγγαῖος, ist im AT ausser im Buche Hag auch Esr 5 1 als ein Hauptförderer des Tempelbaus genannt. Andere glaubwürdige Nachrichten giebt es nicht; denn wenn in LXX die Psalmüberschriften Ps 145—148 Haggai und Sacharja erwähnen, so hat dies keinen historischen Wert, so wenig als die Legende in den EPIPHANIUS zugeschriebenen Vitae prophetarum, nach der Hag als junger Mann aus Babel zurückgekehrt ist, den Bau des neuen Tempels gesehen, dort als der erste das Halleluja gesungen (offenbar aus den genannten Psalmüberschriften erschlossen) und dann ein ehrenvolles Grab in der Nähe der Priestergräber gefunden hat (s. NESTLE Margin. 26-29). Sicher bleibt allein, was das AT bietet. Danach fällt seine Wirksamkeit in Jerusalem von Ende August bis in den Dezember des Jahres 520 v. Chr., also in die Anfangszeit der Regierung Darius' I. (521—486), und seiner Initiative ist es vor allem zu danken, dass der Tempelbau in Angriff genommen wurde. Wahrscheinlich ist Hag 537 mit den ersten Kolonisten auf die Erlaubnis Cyrus' hin aus Babel zurückgekehrt; dass er den salomonischen Tempel noch gesehen habe, also als Knabe oder Jüngling 586 ins Exil weggeführt worden sei, ist aus 2 3 nicht zu entnehmen. Es können auch ganz andre Gründe, als ein hohes Alter, es veranlasst haben, dass wir nach 520 nichts

mehr von Hag erfahren. An die Stelle des ersten jüdischen Statthalters Scheschbaṣṣar (Esr 1 8) war inzwischen der Davidide Serubbabel getreten und neben ihm stand als das Haupt des Priesterkollegiums Josua ben Joṣadak (1 1). Wenn die im Jahre 537 Zurückgekehrten den Versuch, den Tempel zu bauen, wirklich gemacht haben (vgl. Bertholet zu Esr 4 5 und Esr Einl. V), so muss er gleich zu Anfang so gänzlich fehlgeschlagen haben, dass Hag und Sach ihn total ignorieren konnten. Man begnügte sich mit dem Notaltar, der an der Stätte des Brandopferaltars alsbald nach der Zerstörung des Tempels war errichtet worden, vgl. 2 14 und Jer 41 5. Erst im Jahre 520 ist der Tempelbau begonnen und vier Jahre hernach 516 vollendet worden.

Alle vier Reden des Propheten handeln vom Tempelbau oder stehen doch, wie die vierte, mit demselben in engster Beziehung. Dass Hag aber selber Priester gewesen sei, ist auch 2 11–13 nicht zu entnehmen, eher das Gegenteil. Ebenso kann man nicht sagen, dass nur die Gedanken an den Tempel ihn erfüllten und diese ihm den Anstoss zu seinen Reden gegeben hätten. Es sind vielmehr die wichtigen geschichtlichen Ereignisse der Gegenwart, die auch ihn wie die früheren Propheten anregten und in deren Gefolge er das besonders von Hes verheissene messianische Heil erwartete. Jetzt ist die Zeit zu der grossen Weltumwälzung auf Erden gekommen; denn bei der Thronbesteigung Darius' I. gährte es im ganzen Reiche, namentlich im Osten, in Babylon traten nacheinander zwei Prätendenten auf, die sich den Namen Nebukadnezar gaben. Um auf das Heil gerüstet zu sein, da die Weltreiche zusammenbrechen und Jahwe in Jerusalem sich verherrlicht, muss der Tempel gebaut sein; ohne ihn lässt sich die messianische Zeit nicht denken, er ist das notwendige Mittel, diese das herrliche Ziel. Auf die historischen Motive der messianischen Bewegung von Hag und Sach hingewiesen zu haben, ist das Verdienst Stade's Gesch. des V. Isr. II, 113, vgl. ferner Ed. Meyer Entstehung des Judentums S. 79—89 und T. K. Cheyne Jew. Rel. Life after the Exile 1898, 14.

Trotzdem auch Hag und Sach von der Geschichte die Anregung zu ihrem prophetischen Auftreten erhalten haben, so sind sie doch ihren Vorgängern an Bedeutung lange nicht gleich. Denn im Grunde werden sie nicht zu neuen eigenen Gedanken angeregt, sondern zur Anwendung und Ausführung der Worte der früheren Propheten. Hesekiel hatte die Verherrlichung des Tempels mit der grossen Weltumwälzung verknüpft. Letztere vollzieht sich eben jetzt, also ist der Tempel zu bauen und das Heil nahe. Aus diesem Grundgedanken, besonders wenn man ihn kombiniert mit Dtjes's Weissagungen, leiten sich leicht alle Gedanken Hag's ab; man sieht, er gehört nicht zu den originalen Männern, die die Weltlage aus innerster Erleuchtung zu beurteilen vermöchten, sondern zu den Epigonen, denen das Licht aus den Worten der früheren Propheten zuströmt. Wie sehr Hag sich auch von den Propheten des 8. und 7. Jahrh. unterscheidet und welche Macht auf ihn der von Dtn und Hes ausgehende Geist ausübt, zeigt einerseits der Mangel jeglichen ernstlichen sittlichen Tadels und andrerseits die Wichtigkeit, die der Tempel und der Kultus für ihn besitzen. Hag beginnt die Periode der schriftgelehrten prophetischen Eschatologie. Dass es übrigens seinen Ansprachen an rhetorischer Kraft und eindrucksvollen Kontrasten nicht fehlte, beweist nicht nur ihr Erfolg, sondern auch das Referat, so kurz und knapp es bisweilen gehalten ist.

III. Litteratur. A. Köhler Die nachexilischen Propheten I. 1860; L. Reinke Der Proph. Hag. 1868; W. Böhme Zu Maleachi und Haggai in ZATW 1887, 210—217, spec. 215—217; J. J. S. Perowne Haggai and Zecharjah, Cambridge 1893; T. André Le prophète Aggée, Paris 1895; Julius Böhmer Haggai und Sacharja, zwei Propheten des Herrn in Neue kirchl. Zeitschrift 1901, 717—740; Ed. Sievers Metrische Studien I, Textproben 1901, 494f.; J. C. Matthes Hag 1 9 2 15-19 in ZATW 1903, 123—126; T. K. Cheyne Critica sacra II, 1903, 174f.

Erklärung.

I. Die erste Prophetie Haggais: die Aufforderung zum Bau des Tempels, und ihre Folgen Cap. I.

Das ganze Buch Hag hat mehr den Charakter eines historischen Berichtes über die Thätigkeit, als den einer Sammlung der Reden des Propheten. Dies tritt besonders deutlich in Cap. 1 hervor, das am Schlusse über den Erfolg seines ersten Auftretens berichtet v. 12-15, zeigt sich aber auch darin, dass das Buch keine Gesamtüberschrift trägt, sondern zu Anfang jedes Abschnittes einen einleitenden Vers aufweist, der in Form eines ganzen Satzes jeweilen die Datierung der folgenden prophetischen Worte beibringt, bisweilen auch die Adressaten näher bestimmt, vgl. 1 1 2 1f. 10 20.

1 Die Art der Datierung zeigt, dass die Judäer im Exil den genaueren babylonischen Kalender kennen gelernt und adoptiert haben, der im Gegensatz zu dem altisraelitischen den Jahresanfang auf den Frühling verlegt. Nach diesem Wechsel konnten die alten kanaanäischen Monatsnamen nicht mehr festgehalten werden, einstweilen begnügte man sich, die Monate durch Zahlen zu bezeichnen, ging aber dann bald dazu über, auch die babylonischen Namen anzuwenden. Vgl. Benzinger Archäol. § 30 S. 198—202 und meine Artikel Chronology of the OT, Month und Year in Encycl. Biblica. Als Zeitpunkt des ersten Auftretens Hag's wird das *zweite Jahr des Königs Darius* genannt, also, da Darius hebr. Dârĕjâweš = pers. Dârayavauš von 521—486 regierte, das Jahr 520 v. Chr. Es kann sich nämlich nur um Darius I. Hystaspis handeln, weil jegliche Näherbestimmung fehlt, also er noch der einzige König dieses Namens war. *Der König* heisst er, nicht der persische König, weil für die Zeit Hag's kein andrer in Frage kommen konnte. Der *sechste Monat*, später Elul genannt (Neh 6 15), entspricht den letzten Tagen des August und den ersten Wochen des September, der *erste* des Monats fällt somit noch in den August 520 v. Chr. Zu der Verwendung der Kardinalzahlen שְׁתַּיִם und אֶחָד in Anlehnung an den Stat. constr. שְׁנַת und יוֹם vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 134 p. בְּיַד ח', *durch die Hand* d. h. vermittelst des Propheten ergeht Gottes Wort nach der spätern Auffassung, die in den Propheten gleichsam den Kanal, die Mittler, für die göttliche Offenbarung sieht, s. zu Jes 20 2 und vgl. Hos 1 2. Die Nennung der Adressaten ist nicht mit

Sievers als „historisch-genealogisches Scholion" zu entfernen, vielmehr ist nach LXX und der Analogie von 2 1f. 10 20f. davor לֵאמֹר אֱמֹר in den Text aufzunehmen. Das Wort Jahwes ist gerichtet an das weltliche und das geistliche Oberhaupt in Jerusalem. Das politische Oberhaupt, der Statthalter (פֶּחָה = Lehnwort aus dem Babylonischen, s. KAT[3] 649), heisst זְרֻבָּבֶל בֶּן־שְׁאַלְתִּיאֵל; die abweichende Genealogie I Chr 3 19, die ihn einen Sohn Pedajas nennt, kann die Glaubwürdigkeit des zeitgenössischen Berichtes in Hag nicht in Frage stellen, s. auch Esr 3 2 5 2 und vgl. zu I Chr 3 19. Die Identifikation Serubbabels mit Scheschbazzar ist durchaus unberechtigt, s. den Nachweis von Bertholet zu Esr 1 8 und von André S. 48–63. Das geistliche Oberhaupt ist Josua (= יֵשׁוּעַ Esr 3 28 4 3) ben Jozadak mit dem Titel הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, *der Hohepriester*, den Dtn und Hes noch nicht kennen, der zum ersten Mal im sog. Heiligkeitsgesetz Lev 21 10 erscheint und nun bei Hag und Sach als ganz üblich und in gleicher Bedeutung wie Lev 21 10 = der Grösste im Collegium (vgl. Sach 3 8) auftritt, s. auch meine Gesch. der isr. Rel.[4] 224f.

2–11 die Ursache der Not des Volkes. **2** die Nachlässigkeit und Gleichgiltigkeit der Leute in religiösen Dingen. Die häufig wiederkehrende Anwendung der Formel: *so spricht Jahwe*, zeigt, wie wichtig es dem Propheten erschien, die göttliche Autorität seines Wortes zu betonen; den früheren Propheten war das Bewusstsein, in Jahwes Auftrag zu sprechen, viel lebendiger, sie fanden darum solche Bekräftigungsformeln viel weniger für nötig. Zu הָעָם הַזֶּה vgl. Jes 8 6, weder ein verächtlicher Nebenbegriff, noch ein Hinweis auf die zur Neumondfeier (am 1. des Monats, s. v. 1) versammelten Leute braucht in dem Ausdruck zu liegen. Für das sehr verschrobene לֹא עֶת־בֹּא l. mit Hitzig u. a.: לֹא עַתָּ בָא, zu עַתָּ = עַתָּה vgl. Ps 74 6 Hes 23 43; die Voranstellung von עַתָּה dient der Hervorhebung: *jetzt noch nicht*. Übrigens giebt keine alte Version das erste עֵת wieder; ob es im Text fehlte oder nur nicht verstanden wurde, muss unentschieden bleiben. Der masculine Gebrauch von עֵת fällt hier um so weniger auf, als das masculine Prädikat vorhergeht, vgl. ZATW 1896, 44f. Von einer Inangriffnahme des Tempelbaus durch die Juden gleich nach der Rückkehr im Jahre 538/7 weiss Hag sowenig, wie Sach und Esr 5 2; wie die damit im Widerspruch stehende Notiz in dem Dokument Esr 5 6–17 und in der chronistischen Darstellung von Esr 3 zu beurteilen ist, s. zu Esr 5 16. **3f.** Die göttliche Beurteilung der Sachlage lautet ganz anders, vgl. II Sam 7 2. Die neue Einleitung v. 3 hält mit בְּיַד ח׳ statt בְּיָדִי die Form eines Berichtes ein, vgl. Vorbem. zu Cap. 1. **4** אַתֶּם dient der nachdrücklichen Hervorhebung des Suffixes in לָכֶם, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 135g; סְפוּנִים steht im casus adverbialis, darum ohne Artikel, zur Beschreibung des Zustandes des vorangehenden Substantivs, s. § 118p und vgl. auch Am 2 16; zu der kostbaren Vertäfelung der Zimmerwände vgl. I Reg 7 7 Jer 22 14. **5f.** Ihre *Wege*, d. h. ihr Ergehen, die Erfahrungen, die sie machen müssen, sind Beweis genug für dieses göttliche Urteil v. 3f. Was sie erfahren, schildert **6**; es ist der Unsegen, der auf allem ihrem Thun liegt. Mit der Fortsetzung des Verbum finitum durch die indifferenten Infinitive (vgl. dazu Ges.-Kautzsch[27] § 113z) hängt es zusammen, dass לוֹ für לָכֶם stehen

kann. Was der Lohnarbeiter verdient, muss alles sofort zur Bestreitung der nötigsten Lebensbedürfnisse ausgegeben werden; der Geldbeutel ist stets leer, wie wenn er durchlöchert wäre, vgl. Sach 8 10. Viel unwahrscheinlicher ist der Sinn, den André in v. 6b findet; צְרוֹר נָקוּב soll nämlich „ein durchbohrtes Steinchen" bedeuten und ein solches, mit einem Siegel versehen und um den Hals eines Menschen gehängt, das Unterscheidungszeichen sein, dass der Betreffende der Sklave eines bestimmten Herrn sei. Das ganze Sätzchen soll dann besagen: dem Lohnarbeiter bleibt trotz aller Arbeit nichts übrig als die Sklaverei. Mag die Anwendung solcher Erkennungszeichen bei Babyloniern und Juden Sitte gewesen sein, es müsste dieser Sinn doch viel deutlicher ausgedrückt werden und auch das מִשְׂתַּכֵּר אֶל־ ist ihm nicht günstig. **7 8** Direkte Aufforderung, den Tempel zu bauen, und bestimmte Versicherung, dass davon das Kommen der messianischen Zeit abhängt. Da v. 7b hier den Zusammenhang nur stört, so ist er mit Wellh. als falsche Wiederholung von v. 5b zu entfernen. **8** Der Bau soll nicht nur in Holz aufgeführt werden, vgl. 2 15, sowie Esr 6 4; aber da an der Stätte des verbrannten Tempels noch genug brauchbare Bausteine vorhanden waren, musste vor allem Bauholz herbeigeschafft werden. Solches fand sich im *Gebirge*, הָהָר hat den Artikel, weil es im Gegensatz zu dem Flachland den gebirgigen Teil des Landes bezeichnet; es ist nicht an den Libanon zu denken, die Höhen auch in der Nähe Jerusalems müssen damals noch bewaldet gewesen sein, vgl. Neh 2 8 8 15. Für אֶכָּבֵד, *ich werde mich verherrlichen*, ist es nicht nötig mit Ḳerē אִכָּבְדָה, *ich will* etc., zu lesen; die Verherrlichung Jahwes geschieht in der Erfüllung der messianischen Hoffnungen, in der Herbeiführung des herrlichen messianischen Reichs, speziell damit inauguriert, dass er sich in seiner Herrlichkeit in den Tempel niederlässt, vgl. Jes 66 5 und s. v. Gall Die Herrlichkeit Gottes 11. **9—11** Nochmalige Begründung von v. 7f.: Das Elend der Gegenwart rührt nur von der Vernachlässigung des Tempelbaus her. Die Schilderung beginnt hier mit Inf. absol. und setzt sich fort mit Verbum finitum, הֲבֵאתֶם definiert somit nach Person und Zahl das vorangehende פָּנֹה, vgl. die umgekehrte Reihenfolge v. 6. Da es Schwierigkeiten hat, zu הִנֵּה לִמְעָט als Subj. הַרְבֵּה anzunehmen mit dem Sinne: „siehe, es (das erwartete Viele) wurde zu Wenigem", wird man besser mit Wellh. und Nowack entweder לְ entfernen oder nach LXX וְהָיָה für וְהִנֵּה lesen: *Ihr zählet auf viel und es wird wenig.* Auch der geringe Ertrag, wenn er eingebracht ist, schwindet auf geheimnisvolle Weise dahin; נָפַח בּ, *anblasen*, hat einen ähnlichen Sinn wie *besprechen, incantare*, es ist eine etwas andre Form desselben Zauberns. Die Wirkung hängt von den Umständen ab, entweder ist es eine heilsame, die ein Übel z. B. eine Krankheit entfernt und einen Segen verleiht vgl. Hes 37 9f. Joh 20 22, oder wie hier eine schädliche, die Verderben herbeiführt, vgl. Wellh. Arab. Heident.2 159f., ferner Matthes ZATW 1903, 123 und bes. den von L. Bauer MNDPV 1899, 9 erwähnten Aberglauben der Araber in Palästina: „Den Muslimen ist es im höchsten Grad unangenehm, wenn jemand über eine mit Getreide belegte Tenne hinpfeift. Dann kommt, sagen sie, der Teufel bei Nacht und nimmt einen Teil des Erntesegens." Zu מָה = מֶה

vgl. Ges.-Kautzsch[27] §§ 37 f. רוּץ לְ muss man als Schilderung des eifrigen Bemühens verstehen, wo es sich um das eigene Interesse, den Besitz eines eigenen Hauses handelt; der Sinn wird aber weit besser, wenn man mit Wellh. רֹצִים und בְּבֵיתוֹ liest: *während ihr an euren eigenen Häusern Behagen habt,* oder mit Cheyne חָרֻצִים = (Prv 10 4) *fleissig, wo es euer Haus angeht,* vorzieht. Solche Selbstsucht fordert die Strafe heraus **10** f. Da die Stellung von עֲלֵיכֶם durch keinen Nachdruck motiviert und das Wort von LXX nicht bezeugt ist, so ist es als Dittographie des vorangehenden עַל־כֵּן mit Wellh. u. a. zu entfernen. Die Inconcinnität der beiden parallelen Sätzchen fällt sehr auf: שָׁמַיִם steht ohne Artikel, während הָאָרֶץ ihn aufweist; מִטָּל ist dem entsprechenden יְבוּלָהּ incongruent, wenn man es privativ = מִהְיוֹת טַל׳, so dass kein Tau mehr ist, deutet, und kann doch nicht partitiv gefasst werden, da es sich um das Ausbleiben des Taus überhaupt handelt. Übrigens muss כָּלָא in beiden Sätzen in der gleichen transitiven Bedeutung: *zurückhalten, einschliessen,* stehen; also liest man am besten unter Vergleichung von Sach 8 12 טַלָּם und הַשָּׁמַיִם, vgl. Wellh. **11** So lange das Gotteshaus חָרֵב ist, gebührt dem ganzen Lande חֹרֶב, *Dürre,* die für das gesamte Leben in Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt die verheerendsten Folgen hat. Vor אֲשֶׁר תּוֹצִיא bieten manche Codd. כָּל־ (vgl. auch die Versionen), was in den Text aufzunehmen ist, da nicht eine neue Kategorie genannt wird, sondern zusammenfassend alles, was mit den vorhergenannten Produkten in dieselbe Kategorie gehört, als von der Dürre betroffen hingestellt werden soll. Die Aufzählung ist sehr weitläufig und umständlich; *alle Arbeit der Hände* kann doch schwerlich etwas anderes als die Feldarbeit im Auge haben, an die schon vorher bei Getreide, Most und Öl, den drei Hauptprodukten des Landes (Hos 2 10), gedacht ist.

12—15 Der Erfolg dieses Auftretens Hag's: die Inangriffnahme des Tempelbaus. **12** שְׁאֵרִית הָעָם bedeutet nicht die Übrigen vom Volke ausser den bereits Erwähnten (hier Serubbabel und Josua), sondern die Gesamtheit des Teiles der Nation, der aus dem Exil zurückgekehrt war und der im Vergleich zu dem früheren Volke und Staate ein „Rest", die „Übriggebliebenen" genannt werden konnte. Der Ausdruck ist der vielgebrauchte terminus technicus für die Zurückgekehrten und überhaupt für die in der Katastrophe Jerusalems und im Exil nicht Untergegangenen geworden, vgl. v. 14 2 2 Sach 8 6 Mch 2 12 5 6. שַׁלְתִּיאֵל für שְׁאַלְתִּיאֵל wie v. 14 und 2 2. Für וְעַל־ ist וְאֶל־ zu schreiben, mit dem es häufig in der späteren Zeit durch die Abschreiber verwechselt ist, vgl. Jer 26 5 35 18; ebenso ist אֲלֵיהֶם statt אֱלֹהֵיהֶם zu lesen, da dieses eher entbehrlich, jenes aber dem Sinne förderlich ist („gemäss dem Auftrag, den ihm Jahwe an sie gegeben hatte,) und auch von den alten Versionen geboten wird (Wellh., Oort u. a.). **13** unterbricht den engen Zusammenhang von v. 12 und v. 14, nennt Hag nicht הַנָּבִיא, sondern מַלְאַךְ יַהְוֶה, enthält in בְּמַלְאֲכוּת י׳ eine Parallele zu כַּאֲשֶׁר וגו׳ in v. 12[a], und die zweite Hälfte v. 13[b] ist = 2 4[b]. Somit ist v. 13 eine spätere Zuthat, die den Propheten als ausserordentlichen Gesandten Jahwes fasst, wie Mal 2 7 in den Priestern die ständigen göttlichen Boten sieht, vgl. auch Mal 3 1 und s. W. Böhme ZATW 1887, 215 f. Vermutlich will die Glosse das Ende von v. 12[a] erklären. **14** Zu

הֵעִיר רוּחַ vgl. Esr 1 1 5. Die Ansprache Hag's hatte ihre Wirkung, sie erfüllte die Leute mit Angst und begeisterte sie für den Bau des Tempels. *Und sie kamen und arbeiteten* heisst so viel wie: *sie machten sich an das Werk, sie nahmen es in Angriff.* Auf den Zeitpunkt ist dabei nicht reflektiert und die Bestimmung desselben wird nach diesen Worten nicht erwartet. Trotzdem folgt **15** ein bestimmtes Datum; man wird es am besten als nachträgliche Beifügung zu betrachten haben, da es als ursprünglicher Textbestandteil nicht so am Ende des Satzes, sondern am Anfang sei es mit ויהי eingeleitet vor וַיָּבֹאוּ oder einfach hinter diesem Verb stehen würde. Der Vers will offenbar den Beginn fixieren, er nennt den 24. des 6. Monats, also etwa Mitte Sept. 520. Viel unwahrscheinlicher ist es, in v. 15 den Anfang eines neuen Abschnittes zu sehen, dessen Schluss anderswohin verschlagen oder gänzlich verloren gegangen sei. So hat einerseits Klostermann Gesch. des V. Israel 213 vermutet, Sach 8 9–13 sei das zu diesem Datum und hinter v. 15 gehörige Gotteswort, andrerseits vertreten Sellin Studien II, 50 und Rothstein Genealogie des Kgs Jojachin 40 die Ansicht, es sei hier ein historischer Abschnitt, der von der Grundsteinlegung durch Serubbabel handelte, weggefallen. Aber Sach 8 9–13 ist, wo es steht, am rechten Platz und eine eigentliche Erzählung der Grundsteinlegung gehört nicht in die Berichterstattung über Hag's Reden.

2. Die zweite Prophetie: Die Herrlichkeit des neuen Tempels 2 1–9.

1 nennt als Datum den 21. des 7. Monats, also erste Hälfte des Okt. 520. Es ist „nach dem Priesterkodex ein Haupttag des Laubhüttenfestes; davon merkt man hier nichts" (Wellh.). Also kann nicht das Datum, resp. die erst später auf dasselbe fallende Feier, Hag den Anlass zu seinen Worten gegeben haben; wahrscheinlich hatte vielmehr bereits die Begeisterung den Bedenken Platz gemacht, es möchte nicht gelingen, die Schwierigkeiten zu überwinden und ein ansehnliches Gebäude zu errichten, und dieser mutlosen Stimmung tritt der Prophet mit einer herrlichen Verheissung kräftig entgegen. **2** Nach LXX wird auch hier wie 1 12 14 כֹּל vor שְׁאֵרִית zu lesen sein. **3** zeigt, in welchen Äusserungen die Entmutigung des Volkes sich Luft machte (vgl. v. 3[b]), lässt andrerseits erkennen, dass noch solche am Leben waren, die den Tempel Salomos gesehen hatten, vgl. 3 12. Dass Hag selber einer von diesen gewesen sei, ist aber den Worten nicht zu entnehmen. Zu der Verwendung von כְּ — כְּ bei der Vergleichung s. Ges.-Kautzsch[27] § 161 c. **4** Der Titel הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל steht wie hier auch Sach 3 8 in der Anrede. Zu dem absoluten Gebrauch von עֲשָׂה vgl. die gute Parallele I Chr 28 20; der Imperativ ist = *frisch ans Werk!* **5** Es ist vergebliche Mühe, wenn man die Worte am Anfang von אֶת־הַדָּבָר bis מִמִּצְרָיִם in den Zusammenhang einzugliedern sucht; sie stören den Fortschritt der Gedanken und die Grammatik, sie sind eine Glosse, welche LXX noch nicht in ihrer Vorlage vorfand, und zwar eine Glosse zu dem folgenden וְרוּחִי, um nach Jes 59 21 neben dem *Geist* auch an das *Wort Gottes* als Bindemittel zwischen Israel und Gott zu erinnern. Zu übersetzen ist: *(mein Geist bleibt unter euch) mit, nebst dem Wort, das* etc. Zu dem in Israel gegenwärtigen Geiste Gottes vgl. ausser Jes 59 21 auch Neh

9 20. Wo Gott und sein Geist zugegen sind, ist keine Mutlosigkeit am Platze v. 5b; was alles in dieser Versicherung v. 4b 5a eingeschlossen ist, führen 6–9 aus: die Erschütterung der Welt, die Verherrlichung des Tempels und das Heil in Jerusalem. 6 WELLH. wird Recht haben, wenn er עוֹד אַחַת מְעַט הִיא auf „Confusion zweier Varianten“ zurückführt, deren eine lautete: עוֹד אַחַת אֲנִי מ' = *noch einmal* (אַחַת, wie II Reg 4 35 6 10 Lev 16 34, = פַּעַם אַחַת Jos 6 3) *will ich erschüttern* (vgl. LXX: ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω), während die andre besagte: עוֹד מְעַט הִיא וַאֲנִי מ' = *noch kurze Zeit und ich erschüttere.* Die erste Variante müsste etwa in der Katastrophe, die Jerusalem und Juda getroffen, die frühere Welterschütterung sehen; jedenfalls giebt sie keinen so guten Sinn, wie die zweite, die auf die Nähe eines die ganze Weltlage umgestaltenden Ereignisses hinweist. Mit WELLH. und NOWACK ist daher diese letztere vorzuziehen und אַחַת aus dem Texte zu entfernen, das ohnehin nicht als Zahlwort zu dem folgenden מְעַט gezogen, zu dem aber auch nicht ein Subst., wie עֵת, ergänzt, noch מְעַט הִיא als Exposition gefasst werden kann. Dass diese Verheissung Weissagungen aus Tritojes zur Voraussetzung habe, wie CORNILL will, ist durchaus nicht notwendig; die Prophetieen Hes's und Dtjes's, die von physischen und politischen Weltumwälzungen zum Heile Israels reden, genügen vollauf zu ihrem Verständnis und ihrer Erklärung; vgl. hiezu ferner die Einleitung II S. 380. 7 Für חֶמְדַּת, das nicht mit Vulg. als Bezeichnung des Messias zu fassen ist, hat man, dem Plural וּבָאוּ entsprechend, mit LXX חֲמֻדֹת (Gen 27 15) zu punktieren = *die Kostbarkeiten,* vgl. v. 8: Silber und Gold; CHEYNE schlägt weiter für חֲמֻדֹת vor: מִנְחֹת = *die Gaben.* Die Ausführung dieser Verheissung s. Jes 60 5-22. Strömt der Reichtum der Völker (BÖHME möchte das eine הַגּוֹיִם in הָעַמִּים ändern), wie es sich gehört, da er Jahwes Eigentum ist, nach Jerusalem, so kann es nicht an der Herrlichkeit des Tempels fehlen, er wird 9 an Glanz die salomonische Herrlichkeit weit überbieten, darum ist die Mutlosigkeit der Wiedererbauer des Tempels übel angebracht. הָאַחֲרוֹן gehört zu כָּבוֹד; es ist der alte Tempel, der wieder ersteht. Zu dem Glanz der heiligen Stätte kommt die Sicherheit, die deren Bewohner und Nachbarn erfahren, d. h. das messianische Heil, vgl. die ähnliche Verheissung Sach 2 9. Der Zusatz der LXX: „und Seelenruhe, um das ganze Fundament (l. יְסֹד statt יַסֵּד κτίζοντι) zu erneuern, um diesen Tempel wieder herzustellen“, scheint aus Esr 9 9 stammende Glosse zu שָׁלוֹם zu sein; beachte die Trennung dieses Sätzchens von שָׁלוֹם durch נְאֻם י' צ' und vgl. SELLIN Stud. zur Entstehungsgesch. der jüd. Gemeinde II 46.

3. Die dritte Prophetie: der mit dem Tempelbau beginnende Segen 2 10–19.

Die Herkunft dieser Verse von Hag ist durch T. ANDRÉ bestritten. Erstlich sollen die Verse die Ausführung der vorangehenden Rede unterbrechen, nämlich den in logischer Folge dazu gehörenden Schluss v. 20–23 abtrennen, der erklärt, dass der Krieg, mit dem Jahwe die Heidenwelt erschüttert, ein Krieg der Heiden gegen einander sei v. 22 und dass, wenn der Friede in Jerusalem herrscht und die Reichtümer dort zusammenfliessen, die Macht Serubbabels befestigt werde v. 23. Zweitens zeige sich der Autor von v. 10–19 als prêtre-légaliste im Gegensatz zu Hag, der sich als théocrate-clérical charakterisiere. Drittens weise der Abschnitt direkte Widersprüche zu Hag auf; denn dieser rede von

aussergewöhnlicher Dürre als der Ursache der Unfruchtbarkeit und misslichen Lage, während in 2 10–19 als solche Nässe und Hagel erscheinen v. 17, und ebenso nenne 2 18 als Tag der Grundsteinlegung den 24. des neunten Monats, dagegen Hag in 1 16 als Tag der Inangriffnahme des Werks den 24. des sechsten Monats. Viertens sei schliesslich eine grosse Verschiedenheit des Sprachgebrauchs zu bemerken, es stehen einander gegenüber בֵּית יְהוָה in Hag und הֵיכַל יְהוָה 2 15 18, כָּל־יְגִיעַ כַּפַּיִם 1 11 und כָּל־מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם 2 14 17, ferner heisse Öl 1 11 יִצְהָר, dagegen 2 12 שֶׁמֶן, Wein 1 11 תִּירוֹשׁ, dagegen 2 12 יַיִן, ausserdem werde nicht חַגַּי הַנָּבִיא wie bei Hag, sondern (abgesehen von der Überschrift 2 10) nur חַגַּי gesagt und rede der Abschnitt von den „Priestern“, nicht von dem Hohepriester. Diese Beobachtungen sind richtig, aber der Schluss auf fremde Herkunft des ganzen Abschnitts ist übereilt. Scheidet man nämlich die sekundären Elemente im Abschnitt selber aus (s. die Exegese), so fallen die sachlichen Widersprüche weg; die dann noch bleibenden Differenzen im Sprachgebrauch sind ohne Gewicht und leicht erklärlich, und von einer Unterbrechung der Gedankenfolge kann überhaupt nicht die Rede sein, da nicht die logische Zurechtlegung, sondern die Geschichte und die thatsächlichen Verhältnisse über die Reihenfolge der Reden des Propheten entscheiden (s. unten). Übrigens ist die verheissene Fruchtbarkeit des Landes kein so untergeordnetes Element, dass es sich nicht ebenso gut als Exposition von v. 1–9 verstehen liesse, wie v. 20–23.

Wie die zweite Rede nimmt auch die dritte ihren Ausgang von Bedenken und Stimmungen, welche sich unter den neuen Ansiedlern in Jerusalem erhoben und vernehmen liessen. Man kam sich doch nicht so irreligiös vor, wie der Prophet in der ersten Rede gesagt hatte, man brachte ja auf dem Brandopferaltar (s. v. 14) Gott Opfer dar, und meinte darum auch weder die Missjahre verdient zu haben noch vom Tempelbau sich Grosses für die Zukunft versprechen zu dürfen. Diesen Einwänden und Bedenken tritt Hag entgegen, indem er durch das Gleichnis von der viel grösseren Ansteckungskraft des Unreinen als des Heiligen dem Volke klar zu machen sucht, dass „das bisschen Heilige“ auf dem Notaltar das Profane im alltäglichen Leben nicht aufheben kann, sondern umgekehrt durch dieses auch profaniert wird; damit begründet Hag zugleich von neuem seine Forderung und seine Verheissung: mehr Heiliges! d. h. vor allem baut den Tempel! dann erst kann, wird aber auch der Segen kommen. Vgl. Wellh.

Der Abschnitt ist charakteristisch für die Anschauung des Propheten Hag: Tempel und Kultus stehen im Mittelpunkt seiner Gedanken, man sieht, wie die dtn'ische Kultusreform und Hes nachwirken; die früheren Propheten dachten anders über Kultus und Tempel, vgl. nur z. B. Jer 7. Übrigens ist aus den Versen auch zu ersehen, dass die Thora noch nicht als in einem Buche schriftlich niedergelegt und fixiert gilt, aus dem die Priester ihre Weisheit zu schöpfen hätten, sondern dass diese noch ihre eigenen Entscheidungen zu treffen hatten. „Die Thora lebt noch“, sie ist noch nicht zum Buche erstarrt.

10 Die Einleitung fixiert die Rede auf den 24. des 9. Monats, also ungefähr auf die Mitte des Dez. 520. Mehrere Codd. lesen wie die LXX אֶל־ für בְּיַד־; dann wäre aber **11**ᵃ noch weniger zu erwarten, als im gegenwärtigen Texte. **11**ᵇ Dass die *Priester* und nicht der *Hohepriester* befragt wird, woran André Anstoss nimmt (s. Vorbem.), erklärt sich leicht daraus, dass die Priester ein Collegium bilden, unter denen der Hohepriester nur das Haupt, der Vorsitzende, primus inter pares, ist, vgl. zu 1 1. Über תּוֹרָה = *Weisung* vgl. Vorbem. und s. Hos 4 6 Mal 2 7. **12** הֵן = אִם, ist Aramaismus, vgl. Kautzsch Die Aramaismen im AT S. 26 f.; da הֵן ebenso Jer 3 1 vorkommt, kann es nicht für späteren Ursprung von v. 10–19 beweisend sein, ev. ist sein Vorhandensein in Hag wie Jer 3 1 dem Abschreiber zur Last zu legen, s. zu Jer 2 10ᵇ. בְּשַׂר קֹדֶשׁ ist Opferfleisch, s. Jer 11 15. Dass bei dieser rituellen Anfrage die einfachsten Bezeichnungen für die Lebensmittel und

nicht die erhabeneren, in prophetischer Rede beliebten דָּגָן, תִּירוֹשׁ und יִצְהָר (vgl. zu 1 11) gebraucht sind, ist ganz natürlich; ein Indicium fremder Herkunft von v. 10–19 kann nicht darin gesehen werden (s. Vorbem.). Das indeterminierte שֶׁמֶן nach den mit dem generellen Artikel determinierten Substantiven fällt auf, Uniformierung scheint aber nicht angezeigt zu sein. In Lev 6 20 liegt nicht das Fundament, sondern eine Analogie zu der hier gegebenen Entscheidung vor. 13 Das Fehlen des Titels הַנָּבִיא bei dem Namen חַגַּי (auch v. 14) dürfte schwerlich zu der Annahme fremder Herkunft von v. 10–19 berechtigen; im Verlaufe der Erzählung konnte der blosse Name genügen, s. Vorbem. und vgl. auch Böhme. טְמֵא נֶפֶשׁ ist ein durch Berührung eines Toten, resp. durch einen Todesfall in seiner Familie unrein gewordener; נֶפֶשׁ ist Abkürzung für נֶפֶשׁ מֵת vgl. Lev 19 28 22 4 Num 5 2 9 10. Zu 14, der Anwendung des Gleichnisses, vgl. Vorbem. Ob Böhme mit Recht כֵּן הָעָם־הַזֶּה וְ entfernt, ist zu bezweifeln. כָּל־מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם ist der einfachere Ausdruck für das wesentlich gleichbedeutende כָּל־יְגִיעַ כַּפָּיִם 1 11 und entspricht dem Tenor des Zusammenhangs, vgl. zu v. 12; ein verschiedener Autor wird dadurch so wenig erfordert, wie durch den Gebrauch von גּוֹי in Bezug auf die Juden, vgl. Zph 2 9 Ex 19 6; ein und derselbe Autor konnte גּוֹיִם von den Heiden (2 7 22) und גּוֹי von den Juden gebrauchen. Mit שָׁם kann nur auf den Notaltar hingewiesen sein, der bald nach der Rückkehr aus Babel errichtet wurde (Esr 3 3); immerhin scheint in diesem שָׁם etwas Verächtliches zu liegen (Wellh.).

Der Zusatz der LXX besteht, wie Wellh. erkannt hat, aus zwei Elementen: das eine, ὀδυνηθήσονται ἀπὸ προσώπου πόνων αὐτῶν = *sie quälen sich ab mit ihren profanen Arbeiten*, passt zum Texte, ist aber doch kaum mehr als richtige Glosse dazu; das andere weist in seinem letzten Teile, καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντα, eine Entlehnung aus Am 5 10 auf, wozu der erste, ἕνεκεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, in der richtigen Aussprache und Lesart des zu Grunde liegenden hebräischen Textes: יַעַן לְקָחְתֶּם שֹׁחַד = *weil ihr Bestechung nehmt*, statt יַעַן לְקָחְתֶּם שַׁחַר, einen passenden Anfang bildet. Beide Elemente sind sekundär; das zuletzt erwähnte will offenbar v. 14[b] durch Hinweis auf Amos kommentieren, vgl noch v. 17.

15 Nachdem Hag im Vorangehenden gezeigt hat, dass jede Berufung auf die „dort" dargebrachten Opfer zum Beweise der Religiosität nicht Stich hält, legt er nun dar, dass eine Änderung der Lage von der Erstellung des Tempels ausgehe. Er fordert die Erbauer des Tempels auf, auf die kommenden Tage zu achten, da jetzt ein Wendepunkt erreicht ist. Die Versabteilung im Folgenden ist nicht dem Sinne entsprechend; besser würde ein Versschluss hinter וָמָעְלָה, als hinter יְהוָה gemacht. Die gegenwärtige Einteilung hat auch mich (in der Übersetzung bei Kautzsch), wie andere Ausleger verleitet, hier im Gegensatz zu v. 18 dem מָעְלָה die unmögliche Bedeutung *weiter rückwärts* zu geben, während ihm nur der Sinn: *und darüber hinaus nach vorn,* temporal: *in die Zukunft,* zukommt, vgl. I Sam 16 13 30 25 (so Wellh., André, Nowack, Matthes). Noch verfehlter ist es, wenn auch v. 18 von einem Rückblick gedeutet wird, so van Hoonacker Zorobabel 78, Restauration Juive 105—122, Sellin a. a. O. II, 46—56. Die Zukunft wird ganz anders sein, als die Vergangenheit; die traurigen Zustände, die in dieser herrschten, werden in

v. 15–17 noch einmal wie in Cap. 1 geschildert, um den Segen der neuen Zeit um so schärfer hervortreten zu lassen. 15[b] ist Vordersatz zu מִהְיוֹתָם in v. 16. הֵיכַל י׳ ist im Unterschied von בֵּית י׳ das eigentliche Tempelgebäude, an dem jetzt eben Stein auf Stein gefügt wird. 16 Für das unmögliche מִהְיוֹתָם, dessen Suffix keine Beziehung hat, bietet LXX τίνες ἦτε; danach schlug ich bei Kautzsch die Lesung מִי הֱיִתֶם vor, noch besser ist die Vermutung von Matthes, dass מָה הֱיִתֶם = *wie wart ihr, standet ihr da?* zu lesen sei; die mas. Lesart erklärt sich leicht aus Haplographie des ה. Für בָּא l. beidemal בֹּא, zu diesem Gebrauch des Inf. absol. vgl. 1 9. Zu der Auslassung der Massangabe hinter עֶשְׂרִים und חֲמִשִּׁים, wo etwa סְאָה und אֵיפָה stehen könnten, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 134n; zu dem Perf. mit וְ : וְהָיְתָה s. dieselbe Konstruktion 1 9. פּוּרָה, das Jes 63 3 *Kelter* bedeutet, hat schwerlich hier den Sinn eines Masses; es wird als Glosse zu הַיֶּקֶב in den Text gedrungen sein (so Matthes), die Änderung in מִפּוּרָה drückt einen selbstverständlichen Gedanken aus, für den zudem מִמֶּנּוּ genügte. 17 stimmt fast wörtlich mit Am 4 9 überein, bringt die Ursache erst nach der Wirkung v. 16 und nennt im Widerspruch mit 1 11 Getreidekrankheiten, die von Nässe herrühren, kennt also keine Dürre. Somit ist der Vers durch irgend einen Glossator beigefügt er bildet übrigens einen guten Nachsatz zu dem ebenfalls teilweise aus Amos entnommenen Zusatz in der LXX zu v. 14. Die Randbemerkung ist demnach nur halb in den masor. Text geraten. Für das sprachlich sehr bedenkliche וְאֵין־אֶתְכֶם ist entweder וְאֵין־שְׁבְכֶם (ev. וְאֵינְכֶם שָׁבִים) oder geradezu nach Am 4 9 וְלֹא שַׁבְתֶּם zu setzen, vgl. auch LXX. 18[a] nimmt nach der Schilderung v. 15[b] f. die Aufforderung v. 15[a] wieder auf. 18[b] ist mit Ausnahme der letzten zwei Worte nicht ursprünglicher Text; in der Rede des Propheten ist doch die Näherbestimmung des „heute“ durch ein Kalenderdatum rein überflüssig, also fällt einmal *vom 24. des 9. Monats* als Glosse weg. Dann aber beruht die weitere Bestimmung dieses Tages *als des Tages der Grundsteinlegung* offenbar auf unrichtiger Auffassung von v. 15[b]; denn v. 15[b] redet nicht von der Grundsteinlegung und diese ist jedenfalls, da die Arbeit schon vor drei Monaten aufgenommen wurde, weit früher als am 24. des 9. Monats erfolgt. Den nachträglichen Ursprung dieser Näherbestimmung deutet auch die Einführung mit לְ an, das im Sinne von *scilicet, nämlich,* öfter an der Spitze solcher Beifügungen steht vgl. Jer 1 18 II Chr 28 15. Die Fassung von לְמִן = וָעַד ist unmöglich. Nach alledem ergiebt sich, dass am 24. des 9. Monats (vgl. v. 10) bereits der Aufbau des Tempels in vollem Gange ist und dass gerade die begonnene rüstige Arbeit dem Propheten Anlass zu seiner neuen Ansprache bot. Die Worte שִׂימוּ לְבַבְכֶם gehören zu 19, der auf die Zukunft weist, welche ganz anders als die v. 15[b] f. geschilderte Vergangenheit sein wird und sich bereits in dem eingetretenen Umschwung zum Besseren ankündigt. זֶרַע ist hier der *Same,* der ausgesät wird, und מְגוּרָה bedeutet *den Speicher, die Vorratskammer,* worin das Korn aufbewahrt wird, vgl. Jo 1 17; die Frage ist also: *Bleibt das Saatkorn noch im Speicher,* wie in früheren Jahren, wo infolge der Regenlosigkeit und Dürre (vgl. 1 10 f.) die Aussaat unmöglich war? und sie hat den Sinn: Jetzt fällt wieder der notwendige, das Erdreich erweichende

und die Saat vorbereitende Regen und ist die Bestellung des Feldes möglich; vgl. BENZINGER Archäol. 208. Da die Worte auf den Dezember datiert sind (v. 10) und die Wintersaat je nach dem Eintritt des Frühregens Ende Oktober, im November, oft erst Anfang Dezember beginnt, so ist anzunehmen, dass Hag auf die bereits erfolgte Aussaat hinweist und die glückliche Wendung, die er mit dem Tempelbau in Zusammenhang bringt, schon ihren Anfang genommen hat. Die Erklärung von בַּמְּגוּרָה = in Angst resp. ein Gegenstand der Angst empfiehlt sich nicht; der Sinn wird weniger gut und formell fallen Artikel und ב essentiae auf. Ist der Regen eingetreten, so darf auch von den Fruchtbäumen Ertrag erwartet werden. Man lese וְעֹד für das unverständliche וְעַד und ebenso נֹשֵׂא für נָשָׂא, s. Bemerkungen bei KAUTZSCH und MATTHES ZATW 1903, 126. Kurz wird v. 19ᵇ als Charakter der neuen Periode hervorgehoben, dass jetzt, da am Tempel gebaut wird, Segen an Stelle des Unsegens treten werde.

4. Die vierte Prophetie: Untergang der heidnischen Reiche und Serubbabels Erhöhung 2 20—23.

Die Verse sind von BÖHME Hag abgesprochen, aber mit unzulänglichen Gründen; denn אֶל־ statt בְּיַד könnte auch erst einem Abschreiber zu Last fallen, שֵׁנִית kann, aber muss nicht auf die Tätigkeit eines Ergänzers hinweisen und die Wiederholung von v. 6ᵇ in v. 21 dient der Einleitung der folgenden Ausführung. Wie sollte übrigens auch ein Ergänzer dazu gekommen sein, eine solche Weissagung, die sich nicht erfüllte, anzufügen?

20 Das Datum ist dasselbe wie das der dritten Prophetie, aber durch den Inhalt sind die beiden Worte verschieden. Zu אֶל־, das das nächste Ziel nennt, statt בְּיַד vgl. Vorbem. und zu v. 10. **21** Der letzte Adressat ist diesmal Serubbabel allein, ihm sollen die für ihn so wichtigen Folgen der Welterschütterung angekündigt werden. Zu v. 21ᵇ vgl. v. 6ᵇ. **22** Die zweite Hälfte exponiert die erste, in welcher der Sturz der heidnischen Reiche als das Ergebnis der Welterschütterung bezeichnet ist. Die Heidenwelt sinkt, ihre Macht חֹזֶק, d. h. Rosse und Wagen, fällt, zu יָרְדוּ vgl. Jes 34 7. Am Schluss fehlt wohl ein Verbum, etwa יִפְּלוּ (WELLH., NOWACK). Das zweite ממלכת ist vielleicht mit BÖHME zu entfernen. **23** Dann beginnt das messianische Reich, die Herrschaft Israels, und Serubbabel wird König. אֶקָּחֲךָ dient einfach zur Einleitung der folgenden Handlung, ohne dass ihm eine selbständige Bedeutung zukommt, vgl. Dtn 4 20 II Reg 14 21 23 30. Der *Siegelring,* an der Hand (Jer 22 24) oder auch auf der Brust (Cnt 8 6) getragen, wurde als wertvolles Besitztum ganz besonders sorgsam gehütet. Wenn Hag Serubbabel verheisst, dass er Gottes Siegelring werden solle, so hebt er damit die Unglücksweissagung von Jer 22 24 auf und ersetzt sie durch eine Prophetie, die Serubbabel zu höchster Würde beruft und ihm für Jahwe eine Bedeutung zusichert, wie sie ein Siegelring für seinen Besitzer hat. Mit der Bezeichnung עַבְדִּי und mit בָחַרְתִּי, wie mit seiner Verheissung der Erhöhung erinnert Hag an Dtjes, vgl. Jes 42 1 52 13, und das dreimalige נְאֻם יְהוָה hebt die Wichtigkeit und Sicherheit der Verheissung hervor: das davidische Reich soll ganz gewiss wieder erstehen.

SACHARJA.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Sacharja.

Dass das Buch Sach, das elfte unter den „Zwölf Propheten" sowohl in der hebräischen, als auch in der griechischen Sammlung, nicht das Werk eines einzigen Autors ist, ist schon lange erkannt und gegenwärtig sozusagen allgemein angenommen. Schon eine rein äusserliche Betrachtung muss zu diesem Resultate führen: Nur in Cap. 1—8 finden sich Überschriften, welche den Namen des Propheten nennen und genaue Datierungen nach den Jahren des Königs Darius geben, während in Cap. 9—14 bloss zweimal ähnliche Angaben vorkommen, die aber dann ganz allgemein lauten und weder Autornamen noch Daten enthalten, s. 9 1 und 12 1. Sind im ersten Teile Cap. 1—8 die einzelnen Abschnitte durchwegs durch eine Einleitungsformel gekennzeichnet, so folgen im zweiten Teile Cap. 9—14 die verschiedenen Stücke ohne jede Einführung unmittelbar aufeinander. Sieht man nun näher zu, so ergeben sich auch in Bezug auf Haltung und Darstellung, auf Inhalt und Charakter die grössten Verschiedenheiten zwischen Cap. 1—8 und Cap. 9—14. Um nur einiges zu nennen, so ist in Cap. 1—8 von Josua und Serubbabel und vom Tempelbau, der im Vordergrunde des Interesses steht, die Rede, in Cap. 9—14 vernimmt man aber von diesen Persönlichkeiten und dieser wichtigen Angelegenheit keine Silbe, sondern hört von dem Sturz der feindlichen Weltmacht, von den bösen Regenten, die sich auf Kosten ihrer Untergebenen bereichern, daneben speziell von einem guten und einem ruchlosen Hirten, sowie von einem schlimmen Justizmord, dessen sich die Jerusalemer schuldig gemacht haben.

Der Anstoss zu einer Unterscheidung der letzten sechs Capitel von den ersten acht ist jedoch nicht von einer solchen Betrachtung des Buches selber ausgegangen, sondern von einer Stelle des Neuen Testaments. In Mt 27 9 f. wird nämlich Sach 11 12 f. citiert und zwar nicht als Wort Sacharjas, sondern Jeremias. Dieses ungenaue Citat veranlasste den Engländer JOSEPH MEDE im Jahre 1653, die Vermutung zu ver-

öffentlichen, Cap. 9—11 seien vorexilischen Ursprungs und jeremianischer Herkunft. Diese Ansicht fand vielfache Zustimmung und bald wurden alle sechs letzten Capitel für vorexilisch erklärt, so auch von G. B. FLÜGGE, Archidiaconus in Hamburg, der 1784 diese Anschauung in Deutschland zur Geltung brachte. Über die Herkunft der einzelnen Capp. 9—14 war man allerdings nicht einig. Erzbischof NEWCOME (1785) verlegte Cap. 9—11 in die letzte Zeit des israelitischen Reiches, vor den Fall von Samaria, und Cap. 12—14 in die Zeit zwischen dem Tod Josias und der Zerstörung Jerusalems; ähnlich urteilte später BERTHOLDT, der 1814 als der erste vermutete, der Autor von Sach 9—11 sei der von Jes 8 2 erwähnte Sacharja ben Jeberechja, und Cap. 12—14 unter der Regierung eines der letzten unabhängigen judäischen Könige entstanden dachte. Natürlich fehlte es auch nicht an Verteidigern der Einheit des ganzen Sacharja. Aber es regten sich ebenfalls bereits Stimmen, welche eine nachsacharjanische Herkunft von Sach 9—14 behaupteten. Zuerst hatte GROTIUS (1644) diese Ansicht geäussert, dann CORRODI (1792) sie verteidigt und 1824 trat EICHHORN dafür ein, dass 9 1–10 12 eine Beschreibung des Einfalls Alexanders des Grossen vom Jahre 332 v. Chr. sei und 13 7–14 21 als ein Trostlied über den Tod des Makkabäers Judas dem Jahre 161 v. Chr. entstamme, während das übrige der Zwischenzeit zuzuweisen sei. Die Überzeugung, dass Cap. 9—14 durchaus nachsacharjanischen Ursprungs sei, hat besonders seit STADE's kritischen Studien in ZATW 1881 und 1882 immer mehr sich durchgesetzt (man vgl. bes. das Urteil von FRANZ DELITZSCH Messian. Weissagungen 1890, 149), wenn schon einzelne noch an der Einheit des ganzen Sacharja festhalten (so G. L. ROBINSON 1896) oder die Capp. 9—14 für vorexilisch erklären (so GRÜTZMACHER 1892), resp. wenigstens für Cap. 9—11 eine vorexilische Grundlage annehmen (so BAUDISSIN Einl. 1901). Immerhin kann man für die Entstehungszeit von Cap. 9—14 nicht bei der Periode der Diadochenkämpfe zwischen 306—278 v. Chr. stehen bleiben, wie STADE es gethan hat; man muss bis ins 2. Jahrh., wahrscheinlich in das Jahr 160 v. Chr. hinabgehen. S. unten Einl. III 1.

Demnach sind im Buche Sach zwei Teile zu unterscheiden: 1) die Prophetien Sacharjas des Zeitgenossen Serubbabels Cap. 1—8, und 2) die Weissagungen eines Unbekannten, den wir Deuterosacharja nennen können, Cap. 9—14. Zu einer Zerlegung des zweiten Teiles liegt ein äusserer Grund nicht vor, denn die Überschriften, die 9 1 und 12 1 sich finden, gehen auf spätere Diaskeuase, nicht auf eine erste Hand zurück, wie die gleichlautende Überschrift Mal 1 1 zeigt. Wie die letzten 27 Capitel des Buches Jes durch gleichlautende Unterschriften 48 22 57 21 (66 24) auf drei Gruppen verteilt werden, so sollten die letzten 9 Capitel des Zwölfprophetenbuches in ebenso viele Gruppen von je drei Capiteln zerlegt werden. Diese Überschriften gehören somit der Redaktion der ganzen Sammlung der zwölf Prophetenbücher, nicht dem Autor oder Redaktor von Sach 9—14 an. Auch der Umstand, dass der Schluss von 11 4–17 in 13 7–9 sich findet, spricht nicht dafür, dass Cap. 9—14 jemals in die zwei Sammlungen Cap. 9—11 und Cap. 12—14 zerfiel. Dass keine inneren Gründe eine Verteilung von Cap. 9—14 auf verschiedene Autoren fordern, s. unten Einl. III 1 und Erklärung.

II. Das Buch und die Bedeutung Sacharjas, des Zeitgenossen Serubbabels.

I. Das Buch Sach 1—8 und seine Entstehung. Das Buch Sach's, soweit es von dem Zeitgenossen Serubbabels herrührt, gleicht einigermassen dem Buche Hag, da es wie dieses mehr den Charakter einer Berichterstattung über die Erlebnisse und die Wirksamkeit des Propheten als einer Sammlung seiner Prophetien hat. Andrerseits unterscheidet es sich doch wieder von dem Buche Hag, insofern es nicht nur wie dieses ein nachträgliches Referat ist, sondern in seiner schriftlichen Konzeption wirksam vor den Leserkreis treten will. Sach ist nämlich offenbar Volksredner und Schriftsteller zugleich gewesen. Er hat als Prophet zum Volke gesprochen, wie sich aus 1 2–6 14–17 (vgl. den Auftrag קְרָא v. 14 und v. 17) 2 10–17 4 6–10 7 3–8 23 (vgl. bes. 7 5) ergiebt, er hat auch wie die früheren Propheten durch eine symbolische Handlung dem Volke Serubbabel als den künftigen König designiert 6 9–15; aber er ist ebenfalls Schriftsteller gewesen, der mit dem geschriebenen Wort zu seinen Zeitgenossen redete. Denn die Darstellung der acht Visionen, die das Mittelstück seiner Prophetenschrift bilden, lässt erkennen, dass sie nicht auf Hörer, sondern auf Leser berechnet ist; als Ganzes machen diese Visionen einen bedeutenden Eindruck, während sie in der Vereinzelung viel weniger Gewicht haben. Mag Sach darum seinen Volksgenossen auch mündlich von seinen Visionen erzählt haben, er hat doch selber zu direkt praktischem Ziele sein Prophetenbuch konzipiert. Die planvolle Anordnung der Visionen (s. Vorbem. zu 1 7—6 8), sowie die geschickte Einleitung und der treffliche Abschluss 6 9–15 resp. Cap. 7f. sprechen dafür, dass nicht ein Fremder erst nachträglich über Sacharjas Prophetenthätigkeit referiert hat. Im Unterschied von Hag ist auch der Titel הַנָּבִיא nur spärlich verwendet (vgl. in den Datierungen 1 1 7) und redet der Prophet abgesehen von den Überschriften von sich in der ersten Person, vgl. Hag Einl. I. Die Unordnung in Cap. 4 kann gegen die Autorschaft Sacharjas nicht ins Feld geführt werden; denn 4 6–10 ist nur durch irgend ein Missgeschick an seine jetzige Stelle geraten.

Die Zeit, da Sacharja Cap. 1—8 niederschrieb, kann nicht fraglich sein. Der Prophet hat ohne Zweifel sofort nach dem Empfang seiner Visionen und jedenfalls noch vor dem Sturze Serubbabels, von dem er nichts vermuten lässt, da er ihn ja im Gegenteil als den Vollender des Tempelbaus und künftigen König bezeichnet vgl. 4 9 6 13, seine Schrift verfasst. Man kann nur fragen, ob nicht Cap. 7 und 8 erst später aufgezeichnet sind. Das ist sicher, wenn in den Absendern der Gesandtschaft 7 2 wirklich die Führer der Gemeinde zu sehen sind, die an Serubbabels Stelle kamen, s. zu 7 2 und über Serubbabels Verschwinden von der Bildfläche Hag Einl. I, S. 379. Man kann ein Indicium dafür auch darin sehen, dass in Cap. 8, wo die Zukunft geschildert wird, jeder Hinweis auf ein Königtum fehlt. Darnach hätte Sacharja zuerst Cap. 1—6 geschrieben und zwar nach dem Datum von 1 7 jedenfalls noch im Jahre 519, Cap. 7f. dagegen müsste er nach 7 1 erst in oder nach dem Dezember 518 hinzugefügt haben. Unmöglich ist es nicht, dass in der Zwischenzeit, also noch ehe der Tempel vollendet war, Serubbabel seine führende Stellung verlor. Der Prophet hat dann seinen Glauben an eine herrliche Zukunft nicht verloren, auch als sich die Hoffnungen, die er an Serubbabel geknüpft hatte, als unrichtig erwiesen.

Leider ist die Schrift des Propheten nicht in unversehrtem Zustand auf uns ge-

kommen. Sie hat bes. in der Darstellung der Visionen vielfache Eingriffe erfahren, die das Verständnis erschweren, s. darüber die Erklärung. Namentlich ist aber hier der Punkt hervorzuheben, dass die spätere Zeit die Weissagungen auf das Königtum Serubbabels nicht unverändert gelassen, also an deren Nichterfüllung Anstoss genommen hat. Denn sie hat zur Korrektur dieser Weissagungen in 6 9–15 so sehr eingegriffen, dass jetzt die Krone Serubbabels für Josua bestimmt gewesen zu sein scheint und dass an Stelle des ganz bestimmten Davididen Serubbabel der allgemeine Ausdruck צֶמַח, *Spross*, tritt (vgl. 6 12 und schon 3 8 bes. auch v. 9). Die Hohepriester haben ja später auch die Spitze des politischen Gemeinwesens gebildet und der *Spross* liess sich noch immer von der Zukunft erhoffen. Es ist offenbar, da sich Sacharjas Weissagungen nicht erfüllten, die Frage aufgetaucht, ob er auch wirklich ein von Jahwe gesandter Prophet war; man hat die Frage bejaht und durch Redaktion des Textes den Hauptanstoss beseitigt, indem man die Weissagung des Messias auf die Endzeit deutete. Dem gleichen Zwecke diente auch die Beifügung der Bemerkung: *und ihr werdet erkennen, dass mich Jahwe zu euch gesandt hat,* 2 13 15 4 9 6 15. Diese Beifügung war möglich in einem Zusammenhang, den man auf die eschatologischen Ereignisse bezog. Nur 4 9 ist sie auf das geschichtliche Ereignis der Vollendung des Tempelbaus angewendet; offenbar war der Redaktor resp. Interpolator der Ansicht, dass es wirklich Serubbabel war, der den Bau im Jahre 516 zu Ende geführt habe. Ob er damit im Rechte ist, kann nicht sicher ausgemacht werden. Nach dem oben über 7 2 Ausgeführten ist es wahrscheinlicher, dass Serubbabel vor 516 vom Schauplatz abberufen wurde. Dann ist der Beifügung zu entnehmen, dass die Redaktion einer späten Zeit angehört, die die Geschichte der Vergangenheit nicht mehr genau kannte. Vgl. zu allen angeführten Stellen die Erklärung. Über die Entstehung des Buches Sach 1—8 lässt sich somit sagen: Sacharja hat die Capitel selber geschrieben und zwar höchst wahrscheinlich Cap. 1—6 zu Anfang (Febr.) 519 und Cap. 7f. um das Neujahr 517, also etwa zwei Jahre nachher. In viel späterer Zeit hat eine Redaktion dafür gesorgt, dass die Widersprüche der Weissagung mit der Geschichte nach 517 verschwanden.

Gegen die Ansicht, die neuerdings von SELLIN und NOWACK geteilt wird, dass Sacharja in seinen Visionen zum Teil einen Standort vor 520 nehme, s. Schluss der Vorbem. zu 1 8—6 8. Über die eigentümliche äusserst komplizierte und in höchstem Grad unwahrscheinliche Auffassung PEISER's vgl. Schlussbemerkung zu 3 10.

2. Der Prophet Sacharja und seine Bedeutung. Sacharja, זְכַרְיָה (*Zekarja*), LXX Ζαχαρίας, ist wie sein etwas älterer Zeitgenosse Haggai ein Hauptförderer des Tempelbaus gewesen, vgl. Esr 5 1 6 14. Über die Verschiedenheit der Tradition inbetreff seines Vaters vgl. zu 1 1, ebendort s. auch über sein Priestertum. Aufgetreten ist er als Prophet im Nov. 520 und seine letzte prophetische Ansprache datiert nach 7 1 aus dem Dez. 518. Es ist somit eine kurze Prophetentätigkeit, von der wir wissen, immerhin ist sie noch länger als die Haggais, s. Hag Einl. II. Andere glaubwürdige Nachrichten als die des AT's über Sacharja haben wir nicht. Wenn in den Vitae prophetarum des Pseudo-EPIPHANIUS erzählt wird, dass der Prophet die Geburt von Josua und Serubbabel ihren Vätern vorausverkündet und Cyrus seine Siege über Lydier und Meder geweissagt habe, so ist der legendenhafte Ursprung dieser Nachrichten sofort ersichtlich (s. NESTLE Margin. 28f.).

Der Prophet Sacharja war, wie wir aus dem AT, insbesondere nach seinen eigenen Worten wissen, ein Gesinnungsgenosse Haggais. Auch Sacharja erwartete in nächster Zukunft die Aufrichtung des messianischen Heils und Reiches mit dem Davididen Serubbabel an der Spitze; für diese Zeit musste ein Tempel da sein, darum feuerte auch er seine Volksgenossen zu eifrigem Betriebe des Tempelbaus an. So ist Sacharja ein zweiter Zeuge der grossen enthusiatischen Bewegung, welche sich um 520 v. Chr. in Jerusalem geltend macht. Die Gährung, die sich bei der Thronbesteigung Darius I. da und dort im persischen Reiche zeigte, erregte die Hoffnung, dass jetzt der Zeitpunkt der Erfüllung der Weissagungen auf eine für die Juden heilvolle Weltumwälzung nahe sei. Diesen Glauben zu fördern und aller Mutlosigkeit entgegenzutreten, ist des Propheten Verlangen. In seinen Visionen stellt er dar, wie alle Hindernisse aus dem Wege geräumt sind und wie Josua und Serubbabel und damit das ganze jüdische Volk in Jerusalem und in der Diaspora sich der besonderen Liebe und Fürsorge Gottes getrösten und erfreuen können; in der vollen Gewissheit des messianischen Königtums lässt er bereits eine Krone für Serubbabel anfertigen. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt; aber sein Glaube an Gottes Hilfe war so fest, dass der Zusammenbruch der Form ihm den Kern nicht rauben konnte (s. II 1 und Cap. 7f.).

Sacharja fühlt sich den früheren Propheten gegenüber als Epigone; aber er hat seinen Glauben, den er ihnen verdankt, der ihm aber nicht ein unverstandenes Erbe, sondern als lebendige Wahrheit im Innersten aufgegangen ist, in eigentümlicher und selbständiger Form dargestellt (vgl. Vorbemerkung zu 1 8—6 8). Zu den Besonderheiten Sacharjas gehört die Reflexion über den Modus der Offenbarung. Der Angelus interpres vermittelt ihm die Erkenntnis des göttlichen Willens und was er so geschaut und gehört mit dem innern Auge und Ohr, das stellt er auch in der gleichen dramatischen Weise dar, indem er über seine Vision und Audition berichtet. Von Bedeutung ist dabei ferner, dass er Jahwe bereits in weiterer Ferne von den Menschen, transcendenter als die Früheren, fasst, so dass ein eigener Engel, der Mal'ak Jahwe, die Vertretung Gottes den Menschen gegenüber vermittelt. Überhaupt ist es wichtig, wie Sacharjas Phantasie die Umgebung Gottes mit mannigfachen Gestalten belebt, wie die Angelologie bei ihm eine grosse Rolle zu spielen beginnt und er Elemente verschiedener Herkunft, teils solche, die wohl in der Volkserzählung und Volksanschauung vorhanden waren (s. zu 4 10 und Schlussbemerkung zu 5 5–11), teils solche, die sich ihm bei der psychologischen Zergliederung seines Innenlebens ergaben (s. zu 2 5 und Vorbemerkung zu 3 1–10), in seiner Darstellung verwendet. Man sieht, wie Sacharja nach verschiedenen Richtungen für die Geschichte der israelitischen Religion eine grosse Bedeutung hat; er ist nicht nur das Abbild seines Zeitgenossen Haggai, sondern eine durchaus selbständige und charakteristische Gestalt. Zum Schluss sei noch hervorgehoben, wie sich auch in Sacharja noch eine Synthese von Hesekiel und Deuterojesaja zeigt. Sacharja kennt wie Hesekiel den Gegensatz zwischen Juden und Heiden (vgl. 1 15 2 12), aber er schliesst doch wie Deuterojesaja die Heiden nicht von der Teilnahme am messianischen Heile aus (vgl. 2 15 6 15 8 20–23).

III. Das Buch und die Bedeutung Deuterosacharjas.

I. Entstehung und Einheit von Sach 9—14. Der Inhalt von Sach 9—14 lässt sich kurz dahin skizzieren, dass der erste Teil 9 1-11 3 den Sturz der Weltmacht und die Aufrichtung des Reiches Gottes verheisst, der zweite 11 4-14, wozu 13 7-9 gehört, das Treiben der Regenten, insbesondere auch das Thun eines ruchlosen Hirten verurteilt und der dritte 12 1-13 6 14 1-21 die Rettung Jerusalems vor dem Ansturm der Heiden und die herrlichen inneren wie äusseren Folgen schildert, die mit dieser Rettung Zions zusammenhangen. Schon diese allgemeine Angabe des Inhalts legt es nahe, dass diese Capitel nachhesekielisch sind; denn auf Hesekiel gehen die eschatologischen Schilderungen zurück, die vom Sturze der Völkermacht bei ihrem Angriff auf Jerusalem sprechen. Das erweist sich aber durchaus auch im Einzelnen. Stade hat besonders nachgewiesen, wie sehr die Elemente der Darstellung Dtsach's bei früheren Propheten zu finden sind. Der sichere Nachweis nachexilischer und nachsacharjanischer Entstehung ist aber dann erbracht, wenn der Zeitpunkt gefunden ist, der alle historischen Andeutungen und Anspielungen in Cap. 9—14 verständlich macht. Dieser Zeitpunkt ist das Jahr 160 v. Chr., wie im folgenden zu zeigen ist. Vorerst sei aber darauf hingewiesen, wie alle Argumente für vorexilische Herkunft hinfällig sind: Die Erwähnung von Ephraim und Joseph in 10 3—11 3 (10 6 7) beweist nicht die Existenz des nordisraelitischen Staates; der ganze Zusammenhang führt darauf, dass an das in der Diaspora befindliche Ephraim gedacht ist, dessen Wiedervereinigung mit Jerusalem man seit Hesekiel erhofft. Die Behauptung, dass in 9 1-7 die Nachbarn Israels in derselben Weise erscheinen wie in Amos Cap. 1 f., ist nicht einmal richtig, denn von Edom, Ammon, Moab ist in 9 1-7 keine Rede; übrigens sind in Am 1 Philister und Phönizier nicht ursprünglich (vgl. zu Am 1 6-10), es würde somit die Übereinstimmung zwischen Sach 9 und Am 1, wenn sie vorhanden wäre, ein neues Argument für späte Herkunft von Dtsach sein. Die Nennung von אשור (z. B. 10 10) fordert nicht den Bestand des assyrischen Reiches; אשור ist im AT sehr häufig der Ausdruck für Syrien (s. ferner zu 10 10). Die Bekämpfung des Götzendienstes und des Prophetentums 13 1-6 ist nicht nur in vorexilischer Zeit verständlich; es ist eine ganz irrige Anschauung, dass es nach dem Exil in Israel keine Propheten und keinen Götzendienst mehr gegeben habe. Endlich liegt in 12 11, wo die Klage um Hadadrimmon erwähnt wird, keine Anspielung auf den Tod Josias in der Schlacht bei Megiddo vor. Dass auch nichts für Zusammengehörigkeit von Cap. 9—14 mit Cap. 1—8 spricht, ist bereits unter Einl. I. hervorgehoben.

In die griechische Zeit weist schon *Jawan* 9 13, das nur die griechische Weltmacht bedeuten kann, mit der Zion, das theokratische fromme Judentum, im Kampfe war. Dass der Sitz derselben in Syrien zu suchen sei, zeigen die ersten Verse 9 1 f.; daraus ist zu schliessen, dass die Weltmacht, deren Sturz der Prophet in Aussicht stellt, nichts andres als das Seleucidenreich ist. Diesem gehörte Judäa und Palästina überhaupt von 197—142 v. Chr. an, also kann der nähere Zeitpunkt der Entstehung Dtsach's nur innerhalb dieser Grenzpunkte liegen. Auf ein ganz bestimmtes Datum führt die Darstellung 11 4-17 13 7-9, bes. die Darstellung 11 15-17 13 7, die als Leiter des Volkes und allem nach als Hohepriester einen ruchlosen Mann voraussetzt und ihn mit dem Gerichte Gottes bedroht. Es kann nur Alkimus sein, der von 163—159 v. Chr.

Hohepriester war; das ergiebt sich nicht bloss aus seiner Charakterisierung 11 15 ff., sondern auch aus der Combination mit den Anspielungen, welche der vorangehende Abschnitt enthält, worin von drei bösen Hirten, die rasch nacheinander dahin gerafft wurden, d. i. von den drei Hohepriestern: Lysimachus, Jason und Menelaus (s. zu 11 8) und einem ihnen folgenden gutgesinnten Hirten, d. i. dem Hohepriester Onias IV. geredet wird (s. Schlussbemerkung zu 11 14). Demnach ist Dtsach oder mindestens der Abschnitt 11 4–17 13 7–9 im Jahre 160, als Alkimus seine Bosheit gezeigt hatte, kurz vor dem ihm angedrohten Tod entstanden. Auf die gleiche Zeit weist endlich die letzte deutliche zeitgeschichtliche Anspielung in Cap. 12, wo in v. 10 an einen Justizmord erinnert wird, den die Jerusalemer noch tief bereuen werden. Es kann nur an den gewaltsamen Tod Onias' III. im Jahre 170 v. Chr. gedacht werden (s. zu 12 10). So stimmt alles zusammen, dass als fester Zeitpunkt der Entstehung der in Cap. 9—14 gesammelten Prophetien das Jahr 160 v. Chr. zu nennen ist. Kein einziger Abschnitt fügt sich nicht aufs beste in dieses Jahr; im Gegenteil erhält ein jeder von da aus die beste Beleuchtung.

Ist der Zeitpunkt der Entstehung für alle Bestandteile von Cap. 9—14 derselbe, so ist auch die Einheit der Autorschaft nicht zu bezweifeln, wenn nicht gewichtige Gründe zur Annahme verschiedner Autoren zwingen. Die Anspielungen auf die Zeit vor 160 v. Chr. finden sich gleichmässig in sämtlichen Stücken von Dtsach, so dass Gleichzeitigkeit aller feststeht. Gegen die Einheit des Autors dürfen aber kleine Divergenzen in der Schilderung der eschatologischen Ereignisse nicht ins Feld geführt werden. Die Elemente des Bildes sind von der Tradition gegeben und auch die Vereinigung derselben beruht nicht auf der originalen Conception eines selbständigen genialen Propheten, sondern ist das Resultat einer langen Geschichte. Die kleinen Divergenzen (s. Vorbem. zu 12 1—13 6 14 1–21 und zu 14 1–21) sind somit kein ausreichender Beweis gegen die Einheit des Autors von Dtsach, sie fallen nicht der Herkunft von verschiedenen Autoren, sondern der Tradition und langen geschichtlichen Vergangenheit zur Last, deren kompliziertes Produkt auch das eschatologische Gemälde Dtsach's ist, so sehr der Prophet den überkommenen Stoff selbständig verwertet.

Von sämtlichen einzelnen Stücken ist vielleicht nur das kleine Stück 10 1 f. nicht auf Dtsach zurückzuführen, vgl. Vorbem. zu 10 1 f. Im übrigen ist aber auch die Schrift Dtsach's von Glossen und Einfügungen nicht verschont geblieben. Sie sollen hier nicht im Einzelnen aufgezählt werden, nur auf die eine soll hingewiesen werden: 12 7 8, weil sie erst aus dem Anfang des 1. vorchristl. Jahrhunderts zu stammen scheint, vgl. Vorbem. zu 12 7 f. Ist diese Auffassung richtig, so hat man noch um 100 v. Chr. Änderungen durch Zusätze in den prophetischen Büchern anbringen können, wie ja auch aus dem Buche Jes bekannt ist. Dieser Termin wird durch keine Überlieferung als zu spät erwiesen; dass Jes Sir 49 10 schon am Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. von den „zwölf Propheten" spricht, hindert in keiner Weise, dass die ein paar Jahrzehnte später entstandene Prophetie Dtsach's noch in das Zwölfprophetenbuch aufgenommen werden konnte, erklärt im Gegenteil aufs beste, warum die übrigens wohl anonym erschienene Prophetie nicht mehr als selbständiges Buch, sondern nur als Anhang eines der zwölf Bücher in der Sammlung erscheint.

2) **Die Bedeutung Dtsach's** ist schon zu einem guten Teile durch die genaue

Fixierung seiner Entstehungszeit festgestellt und hervorgehoben. Es hat einen hohen Wert, dass wir in Sach 9—14 eine Schrift aus dem Jahre 160 v. Chr. besitzen, die uns einen Einblick in die Verhältnisse jener Zeit und vor allem in die Gedanken des Autors, eines etwas jüngeren Zeitgenossen des Verfassers von Dan, thun lässt. BERTHOLET (Stellung zu den Fremden 219—222) hat Dtsach gut charakterisiert, wenn er ihn ungefähr in die Mitte stellt zwischen die beiden Richtungen der Chasidim oder wie sie von da an heissen, der Pharisäer d. i. der Abgesonderten einerseits und des der Verweltlichung sich zuneigenden Makkabäers und namentlich seiner Nachfolger andrerseits. „Sein Gesichtskreis ist weiter als der der ersteren und von grösserer religiöser Ausschliesslichkeit als der der letzteren." Wohl erwartet Dtsach im Unterschied von den Pharisäern, die sich der Welt gegenüber ablehnend verhalten, dass der jüdische Monotheismus die ganze Welt beherrschen werde und dass die Heiden auch Jahwekult üben werden (vgl. 14 9); aber im Unterschied von den hellenistischen Sadducäern will er nichts von hellenistischem Wesen wissen: die Fremden haben von ihren Greueln zu lassen 9 7 und müssen sich zum Judentum mit samt seinem Ceremonialgesetz bekehren, wenn sie in das Gottesreich Aufnahme finden wollen. Die antitheokratische spec. syrische Weltmacht (9 1 ff. 10 11 11 1–3 12 2 ff. 14 3–5) muss vernichtet werden; dann wird ein Gottesreich aufgerichtet, in dem das mosaische Ritualgesetz gilt, Jerusalems Heiligkeit eine levitische ist (14 20 21) und die Zugehörigkeit vor allem durch die Teilnahme an den kultischen Feiern des Laubhüttenfestes dokumentiert wird (14 16–19). Das Gottesreich ist nach Dtsach ein judaisiertes Weltreich mit dem Friedenskönig in Jerusalem (vgl. 9 9 14 20[a]). Dass nach Dtsach im Gottesreich „die Mauer des Gesetzes zerbrochen" sei und dass „sein Aufbau in der Herzensfrömmigkeit gipfele", ist von ECKARDT mit Unrecht behauptet. Wie sehr im Gegenteil das Gesetz Dtsach am Herzen gelegen ist, zeigt er mit seiner Opposition gegen die undisciplinierten Propheten, die sich nicht unter die Zucht der Tora und der reinen Lehre stellten, s. zu 13 1–6, zeigt er auch mit seiner Beurteilung der Hohepriester Onias III. und Onias IV., als deren Anhänger er sich ausweist, s. zu 11 4–14 und 12 10. Seine Anschauung kann darum nicht als höherstehend denn die von Mal 1 11 und Jes 25 6–8 taxiert werden.

IV. Litteratur.

Commentare: A. KÖHLER Weissagungen Sacharjas I 1861, II 1863; C. J. BREDENKAMP Der Prophet Sacharja 1879; C. C. H. WRIGHT Zecharjah and his Prophecies 1879; T. T. PEROWNE Haggai and Zechariah 1893.

Monographien und Abhandlungen: a) zum ganzen Buche: JOSEPH MEDE Dissertationum ecclesiasticarum triga quibus accedunt fragmenta sacra, London 1653; W. NEWCOME An attempt toward an improved version of the twelve minor prophets, London 1785; H. CORRODI Versuch einer Beleuchtung der Gesch. des jüd. und christl. Bibelkanons I, Halle 1792; L. BERTHOLDT Einleitung IV, Erlangen 1814; J. G. EICHHORN Einleitung 4 1824; E. W. HENGSTENBERG Christologie des ATs II S. 9—400, 1832; JULIUS BOEHMER Haggai und Sacharja, zwei Propheten des Herrn in Neue kirchl. Zeitschr. 1901, 717—740; T. K. CHEYNE Crit. sacra II, 1903, 181—193. b) zum ersten Teil: K. MARTI Der Prophet Sacharja der Zeitgenosse Serubbabels 1892; K. MARTI Zwei Studien zu Sacharja, I. Der Ursprung des Satans (Sach 3)

StK 1892, 207–245, II. Der Bericht über die dem Propheten aufgetragene symbolische Handlung 6 9–15 StK 1892, 716—734; J. Ley Zu Sacharja 6 9–15 StK 1893, 771—782; H. Gunkel Schöpfung und Chaos 122—131, 1895; F. E. Peiser Zu Zakharia in Orient. Litter.-Zeitung 1901, 305—317; E. Sellin Studien zur Entstehungsgesch. der jüd. Gemeinde II, 63—104: Das Buch Sacharjas, 1901; Ed. Sievers Metrische Studien I Textproben 1901, 496—499. c) zum zweiten Teil: (B. G. Flügge) Die Weissagungen, welche bey den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, Hamburg 1784; E. F. J. von Ortenberg Die Bestandteile des Buches Sacharja 1859; B. Stade Deuterozacharja. Eine kritische Studie in ZATW 1881 1—96, 1882 151–172 und 275—309; F. Montet Étude critique sur la date assignable aux six derniers chapitres de Zecharja, Genève 1882; W. Stärk Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9—14 1891; G. Grützmacher Untersuchung über den Ursprung der in Zach 9—14 vorliegenden Profetien 1892; N. I. Rubinkam The Second Part of the Book of Zechariah with Special Reference to the Time of its Origin, Basel 1892; R. Eckardt Der Sprachgebrauch von Zach. 9—14 in ZATW 1893 76—109 und Der religiöse Gehalt von Sacharja 9—14 in ZThK 1893 311—331; G. L. Robinson The Prophecies of Zechariah with Special Reference to the Origin and Date of Chapters 9—14, Chicago 1896; Julius Böhmer Das Räthsel von Sach. 9—11 und von Sach 12—14 in Ev. Kirchen-Zeitg 1901 Nr. 17 und 39; A. van Hoonacker Les chapitres IX—XIV du livre de Zacharie in Revue Biblique 1902, 161—163 und 347—378.

Erklärung.

A. Der erste Teil des Buches Cap. 1—8.

I. Die Einleitung: Aufforderung zur Umkehr zu Jahwe, dessen Worte unvergänglich sind, 1 1–6.

Die **Überschrift 1** nennt das Datum und den Autor. Ersteres ist unvollständig, da die Angabe des Tages fehlt; vermutlich ist diese ausgefallen, vgl. 1 7 7 1. Immerhin lässt sich darnach bestimmen, dass Sach zum ersten Mal als Prophet im November 520 v. Chr., also zwei Monate später als Hag, auftrat. Der Autor heisst זְכַרְיָה בֶּן־בֶּרֶכְיָה בֶּן־עִדּוֹ, während er Esr 5 1 6 14 nur „Sohn Iddos" genannt wird. Ob in den historischen Schriften (s. auch Neh 12 16) die Nennung des Vaters ausgelassen und nur der Grossvater als der Bekanntere genannt wird oder ob dort das Fehlen des Zwischengliedes unabsichtlich ist oder ob endlich das Zwischenglied im Prophetenbuch auf einer Vermischung und Verwechslung von Sach dem Sohne Iddos mit Sach dem Sohne (Je-)Berechjas Jes 8 2 beruhe, ist fraglich. Dagegen ist nach Neh 12 16 wohl sicher, dass Sach zu den Priestern gehörte.

Als Grundlage zu dem **Bussruf 2—6** dient die Erinnerung an den gewaltigen Zorn Jahwes über die Väter 2, vgl. auch 7 12–14. Durch das Obj. קֶצֶף

wird das Verb קָצַף verstärkt, s. Ges.-Kautzsch[27] § 117 q; die Einsetzung von גָּדוֹל ist unnötig, LXX scheint dazu durch 7 12 verleitet zu sein. **3** Die הֵם— in אֲלֵיהֶם sind die Zeitgenossen des Propheten, die, um von dem Zorne Gottes loszukommen (vgl. Hag 1 6 9 2 14), thun sollen, was die Väter nicht gethan haben. 4 giebt die spezielle Anwendung und Ausführung von v. 3. הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים, im Kanon des AT's jetzt Titel der Bücher Jos-Reg, bezeichnet hier die Propheten vor der epochemachenden Katastrophe Jerusalems, beweist aber auch, „wie tief man den Abstand der Gegenwart von der Vergangenheit empfand" (Wellh.), vgl. auch 7 7 12. Statt ומעליליכם l. וּמִמַּעַלְלֵיכֶם (vgl. v. 6 und Cod. babyl.), da eine Form מַעֲלִיל nicht vorkommt und eine Ableitung von עֲלִילָה mit הָרָעִים nicht harmoniert. 5f. Begründung des Bussrufs durch den Hinweis auf die Lehren der Geschichte: die Väter wie die Propheten sind dahingegangen; aber Gottes Worte sind unvergänglich, ihre Wahrheit hat sich an den Vätern erwiesen und sie besteht darum auch heute noch in voller Kraft, vgl. auch Jes 40 6 8 55 8–11. Zu וַיָּשׁוּבוּ ist אֲבֹתֵיכֶם Subj.; die Umkehr war nicht die Folge der Warnung, sondern der Strafe und bedeutete nichts weiter als die gezwungene Anerkennung der Wahrheit des prophetischen Wortes, die sie, wo es noch Zeit gewesen wäre, die Strafe zu vermindern, verweigerten (damals sprachen sie ganz anders vgl. z. B. Jer 5 12f.). וַיָּשׁוּבוּ ist daher nicht in Widerspruch mit v. 4 und man hat nicht mit Rothstein und Nowack die Zeitgenossen Sach's zum Subj. zu nehmen und in v. 6^{b} einen historischen Bericht über die Wirkung seiner Worte zu sehen. Dieser Erklärung entspricht die Fassung des Satzes (vgl. das Fehlen des Subj. und die verschiedene Bedeutung, die dem Suff. נוּ— zukäme) sehr wenig. כֵּן steht korrelativ zu כַּאֲשֶׁר, nicht zu כִּדְרָכֵינוּ.

2. Ein Cyclus von acht Visionen, abgeschlossen durch eine sinnbildliche Handlung, 1 7—6 15.

Das **Datum 7** geht auf den ganzen Visionencyclus, bestimmt also die Zeit, in welcher Sach diese Gesichte hatte; weder soll mit dem 11. Monat des 2. Jahres Darius', = Febr. 519, nur die Zeit der Veröffentlichung, wie Nowack vermutet, angegeben sein, noch lässt v. 7 die Annahme zu, dass die Entstehung oder doch der Standpunkt einzelner der folgenden Visionen in einer früheren Zeit liege (s. u. Vorbem. zu 1 8—6 8). הוּא־חֹדֶשׁ שְׁבָט, die Beifügung des später üblichen Namens des 11. Monats (s. zu Hag 1 1), erweckt den Eindruck einer Glosse, vgl. ebenso 7 1. Zu dem Schwanken in der Schreibung des Namens Iddo, hier עִדּוֹא (so auch Esr 5 1), v. 1 עִדּוֹ (vgl. auch עִדֹּא I Reg 4 14), vgl. רִבּוֹא Esr 2 64 neben רִבּוֹ I Chr 29 7 und נָקִיא Jo 4 19 neben נָקִי Ex 23 7.

Die acht Visionen 1 8—6 8 bilden ein nach Anlage und Reihenfolge gut geordnetes und wohl abgerundetes Ganze. Die erste Vision schildert die Ruhe, die zur Zeit noch in der Welt herrscht, und den Eifer, von dem Jahwe zur Hilfe Jerusalems erfüllt ist, und in der letzten sieht Sach, wie die Werkzeuge ausgesandt werden, um die nahe bevorstehende Änderung in der Lage der Welt zum Heile Judas herbeizuführen. Die sechs mittleren Visionen exponieren den Willen Jahwes und räumen alle Hindernisse weg, die

sich dem Glauben an die Durchführung des Heils entgegen stellen. Sie gruppieren sich in drei Paare und jeweilen bereitet ein Paar das folgende vor, resp. führt das folgende den Gedanken des vorhergehenden fort. Das erste Paar (zweites und drittes Gesicht) zeigt, wie in den Mächten der Welt kein Hindernis zur Durchführung des messianischen Heiles vorliegt, weil Jahwe höhere Mächte zu Gebote stehen, um die Feinde zu besiegen und vernichten und Jerusalem zu verherrlichen. Das zweite Paar (viertes und fünftes Gesicht) legt dar, dass auch in Juda selber kein Hindernis besteht, im Gegenteil das Heil schon vorbereitet ist: Josua der Hohepriester ist zum Zeichen, dass die Schuld der Vergangenheit vergeben ist, zu Gnaden angenommen und die Fürsorge Gottes wacht über ihm, wie über seinem zum künftigen König bestimmten Genossen. Was der messianischen Ordnung Widersprechendes jetzt Juda noch anhaftet, wird, wie das letzte Paar (sechstes und siebentes Gesicht) verheisst, aus dem Lande entfernt: die Sünder und die Sünde.

Es sind, wie man sieht, im wesentlichen die „messianischen" Gedanken Hes's und Dtjes's, die in eigenartiger Gestalt hier wiederholt sind. Immerhin handelt es sich nicht um eine rein schriftgelehrte Reproduktion überlieferten Stoffes; dem Propheten ist die Wahrheit der früheren Weissagungen auch für die Gegenwart kräftig aufgegangen und sein Herz ist lebendig von derselben ergriffen und überzeugt. In diesem Sinne kommt also dem Inhalt der Weissagung Sach's der Charakter des Originalen und Unmittelbaren zu. Was dagegen das Gewand betrifft, in welchem die Visionen Sach's erscheinen, so hat man entschieden den Eindruck, nicht Gestalten und Darstellungen unmittelbarer Intuition, sondern Gebilde der lebendigen Phantasie und der Überlegung des Propheten vor sich zu haben. Kurz gesagt: die „Nachtgesichte" Sach's sind weder leere Träume, noch blosse Phantasiegebilde, sondern die vom Propheten mit vollem Bewusstsein entworfenen Darstellungen der ihm aufgegangenen Wahrheit.

Ist im Grossen die Gedankenfolge eine überlegte und leicht verständliche, so ist dagegen die Darstellung in den einzelnen Visionen lange nicht so durchsichtig. Die Situation ist oft nicht vollständig klar gelegt und oft muss man auch mit Andeutungen statt mit Ausführungen sich begnügen. Übrigens mag bisweilen der Text unvollständig sein und durch Bearbeitung resp. Glossierung gelitten haben. S. die Erklärung.

Die geschlossene Gedankenfolge, die sich in der Anordnung der Visionen darbietet, ist der Verlegung der einzelnen Gesichte in verschiedene Zeiten gerade so wenig günstig, wie das einheitliche Datum v. 7. Warum aber die Gesichte zum Teil oder ganz besser in eine frühere Periode passen sollten, ist nicht ersichtlich. Denn wenn schon 519 die Welt nicht so ruhig war, wie es nach 1 11 scheint, so erwartet der Prophet doch gewiss, dass die Welterschütterung unmittelbar bevorsteht (vgl. 6 1–8), er mag die damaligen Wirren im Osten des Perserreichs als unbedeutend betrachtet und die messianische Krisis mit Jahwe und dem Tempelbau in enge Verbindung gebracht haben.

Die erste Vision: Jahwes Liebeseifer für Zion 1 8–17. Die Personen, die in der Vision erscheinen, sind ausser den *Reitern* auf den verschiedenfarbigen Pferden: *der Mann zwischen den Myrten* = Jahwe und *der Engel, der mit mir redet* = der angelus interpres des Propheten. Der Gang der Handlung ist folgender: die Reiter der Pferde bringen Jahwe die Meldung, dass die ganze Erde in Ruhe und Frieden liege. Auf die Frage, ob denn nicht bald die Zeit des Zornes über Zion vorbei und das Heil nahe sei, bekommt der angelus interpres und durch ihn der Prophet die tröstliche Antwort von Jahwe, dass Jerusalem bald Gottes Erbarmen erfahren werde. Zur Begründung dieser Auffassung des Textes vgl. die Erklärung.

8 הַלַּ֫יְלָה, *des Nachts* vom 23. auf den 24. Schebaṭ (v. 7) ist dem Propheten die im folgenden verkündete Wahrheit offenbar geworden und hat sich ihm für die Darstellung derselben die folgende Form ergeben. Vgl. Vorbem. zu 1 8—6 8.. Man kommt nicht durch, wenn man den *Mann, der zwischen den Myrten steht,* zum Anführer der Reiter macht, wie die Beifügung, dass er auf rotem Rosse sass, zunächst vermuten lässt; denn nach v. 11 empfängt der

zwischen den Myrten Stehende von diesen Reitern Meldung. Ohnehin stimmen die beiden Prädikate רֹכֵב, *reitend,* und עֹמֵד, *stehend,* nicht gut zusammen; darum hat man mit Ewald, Wellh. und Nowack רֹכֵב עַל־סוּס אָדֹם וְהוּא als fehlerhaften Einschub zu entfernen. Dann ist *der Mann, der zwischen den Myrten steht,* der die Reiter zur Berichterstattung empfängt (v. 11), niemand anders als Jahwe, vgl. auch 6 1—8 bes. v. 5 und die Audienzen vor Jahwe im Prolog des Hiob. Wo Jahwe den Bericht entgegennimmt, ist für uns trotz den Angaben *zwischen den Myrten,* אֲשֶׁר בַּמְּצֻלָה, unbestimmbar, da eine Örtlichkeit מְצֻלָה, das als *Tiefe, Thalgrund* gefasst wird, oder מְצִלָּה, = *Schattenplatz,* nicht bekannt ist. Übrigens lesen LXX für הַהֲדַסִּים hier überall הֶהָרִים (ἀνὰ μέσον τῶν ὀρέων), was nach 6 1 (s. dort) vermutlich die richtige Lesart ist (so auch Cheyne). וְאַחֲרָיו kann nicht richtig sein, wenn אִישׁ Jahwe bezeichnet; es stand ursprünglich *ihm gegenüber,* etwa לְפָנָיו, da (vgl. Wellh.). Statt der drei Farben für die verschiedenen Pferde hat LXX offenbar richtig vier, vgl. 6 2f. Wahrscheinlich ist für שְׂרֻקִּים, das man gewöhnlich nach dem arab. *ŭšḳaru, Rotfuchs, = fuchsrot* fasst, aber nach אֲדֻמִּים nicht gut am Platze ist, zu lesen שְׁחֹרִים, *schwarze,* und am Schlusse als vierte Klasse noch וּבְרֻדִּים, *gescheckte,* einzusetzen. *Vier* Farben sind es, weil sie die vier Himmelsgegenden repräsentieren, und die Farben sind verschieden, weil jeder eine besondere Beziehung auf eine spezielle Himmelsgegend, resp. auf den ihr zugeteilten Planeten (Merkur, Mars, Jupiter oder Saturn) zukommt. Vgl. Winckler in Mitteil. der vorderasiat. Gesellsch. 1901, 327 (177), und KAT 3 633. Dass die Pferde von Reitern besetzt sind, versteht sich von selbst. **9** Dass der vorher nicht erwähnte, aber von Sach angeredete אֲדֹנִי der angelus interpres ist, ergiebt sich aus dem Folgenden. הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי, *der Engel, der mit mir redet,* ist der ständige Begleiter des Propheten und hat die Aufgabe und die Befähigung, ihm die Offenbarungen Gottes zu vermitteln und verständlich zu machen, mit einem Wort: das Amt der Inspiration des Propheten. Sach hat also die ihm verliehene prophetische Fähigkeit, die göttliche Offenbarung aufzunehmen und zu verstehen, als ein alter ego von sich unterschieden, verselbständigt und personifiziert, gerade wie der nicht viel früher als Sach lebende prophetische Autor von Jes 21 6 dieses zweite Ich „den Späher", הַמְצַפֶּה, nennt. Beide Stellen zeigen, wie man anfing, über die Art und Weise des Erlebnisses der Offenbarung zu reflektieren. Vgl. zu Jes 21 6 und ferner Marti StK 1892, 236—242. Mit אַרְאֶךָ וגו' giebt der angelus interpres dem Proph. den Bescheid, dass er sich die gewünschte Erklärung aus dem weiteren Verlauf der Vision entnehmen könne. Mit diesem Bescheid stimmt **10** nicht; denn in v. 10 greift der Mann zwischen den Myrten in den privaten Dialog von Prophet und angelus interpres ein und giebt gerade die von v. 9 abgelehnte mündliche Erklärung. Was v. 9 in Aussicht stellt, bringt dagegen v. 11. Deshalb ist mit Wellh. v. 10 als späterer Zusatz zu entfernen. Wie sich auch im Folgenden zeigt, hat bei den Späteren über die hier auftretenden Personen Konfusion geherrscht. **11** Die Reiter erstatten nun ihren Bericht und zwar ganz natürlich dem Mann zwischen den Myrten. Dass er hier מַלְאַךְ יְהוָה genannt wird, beruht auf der Verwechslung des Mannes zwischen den Myrten mit dem angelus interpres. Mit Wellh.

und Nowack ist הָאִישׁ als ursprünglicher Text für מַלְאַךְ יְהוָה zu setzen. Der Bericht: *die ganze Erde ist ruhig und stille,* besagt: von der ersehnten Erschütterung von Himmel und Erde, welche die herrliche messianische Zeit einleitet, ist noch nichts zu verspüren, vgl. Hag 2 6—9 21—23. Man darf sich wundern, dass der Prophet die damaligen Unruhen im Osten des Perserreichs nicht beachtet hat; deswegen aber mit v. Hoonacker, Sellin und Nowack anzunehmen, der Standort des Propheten sei die Zeit am Ende des Exils, wäre unüberlegt, da zu jener Zeit Cyrus die Welt mit dem Ruhm von seinen Waffenthaten erfüllte. **12** bringt nun die Hauptfrage, die das Gemüt des Propheten erfüllt: Wann kommt denn endlich die Zeit des Heils, die trotz der Rückkehr immer noch nicht angebrochen ist? Es ist der Angelus interpres, der die Frage im Namen Sach's an Jahwe richtet; denn derselbe erhält v. 13 von Jahwe die Antwort. Darum hat man מַלְאַךְ יְהוָה in v. 12 mit Wellh., Nowack in הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי zu verbessern. Sach rechnet den *Zorn Jahwes* von der Zerstörung Jerusalems an im Jahre 586, und von da bis 519 (s. v. 8) sind es beinahe 70 Jahre. Auch diese Zahl spricht gegen die Annahme, dass der Prophet in diesem Gesicht den Standort am Ende des Exils nehme (s. zu v. 11). Sach hat die Zahl selbst gerechnet und sie schon deshalb nicht aus Jer 25 11 29 10 entlehnen können, weil diese Stellen später sind und wahrscheinlich ihrerseits auf unsere Stelle zurückgehen, s. KHC zu Jer 25 11. **13** נִחֻמִים, *Tröstungen,* ist Apposition zu דְּבָרִים, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 131 c. Den Inhalt der trostreichen Antwort Jahwes an den Angelus interpres erfährt man durch die Mitteilungen v. 14–17, die der letztere an den Propheten richtet. **14** Sach erhält den Auftrag zu verkündigen (קְרָא vgl. Jes 40 6), dass Jahwe von grossem Eifer für Jerusalem und Zion erfüllt ist. קִנְאָה גְדֹלָה verstärkt als inneres Objekt den Begriff des Verbums vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 117 q. קִנְאָה, an sich eine vox media, kann hier nur den *Eifer der Liebe* bedeuten, wie das לְ = *für* zeigt; überhaupt ist in der späteren Zeit *Jahwes Eifer* als nur zu Gunsten Israels thätig aufgefasst worden, vgl. auch 8 2 und s. KHC zu Jes 9 6. **15** *Der grosse Zorn über die Heiden* ist das Komplement zu dem Eifer Jahwes für Zion. הַשַּׁאֲנַנִּים heissen die Heiden nicht als die jetzt in stiller Ruhe liegenden (v. 11), sondern als die in übermütigem Trotz sich sicher fühlenden, vgl. Am 6 1 Jes 37 29 Jer 48 11, s. auch Zph 1 12, wo wohl auch so für הָאֲנָשִׁים zu lesen ist. אֲשֶׁר knüpft an הַגּוֹיִם an und leitet die Angabe des Grundes von Jahwes Zorn auf die Heiden ein; die Fortsetzung ist anakoluthisch: welche (= von welchen gilt): ich zürnte ein wenig, sie aber halfen zum Unglück. Es ist derselbe Gedanke, der nach der Wegführung Judas mehrmals uns entgegentritt: die Heiden, die Werkzeuge des göttlichen Zornes über Israel waren, haben ihren Auftrag und ihre Befugnis überschritten, sie sollten züchtigen (vgl. מְעָט) und haben vernichtet, vgl. Hab 1 11 12ᵇ 17 2 5ff. Jes 10 5–15, beachte auch Jes 40 2ᵇ. Das Urteil über das Volk Israel und seine Sünden hat sich im Laufe der Geschichte geändert; die früheren Propheten urteilten anders. **16** f. exponieren die Wohlthaten, die für Juda aus Jahwes erwachtem Liebeseifer erwachsen werden. שַׁבְתִּי ist sog. perf. propheticum; es drückt die gewisse Erfüllung des Versprechens aus: Jahwe wendet sich erbarmend Jerusalem zu, dem er bis dahin

zürnend den Rücken gekehrt hat. Der Tempelbau, der sicher fortschreiten wird, ist ein deutliches Zeichen dieses Erbarmens und damit zugleich des Anbruchs der messianischen Zeit, vgl. auch Mal 3 1. Für קוה, = קָוֶה oder קָוֶה, das sich auch I Reg 7 23 Jer 31 39 findet, will Kĕrê das gewöhnliche קַו lesen. Jerusalem lag also damals trotz Hag 1 4 noch zum grössten Teil in Trümmern vgl. 2 5ff.; aber der Wiederaufbau soll nicht ausbleiben. **17** Zu עָרַי vgl. עָרֵי יְהוּדָה v. 12 und Jer 33 12f.; die Städte Judas sind Jahwes Städte. Zu תְּפוּצֶנָה, *sie werden überfliessen,* mit Flexion ohne י vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 72 k. Zum Schluss wird noch einmal hervorgehoben, dass Jahwe sich wiederum Zions erbarmen und Zion zu seiner Wohnstatt erwählen wird vgl. v. 16 2 16. Für וְנִחַם = *trösten,* l. nach LXX καὶ ἐλεήσει und v. 12 16 mit Wellh., Oort, Nowack וְרִחַם = *er wird sich noch Zions erbarmen.*

Die zweite und die dritte Vision: Die Vernichtung der heidnischen Mächte und die Herrlichkeit Jerusalems 2 1–17. Die beiden Gesichte sind die Entfaltung der Verheissungen, in welche das erste ausmündete, und sie gehören so als ein Visionenpaar enger zusammen. Die Liebe zu Zion und der Hass über die Völker bekunden sich in der Niederwerfung der Feinde und der Verherrlichung Jerusalems (2 1–9). Die Begleiterscheinungen und die Folgen von beiden exponiert der Schluss 2 10–17, der „prophetische Lyrik im Stil von Jes 40ff." (Wellh.) aufweist.

Das zweite Gesicht: vier Hörner und vier Schmiede 2 1–4. **1** Das *Horn* ist wie öfters (z. B. Ps 92 11 Jer 48 25) Sinnbild der Macht und die Vierzahl deutet wie 1 8 (s. dort) auf die vier Himmelsgegenden und nicht auf vier auf einander folgende Reiche, wie sie in den Visionen Daniels erscheinen. Sach denkt nicht an einzelne Weltreiche, etwa Assur und Babel, sondern die ganze Heidenwelt, vgl. 1 15 Hag 2 6. Juda hat ja seit der Exilierung von allen Seiten nur Feindschaft erfahren und schon bei Hesekiel erscheint die gesamte Völkerwelt im Gegensatz zu der Theokratie auf Zion. **2** Bei זֵרוּ, *sie zerstreuten,* bleibt Sach nicht im Bilde der קְרָנוֹת, sondern denkt an die durch diese repräsentierten Völker. Der Hass der Heiden hat den Juden nirgends Ruhe gelassen. Wegen der inconcinnen Anknüpfung und der unsachgemässen Reihenfolge ist mit Wellh. und Nowack אֶת־יִשְׂרָאֵל וִירוּשָׁלָם nach אֶת־יְהוּדָה zu entfernen, vgl. auch das Fehlen dieser beiden Namen in v. 4. **3** Die *vier Schmiede* repräsentieren die Mächte, welche die Feinde Israels auf allen Seiten niederwerfen werden, die Sieger über die heidnischen Mächte; vgl. die חָרָשֵׁי מַשְׁחִית Hes 21 36 und bes. auch Jes 54 16. **4** Die Antwort, die der Angelus interpres v. 4ᵇ Sach auf die Frage nach der Aufgabe der vier Schmiede giebt, ist sehr umständlich; sie beginnt unnötig mit der Wiederholung der Bedeutung der „Hörner" und kann sich nachher nicht genugthun in der Verwendung von לְ mit Infinitiven. Die Entfernung von אֵלֶּה nach לֵאמֹר in v. 4ᵇ (so Wellh.) hilft wenig, da dabei nur eine sehr verwickelte Konstruktion mit vorangestelltem Obj. הַקְּרָנוֹת herauskommt: *die Hörner ..... die in Schrecken zu setzen kommen diese.* Der Text scheint viel mehr gelitten zu haben. Secundär ist wohl zunächst die Wiederholung aus v. 2 samt dem Schlusse: כְּפִי־אִישׁ לֹא־נָשָׂא רֹאשׁוֹ, wo mit Wellh. אֲשֶׁר für אִישׁ zu lesen sein wird; כְּפִי־אֲשֶׁר = *dermassen, dass,* vgl. Mal 2 9. Nach dieser Ausscheidung hat אֹתָם keine Beziehung mehr, und unter allen Umständen ist das doppelte קֶרֶן im Schlusssatze auffallend.

LXX hat für לְהַחֲרִיד τοῦ ὀξῦναι, danach liest Gunkel (Schöpf. und Chaos 122) לְהָחֵד und punktiert אִתָּם für אֹתָם; aber der damit gewonnene Sinn „die Hacken zu wetzen“ ist schwerlich eine Verbesserung. Eher darf man wohl לְהַחֲרִיד אֹתָם (vielleicht לְהַחֲרִיב, *zu vertilgen*, zu lesen) als Parallele zu לְיַדּוֹת אֶת־קַרְנוֹת und הַגּוֹיִם וגו' als Parallele zu קְרָנוֹת, resp. nach LXX zu ursprünglichem אַרְבַּע הַקְּרָנוֹת betrachten. Vermutlich lautete v. 4 von לֵאמֹר ab einfach: אֵלֶּה בָאִים לְיַדּוֹת אֶת־אַרְבַּע הַקְּרָנוֹת = *diese kommen um die vier Hörner niederzuwerfen.* Das Übrige im Text wäre dann Auffüllung teils um die Parallele aus v. 2 der Situation entsprechend zu vervollständigen, teils (הַגּוֹיִם וגו') um die „Hörner“ noch genau zu erklären. Für אֶרֶץ יְהוּדָה liest LXX אֶרֶץ יַהְוֶה.

Das dritte Gesicht: der Jüngling mit der Messschnur 2 5–9. 5 Der אִישׁ, *Mann,* wird später הַנַּעַר, *der Jüngling,* genannt; er repräsentiert nicht, wie manche Exegeten vermuten, den Propheten selber, sondern ist eine Personifizierung des im Volke und auch im (von seinem alter ego, dem Angelus interpres, noch unbelehrten) Propheten lebenden ungeduldigen Wunsches, zu wissen, welche Grösse und Ausdehnung das wiederaufzubauende Jerusalem haben solle. Passend wird diese wissbegierige Ungeduld durch einen Jüngling dargestellt, vgl. StK 1892, 237f. 6 Es handelt sich um das irdische Jerusalem und seine mit Sehnsucht erwartete Wiederherstellung. 7 Für das erste יֹצֵא liest LXX עֹמֵד, was der ursprüngliche Text sein wird (Wellh. u. a.); der Angelus interpres hat ja seinen ständigen Platz bei dem Propheten. Zu עֹמֵד, *dastehend, auftretend,* vgl. 3 5 und הָעֹמֵד Jes 21 6. Wir würden den Inhalt etwa so ausdrücken: Gleichzeitig trat der Angelus interpres auf und kam ein anderer Engel ihm entgegen hervor. 8 Subj. zu וַיֹּאמֶר ist der Begleiterengel des Propheten und angeredet wird von ihm der andere Engel. הַנַּעַר הַלָּז, *jener Jüngling,* ist der Mann mit der Messschnur v. 5; dem soll der andere Engel nacheilen und ihm die Mitteilung machen, dass sein Vorhaben, die Grenzen Jerusalems abzustecken, ganz unnütz sei; denn פְּרָזוֹת d. h. *in offenem Gelände* vgl. Hes 38 11 Est 9 19, nicht als עִיר מִבְצָר d. h. als ummauerte Stadt, die keiner Erweiterung fähig ist, *soll Jerusalem wohnen* d. i. daliegen, also: absque muro habitabitur Jerusalem. Wegen des Nachdrucks, der auf פְּרָזוֹת liegt, ist dies Wort vorangestellt. Die Menge der Menschen und Tiere, die Jerusalem bevölkern werden, fordert die Ausdehnungsfähigkeit der Stadt. Eine Gefahr hat das nicht; denn 9 Jahwe selber will *ihr ringsum eine Feuermauer sein,* sie aufs beste schützen, vgl. Jes 4 5 26 1 33 21 s. auch II Reg 6 17, und *im Innern ihr zur Verherrlichung gereichen,* s. zu Hag 1 8. Die vom Propheten Sach (vgl. auch Hes 38 11) erwartete Herrlichkeit traf nicht ein; Nehemias grösste Sorge war es im folgenden Jahrhundert, die Gemeinde in Jerusalem durch Mauern vor den Angriffen der heidnischen Umgebung zu sichern.

Prophetische Mahnungen und Verheissungen 2 10–17. Rothstein (die Genealogie des Kgs Jojachin 41f.) hat Recht, wenn er 2 10–17 als aus dem geschlossenen Rahmen der Gesichte herausfallend ansieht; er möchte jedoch den Abschnitt Sach nicht absprechen, sondern nur vermuten, dass ein fremder Diaskeuast ihn hierher gesetzt habe, weil er sich gar wohl an 2 1–9 anschliessen lasse. Aber es kann sehr wohl der Prophet selber diese passende Stelle benutzt haben, um den straffen Gang der Erzählung von seinen Gesichten zu unterbrechen und den Gefühlen und Hoffnungen Ausdruck zu verleihen, die

ihn gerade erfüllten, als er die grossen Verheissungen von der Vernichtung der Heidenwelt und von der Verherrlichung Zions erhalten hatte. Auch anderswo wiederholt sich doch eine ähnliche Erscheinung, vgl. 4 6–10 (s. dort). Andrerseits kann nach dem Inhalt weder geschlossen werden, dass in 2 10–17 der Standort des Propheten die letzte Zeit des Exils sei (so Nowack), noch dass unter Cyrus keine Heimkehr von Exulanten stattgefunden habe (so Kosters). Um 519 sassen der Exulanten noch genug in Babel und in der Heidenwelt und gerade die nach 2 1–9 zu erwartende messianische Krisis mit dem Gericht über die heidnischen Mächte und dem Heile Zions konnte der Anlass für den Propheten sein, zur Flucht aus der Welt und zur Heimkehr nach Zion aufzufordern.

10 11 Aufforderung zur Heimkehr aus dem Exil. **10** הוֹי als Ausruf des Ermahnens gebraucht wie Jes 18 1 55 1; besonders die letztere Stelle ist lehrreich und genau parallel. Für וְנֻסוּ ist nach LXX נֻסוּ ohne וְ zu lesen; eine *Flucht* ist die Heimkehr, weil der Heidenwelt das Gericht bevorsteht 2 4. אֶרֶץ צָפוֹן, *das Nordland,* ist Babylonien (vgl. v. 11), wohl so genannt, weil der Weg dorthin zuerst nordwärts bis an den Euphrat führte, doch vgl. zu Jo 2 20. Im mas. Text ist v. 10b keine gute Fortsetzung: „flieht aus Babel, denn ich habe euch in alle Winde zerstreut", ist doch kein annehmbarer Zusammenhang. Giebt man פֵּרַשְׂתִּי die Bedeutung: *ausbreiten* und sieht in dem Perf. ein Perf. der Gewissheit, so harmoniert die verheissene Ausbreitung nach allen Seiten nicht mit v. 11, wo als Ziel der Flucht Zion genannt wird. Man lese darum mit Wellh. und Nowack nach LXX מֵאַרְבַּע für כְּאַרְבַּע und קִבַּצְתִּי resp. mit Cheyne אָסַפְתִּי für פֵּרַשְׂתִּי: *denn aus den vier* (s. hierzu 1 8) *Winden des Himmels sammle ich euch* (das Perf. ist das Perf. der Gewissheit). **11** צִיּוֹן ist nicht als Vokativ, sondern nach LXX (εἰς Σιών) als Lokativ zu fassen; Zion ist ja der Ort der Rettung und der Herrlichkeit v. 8f. 14. Angeredet ist vielmehr יוֹשֶׁבֶת בַּת־בָּבֶל, was jedoch in יוֹשֶׁבֶת בָּבֶל zu verbessern ist (בת ist aus Dittographie der letzten Buchstaben von יושבת entstanden Wellh. u. a.); denn das erste würde die Einwohnerschaft Babels bedeuten, während doch nur *die in Babel wohnende* Judenschaft sich retten soll.

12 13 Motivierung der Aufforderung zur Flucht. Spezielle historische Ereignisse waren es nicht, die den Propheten zu dieser Aufforderung veranlassten; Grund genug sind ihm die bevorstehenden eschatologischen Begebenheiten. **12** Der mit כֹּה אָמַר יַהְוֶה angekündigte Spruch folgt erst v. 13; demnach ist v. 12b eine Parenthese, worin der Prophet das Einschreiten Gottes gegen die Heiden motiviert, und die auch von LXX bestätigte Lesart עֵינוֹ richtig. Aus der Vergleichung mit dem Spruche Gottes v. 13a ergiebt sich, dass אֶל־הַגּוֹיִם הַשֹּׁלְלִים אֶתְכֶם das Obj. zu אָמַר ist (vgl. mit diesem Obj. שָׁלָל לְעֹ׳ und die nur auf dasselbe zu beziehenden Suffixe ־הֶם in v. 13a). Somit ist אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי als Fremdkörper, der den Zusammenhang stört, aus dem Kontext zu entfernen (Wellh., Nowack). Der Sinn der drei eingeschobenen Worte אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי ist ungewiss; אַחַר כָּבוֹד, *hinter Ehre,* bedeutet doch auch nicht: *um Ehre zu erlangen.* Oort ändert in אֲשֶׁר לְכָבוֹד שׁ׳; aber was diese grammatisch nun eingegliederte Bemerkung: *der mich nach Ehre ausschickte,* im Zusammenhang soll, bleibt unklar. Die Verbindung אַחַר כָּבוֹד kommt auch in Ps 73 24 vor. Cheyne liest dort dafür אֹרַח כָּבוֹד; danach schlägt er vor, auch hier so zu lesen oder noch besser אֶרֶץ für ארח zu setzen, ferner שְׁלָחַנִי in die Form שְׁלָחֲךָ zu ver-

bessern und das ganze Sätzchen אֶרֶץ כָּבוֹד שְׁלָחֲךָ, *in das Land der Herrlichkeit hat er dich gesandt,* an den Schluss von v. 11 zu setzen. Es ist möglich, dass diese Verbindung Recht hat. Zu אָמַר אֶל־ = *über* (אֶל־ = עַל) *jmd sprechen* vgl. Jer 22 18. בָּבַת עַיִן, *der Augapfel,* (auch אִישׁוֹן עַיִן genannt) wird mit der grössten Sorgfalt behütet, vgl. Dtn 32 10 Prv 7 2 Ps 17 8; zu der Bedeutung von בָּבָה und אִישׁוֹן vgl. KHC zu Ps 17 8. **13** כִּי steht recitativ zur Einführung des Spruches Gottes. הֵנִיף יָד עַל = *zum Schlage gegen jmd mit der Hand ausholen,* vgl. Jes 19 16. Die Lesart schwankt zwischen לְעַבְדֵיהֶם und לְעֹבְדֵיהֶם; der sachliche Unterschied ist unwesentlich, doch liest bereits die LXX das Particip. Die Juden sind jetzt die den Heiden dienenden, sie sind von ihnen ausgeplündert (v. 12); mit dem Eintritt des Weltgerichts (v. 1–9) kehrt sich das Verhältnis um. Derselbe Gedanke ist ausgesprochen Hag 2 7f., auch schon Jes 49 22f. und dann wieder Jes 60 5–16 61 4–6 62 11f. Der Schlusssatz v. 13^b^ kehrt wieder v. 15 4 9 6 15: An der Erfüllung soll die Sendung des Propheten durch Jahwe erkannt werden (vgl. die Aufstellung dieses Grundsatzes Dtn 18 22). Diese Bemerkung tritt offenbar der Ansicht entgegen, dass Sach nicht von Jahwe geschickt sei. Über das Auftreten einer solchen Meinung kann man sich nicht wundern, da die Erfüllung lange auf sich warten liess. Wahrscheinlich waren es aber nicht die unmittelbaren Zeitgenossen, die solche Zweifel hegten (vgl. Hag 1 12–14), sondern die Späteren. Die Bemerkung rührt deshalb wohl von einem Redaktor her, der Sach nicht aus der Reihe der echten Propheten ausgeschieden sehen und daher auf die Erfüllung in der Endzeit hinweisen wollte. Durch die Entfernung von v. 13^b^ leidet der Zusammenhang nicht. S. Einl. II 1.

14—16 Aufforderung an Zion zum Jubel über das ihm bevorstehende Glück. **14** רָנִּי, gegen die Regel auf der Endsilbe betont, wie Jes 54 1 Zph 3 14, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 67ff. Der Grund zum Jubel ist die baldige Rückkehr Jahwes, noch ist er fern, sein Tempel ist ja auch noch nicht gebaut. **15** Dann werden, so fährt der Prophet in eigenen Worten fort, auch viele Völker sich Jahwe anschliessen und ihn verehren; zu lesen ist mit LXX לוֹ für לִי, wie auch die Grammatik verlangt. לוֹ לְעָם, *ihm zum Volk,* d. h. zu seinen Verehrern und Anhängern. Dieselbe Verheissung findet sich 8 20–23 Jes 2 1–4 Mch 4 1–4 Jes 19 18–25. Dem Zusammenhang entsprechend kann in v. 15^b^ nur וְשָׁכַן für וְשָׁכַנְתִּי gelesen werden, LXX sieht darin mit Unrecht eine Aussage über die Völker und liest וְשָׁכְנוּ; aber שָׁכַן בְּתוֹךְ ist der Ausdruck für Gottes Wohnen unter seinem Volk. Übrigens ist damit nur v. 14 wieder aufgenommen und daran das sekundäre Element aus v. 13^b^ angeschlossen; es wird daher ganz v. 15^b^ Interpolation sein. **16** ist Fortsetzung von v. 15^a^: Auch wenn die Völker Jahwe verehren, so bleibt doch Juda sein Eigentum und Erbe (vgl. חֵלֶק und נַחֲלָה Dtn 32 9) und zwar *auf dem heiligen Boden,* vgl. zu dieser Bezeichnung Palästinas II Mak 1 7: ἡ ἁγία γῆ und Jes 11 9 65 25: הַר קָדְשִׁי. Zu v. 16^b^ vgl. 1 17.

17 Aufforderung zur Vorbereitung auf Jahwes Kommen, vgl. dazu Zph 1 7; „aber Zph droht, Sach verheisst" (WELLH.). Nach dem Exil ist der Tag Jahwes, da das Gericht über die Juden schon ergangen ist, nur das über die Heiden

noch aussteht, weit mehr ersehnt, als gefürchtet. Zu מְעוֹן קָדְשׁוֹ = dem Himmel vgl. Dtn 26 15 Jer 25 30 und zu dem Perf. Niph. נֵעוֹר s. Ges.-Kautzsch 27 § 72 v und ee.

Die vierte und die fünfte Vision: Die Vorbereitung des Heiles in Juda durch Gottes Gnade und Fürsorge 3 1—4 14. Die Zusammengehörigkeit dieser Visionen ergiebt sich deutlich aus ihrem Inhalt; denn es handelt sich in beiden um die Führer der neuen Gemeinde, das geistliche und das politische Haupt derselben, Josua den Hohepriester und Serubbabel den Statthalter. Beide erfreuen sich, so wird ausgeführt, des göttlichen Wohlgefallens und dürfen sich der göttlichen Fürsorge und Hut getrösten.

Das vierte Gesicht: Die Begnadigung des Hohepriesters 3 1–10. Josua der Hohepriester steht vor dem Tribunal des Engels Jahwes und neben ihm „der Satan". um ihn zu verklagen. Die Klage wird abgewiesen mit dem Hinweis auf die Strafe, die ja so gründlich ergangen sei, dass die Gemeinde nur einem aus dem alles verzehrenden Feuer geretteten Brandscheit gleiche, und auf die unumstösslich feststehende Erwählung Jerusalems durch Jahwe als der Stadt des kommenden messianischen Königs. Die Schuld, deren Josua angeklagt wird, ist keine Privatschuld (etwa, wie man ganz mit Unrecht vermutet hat, die Heirat einer nichtjüdischen Gattin), noch auch ein amtliches Vergehen als Hohepriester, sondern es ist die Schuld des Landes (vgl. v. 9), als dessen Vertreter und geistliches Haupt Josua erscheint. Des Landes Schuld aber sind die Sünden, die das Volk in die Verbannung führten und durch diese Wegführung ihre Bestrafung erfuhren (vgl. v. 2^{b}). Doch scheinen die gegenwärtigen schwierigen Verhältnisse, in denen die Gemeinde sich befindet, noch deutlich zu verraten, dass die Schuld immer noch nicht abgetragen ist. Wer vom Unglück verfolgt wird, kann nicht ohne Schuld sein und immer muss noch die Klage gegen ihn vor Jahwe in Kraft sein. Besonders wenn sich in dem Bewusstsein der Gemeinde mit der Beurteilung der heutigen Gegenwart die Erinnerung an die Drohungen der „früheren Propheten" (1 4) verband, konnte sich das Gefühl festsetzen, dass eine glückliche Zukunft unmöglich sei und dass das Recht eine völlige Vernichtung fordere, da die Schuld und die Sünde des Volkes zu gross seien, um vergeben zu werden. Diese Zweifel und Bedenken, diese Einwände und Ansprüche, welche das Recht und die göttliche Gerechtigkeit nach der damals gewöhnlichen Auffassung erheben mussten, wurden zu Stimmen der Anklage, die gerade die Gewissenhaftesten in ihrem Innern vernahmen. Diese Anklage objektiviert und peronificiert nun Sach, wie er die ungeduldige Wissbegierde nach der Ausdehnung Jerusalems in dem jungen Mann mit der Messschnur darstellte (2 5), in dem Satan, der vor Gott die Anklage gegen die Gemeinde führt. Er heisst, was er ist, der Ankläger; es kommt in seiner ganzen Gestalt auf nichts andres an, als dass er die Anklage erhebt, dass er der Träger und Vertreter der von dem Recht hergenommenen Bedenken gegen die Herbeiführung der messianischen Zeit ist. Da nun eine frühere Existenz einer solchen Gestalt des Satans unerwiesen ist (Hiob halte ich auch in seinen Anfangskapiteln für später als Sach 1—8), dieselbe auch in ihrem Charakter keine Züge einer Verwandtschaft mit den Wüstendämonen aufweist und die Versetzung einer solchen dem Volksglauben entnommenen Spukgestalt in den himmlischen Areopag überhaupt unwahrscheinlich klingt, ist anzunehmen, dass Sach diese Gestalt des Satans selber gebildet hat. Sie ist das nach aussen geworfene Bild der im Innern gegen Gottes Gnade sich erhebenden Stimme, und im himmlischen „Hofstaat" einen solchen Ankläger sich vorzustellen, musste nicht schwer werden, da bei irdischen Königen dergleichen Diener nicht fehlen mochten, die mit oder ohne amtlichen Auftrag ähnliche Geschäfte besorgten, vgl. Hes 21 28 29 16 I Reg 17 18 und Jes 62 6. Dem Propheten ist die Nichtigkeit aller anklagenden Bedenken seines natürlichen Sinnes und seiner rein juristischen menschlichen Betrachtungsweise offenbar geworden; die Vision hat den Zweck, diese Wahrheit von Jahwes Gnade seinen Zeitgenossen kund zu thun, ihre Zweifel verstummen zu lassen und ihren Mut zu beleben, darum wird der Satan vor Jahwes Thron zur Einstellung seiner Anklage und zum Schweigen verurteilt. Zu Cap. 3 vgl. meine Studie: Der Ursprung des Satans in StK 1892, 207—245, sowie meine Gesch. der isr. Rel. 4 § 55; ferner s. Georg Hoffmann,

Hiob S. 32. Einen älteren Ursprung und volkstümlichen Hintergrund des Satans dagegen nimmt an Hans Duhm, die bösen Geister im AT S. 16—20 58—61.

1 מַלְאַךְ יְהוָה ist von יְהוָה verschieden, aber nicht mehr wie früher bloss als die Repräsentation, sondern als der irdische Stellvertreter Jahwes gefasst vgl. Mal 3 1 Jes 63 9 Ps 34 8 35 5. Dass hier die erste Spur von der Vorstellung des Engels als des Schutzengels der Gemeinde vorliege, hat wohl Krätzschmar (Bundesvorstellung 238f.) mit Unrecht angenommen; denn dass der „Engel Jahwes" für die Gemeinde eintritt, liegt nicht in einer besondern Beziehung, die der Engel zu ihr hätte, sondern in der Entscheidung und dem Willen Jahwes, dessen Diener er ist. Über הַשָּׂטָן s. Vorbemerkung. Die *rechte Seite* des vor Gericht Stehenden ist nicht ausschliesslich der Platz des Anklägers, wie Ps 109 31 im Vergleiche mit Ps 109 6 zeigt, wo Jahwe zur Rechten des Angeklagten erscheint, um ihm zu helfen. *Zur Rechten jemandes stehen* bedeutet daher: ihm zur Seite treten, die Hand auf ihn legen; der Unterschied von rechts und links bleibt dabei ausser Spiel (so Wellh.). 2 Für das erste יְהוָה ist mit Wellh. u. a. מַלְאַךְ יְהוָה zu lesen; nur dieser ist gegenwärtig v. 1 3, von jenem wird als einem Abwesenden in der 3. Pers. gesprochen v. 2. Aus den Worten des מַלְאַךְ יְהוָה ersieht man, dass der Ankläger geltend macht, mit der Strafe, die Juda betroffen hat, sei dem Rechte nicht Genüge gethan und dieses fordere weit schärfere Massnahmen, lasse überhaupt eine Besserung der Lage nicht zu. Jahwe entscheidet anders und die Anklage wird als unbegründet endgültig abgewiesen, vgl. zu גָּעַר Jes 17 13. Die Strafe ist ja in aller Härte ergangen, die aus dem Exil Zurückgekehrten sind nicht mehr als ein אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ, vgl. dazu Am 4 11, und Jahwes Wahl von Jerusalem ist nicht rückgängig zu machen, vgl. 1 17 2 16. 3 Zum Verständnis der folgenden dramatischen Darstellung von Josuas Freisprechung wird nachgeholt, dass Josua als Angeklagter in schmutzigen Kleidern vor Gericht erschienen ist. צוֹאִים ist Plur. das Adj. צוֹאִי. 4 Der Engel Jahwes befiehlt den הָעֹמְדִים לְפָנָיו, *den vor ihm stehenden*, d. i. den Gerichtsdienern, die selbstverständlich auch im himmlischen Gerichtshof nicht fehlen, Josua die schmutzigen Kleider auszuziehn. Die natürliche Fortsetzung dieses Befehls ist der Schluss von v. 4b: הַלְבִּישׁוּ אֹתוֹ מ׳, wie mit der LXX zu lesen ist. Zu der Entfernung der schmutzigen Kleider bildet die Bekleidung mit Feierkleidern das notwendige Complement: die Anklage ist abgewiesen, Josua steht bei Jahwe in Gnaden und Ehren. Der Zwischensatz verrät sich als Glosse durch Inhalt und Form; denn der Mal'ak Jahwe kann sich nicht an Stelle Jahwes setzen und von sich aussagen, was Jahwe thut, der allein die Sünde verzeiht. Die Worte sind als Glosse an den Rand geschrieben, um Jahwe selber den Sinn der an Josua vollzogenen Handlung erklären zu lassen, und haben, in den Text geraten, die Verderbnis in הַלְבֵּשׁ אֹתְךָ nach sich gezogen. 5 Nach LXX ist וָאֹמַר als sekundär zu entfernen und וְשִׂימוּ für יָשִׂימוּ zu lesen. Der *Kopfbund*, צָנִיף, ist das Insigne des Würdenträgers, hier des Hohenpriesters wie מִצְנֶפֶת Hes 21 31 Jes 62 3 des Königs. Josua soll die förmliche Investitur zum Hohenpriester erhalten. Die Ausführung des Befehles ist kaum vollständig erhalten; vielleicht ist hinter בְּגָדִים das schwer zu entbehrende טְהֹרִים einzusetzen und die Reihenfolge der beiden Glieder umzustellen;

bei הַצָּנִיף könnte הַטָּהוֹר eher fehlen. Das *Aufstehen* des Engels hat einen viel bessern Grund, wenn es geschah, um die Wichtigkeit der folgenden feierlichen Verkündigung hervorzuheben, als um die Ausführung der Investitur zu überwachen. Darum lese man עָמַד, Perf., und ziehe die drei Worte zu **6**. Zu הֵעִיד בְּ s. Gen 43 3 Jer 42 19 und vgl. Dtn 30 19. **7** שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת, *die Ordnung befolgen,* meint hier insbesondere die kultischen Ordnungen beobachten, wie sie im Jahwedienst gelten, und jedenfalls allen Dienst auf den Höhen vermeiden, vgl. Hes 44 15 48 11. Bei diesem Sinn der Bedingungssätze versteht man die mit וְגַם־אַתָּה beginnenden Nachsätze; denn die Treue in der Vermeidung von Höhendienst, der den Spätern als Götzendienst erschien, konnte Josua erst zum Regenten über den Tempel geeignet machen. בֵּיתִי und חֲצֵרַי zusammen sind die ganze Tempelanlage; nun soll der Hohepriester darüber verfügen, nicht mehr wie früher die Könige. Um dieses Neuen willen ist wohl das Pronomen אַתָּה hervorgehoben. וְגַם .... וְגַם,=*sowohl .... als auch,* gehört zu den Verben. Zu dieser Herrschaft über den Tempel erhält der Hohepriester noch die hohe Verheissung, jederzeit vor Gott Zutritt zu haben, d. h. also eine Gott so angenehme Person zu sein, dass er der Erhörung der von ihm vorgebrachten Bitten sicher sein kann vgl. Jer 30 21. הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה sind dieselben wie v. 4, die himmlischen Diener des Engels Jahwes, und מַהְלְכִים, wohl besser מַהֲלָכִים gelesen (Ges.-Kautzsch[27] § 53 o), bedeutet *Gänge,* also *Zutritt.*

8—10 bereitet mancherlei Schwierigkeiten. Formell fällt auf, dass in v. 9 die Anrede an Josua aufgegeben ist und v. 10 eine Mehrzahl angeredet wird, sowie dass v. 9 von jenem Lande (הַהִיא) spricht, ohne dass vorher doch ein Land genannt ist. Sachlich stösst man sich daran, dass nicht, wie sonst (vgl. 4 6-10), Serubbabel als das politische Haupt neben Josua erscheint, sondern *„mein Knecht Spross“*; und endlich weiss man sich nicht recht zu helfen, was man unter „dem Stein“ v. 9 zu verstehen hat. Es kommt dazu, dass die Grundstellen im Buche Jeremia, auf denen die Bezeichnung des Messias als „Spross“ beruht, jüngeren Datums sind, vgl. Jer 23 5 33 15. Es ist darum mit Duhm (s. zu Jer 23 5) anzunehmen, dass hier Sach späterer Bearbeitung unterzogen worden ist; vermutlich sind v. 8^b und 10 spätere Zuthaten und ist auch v. 9 nicht intakt überliefert, s. die Erklärung. **8** Josua ist noch angeredet wie v. 7, אַתָּה וגו' gehört nicht mehr zur Anrede, sondern ist der Beginn des Wortes, auf das zu hören er zu Anfang von v. 8 aufgefordert wird. Mit כִּי nach לְפָנֶיךָ ist nichts anzufangen, es verwirrt nur die Konstruktion und das Verständnis des Satzes; man wird es darum als falsche Dittographie des vorangehenden ךָ־ aus dem Texte entfernen (Wellh., Nowack). Auch הֵמָּה ist ungrammatisch und nur als Folge des eingeschobenen כִּי ebenfalls zu Unrecht eingeschlichen; zur Verteidigung eines Übergangs von der Anrede in die dritte Person darf man sich nicht auf Zph 2 12 berufen, s. dort. Der Sinn von v. 8^a ist: Josua und das ganze Priesterkollegium, das er präsidiert, sind *Männer des Vorzeichens,* (vgl. zu מוֹפֵת Jes 8 18 Hes 12 6 24 24) d. h. im Allgemeinen: die Gewähr einer glücklichen Zukunft. Wie diese speciell zu deuten ist, bleibt schwierig, weil v. 8^b überarbeitet ist. Ohne v. 8^b erwartete man entsprechend dem ganzen Kontext am ehesten die Versicherung der Vollendung des Tempelbaus, und es ist immerhin möglich, dass dies das Ursprüngliche war, vgl. auch zu v. 9. Jetzt

steht v. 8^b da: *denn siehe ich bringe meinen Knecht Spross* d. h. den messianischen König; für Sach ist es Serubbabel und dieser ist schon da, die Fassung ist also unsacharjanisch, s. Vorbem. zu v. 8–10. Von der erst bevorstehenden Rückkehr Serubbabels aus dem Exil kann man die Worte doch auch nicht verstehen; Serubbabel ist mit Josua zurückgekehrt. Zu erklären: ich bringe den schon anwesenden Serubbabel als Zemaḥ, ist äusserst gezwungen. **9** Die Konstruktion wird am einfachsten so erklärt, dass man עַל־אֶבֶן אַחַת שִׁבְעָה עֵינָיִם als Zwischensatz und הִנְנִי als Wiederaufnahme des הִנֵּה zu Anfang von v. 9 auffasst. Für לִפְנֵי י׳ ist vielleicht לְפָנֶיךָ zu setzen (doch s. weiter unten). Aber was ist das für ein *Stein, der von Gott vor Josua gelegt ist?* WELLH. sieht in v. 9 eine Ausführung von v. 8^b. Der Stein scheint ihm der Edelstein zu sein, der für das Diadem des Königs Serubbabel bereits angeschafft und dem Hohepriester übergeben worden ist. Die *sieben Augen* fasst er als die sieben Facetten des Steines, auf deren mittelster demnächst ein Name, d. h. der Name Serubbabels, eingraviert werden soll. Ist es nicht als unmöglich zu bezeichnen, dass das Gesicht von der Begnadigung Josuas in eine Verheissung der Krönung Serubbabels auslaufe, wie auch die fünfte Vision in den *zwei Gesalbten* (4 14) beide nebeneinander stellt, so wäre es doch erwünscht, wenn der Zusammenhang mit 3 1–7 ein engerer wäre. Viele Exegeten sind daher der Ansicht, dass *der Stein* irgend welche Beziehung zu dem Tempel habe. Aber der Grundstein (HITZIG u. a.) kann es nicht sein, weil derselbe bereits gelegt ist (Hag 2 18, vgl. mit Sach 1 7), noch ferner liegt es, an einen Edelstein zu denken, den der Hohepriester statt der zwölf in seinem Brustschilde tragen soll (BREDENKAMP), oder darin den Stein zu sehen, der im neuen Tempel als Ersatz der Bundeslade seinen Platz finden solle (ORELLI). Früher (StK 1892, 211—215) dachte ich, der Stein könne als Symbol des Tempels gefasst werden; die Unterscheidung des *Steines* in 3 9 von dem Steine in 4 7 und 10 muss ich aber jetzt für unmöglich halten und darum הָאֶבֶן für den *Schlussstein* des Tempels ansehen (so auch STEINER). Der Sinn von v. 9 scheint mir daher zu sein: Jahwe verheisst, dem Schlussstein (des Tempels), auf den sieben Augen gerichtet sind (vgl. Esr 5 5), d. h. dem Jahwes ganze allessehende Fürsorge (= *die sieben Augen* vgl. 4 10) gilt, den gehörigen Schnitt und die notwendige Gravur, sei es die Inschrift, sei es die Verzierung, die ihm gebührt, zu geben, also für die Vollendung des Tempelbaus zu sorgen. Von hier aus halte ich es für möglich, dass ursprünglich לִפְנֵי זְרֻבָּבֶל für לִפְנֵי יְהוֹשֻׁעַ zu lesen war, vgl. zu 6 11; so steht v. 9 in engem Zusammenhang mit 3 1–8^a und Serubbabel ist dabei nicht vergessen. An die Vollendung des Tempelbaus schliesst sich dann vortrefflich die Verheissung des messianischen Heils; denn dieses muss anbrechen bei der Vergebung der Schuld des Landes an einem Tag d. h. auf einen Schlag, vgl. Hag 2 10–19 Sach 8 10–19. Damit schliesst das Gesicht gut ab, das dem Satan jede Erinnerung an Schuld untersagt. הָאָרֶץ bis הַהִיא ist auffallend (s. Vorbem. zu v. 8–10), es kann aber nichts anderes meinen als *jenes Land,* in dem dann der Tempel vollendet steht. Zu **10** vgl. Mch 4 4; die Einleitung mit בַּיּוֹם הַהוּא und die Anrede תִּקְרְאוּ lassen vermuten, dass der Vers spätere Zuthat und Ausführung von v. $9^{b\beta}$ ist, s. Vorbem. zu v. 8–10.

Andre, aber kaum bessere Auffassungen von v. 9 vertreten Sellin (Studien II, 78–80) und Peiser (Orient. Litter.-Zeit. 1901, 314f.). Sellin vergleicht die Bestallungsurkunde eines Nebopriesters zu Borsippa, die in den Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 4 S. 14ff. veröffentlicht ist. „Es handelt sich, wie Sellin schreibt, um eine auf beiden Seiten stark konvexe Tafel aus hartem schwarzen Stein von 15 1/2 cm Breite, 22 cm Länge. Sie ist künstlerisch ausgestattet und mit einer Inschrift von 100 Zeilen versehen. Die merkwürdig scharf ausgeführten Abbildungen auf den einzelnen Seiten stellen nach der Inschrift selbst alle die Götter dar, die darüber wachen, dass nie diese Urkunde aufgehoben werden soll. Unter diesen Bildern nun finden wir etwa in der Mitte der schmalen oberen Kante die sieben Augen, neben Mond und Sonne offenbar eine Darstellung der sieben Planeten. Die Bestallungsurkunde selbst lautet in der Hauptsache folgendermassen: „„Die Göttin Nana u. s. w., deren Ausspruch unabänderlich ist, unbeugsam ihr Befehl, die gleich einem barmherzigen Vater freundlich sich zuwendet; und der Gott Aë, der Starke, Kraftvolle, der vor ihr einhergeht, der die Aufsicht führt über die Tempel, die Einkünfte festsetzt — sie sahen mit ihren heiteren Mienen gnädig an den Nabumutakkil, Sohn des Aplu-etir, und führten ihn in das Allerheiligste Nebos von Borsippa und gaben ihm zu eigen täglich so und so viel Mehl und Wein, Rind- und Schaffleisch, Fische, Vögel, Gemüse u. s. w. an allen Einkünften des Tempels Ezida, so viele deren sind, gaben sie ihm Anteil, gemäss dem Spruche der Priester, und dass die Ernennung nicht angefochten werde, siegelten sie dieselbe und händigten sie ihm ein für ewig.““ Der Urkunde folgt die Aufzählung der bei der Siegelung derselben beteiligten Würdenträger. Die erste Stelle nimmt hier das Stadthaupt von Borsippa ein.“ Sellin hält dafür, dass wir jetzt in dieser Urkunde „noch einen ähnlichen Stein mit sieben Augen besitzen, wie Sacharja ihn dem Josua in der Vision hat einhändigen lassen“, und dass die sieben Augen, die allein von jenen auf dem babylonischen Steine befindlichen Bildern Verwendung finden konnten, das Symbol dafür seien, dass Jahwe für alle Zeiten über die Giltigkeit der Bestallungsurkunde Josuas wachen werde. Die Eingravierung in den Stein (v. 9ᵇ הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ) entspreche der Siegelung der Urkunde durch die Gottheit und נָתַתִּי לִפְנֵי ״ v. 9ᵃ, dessen Perfektum präsentisch zu übersetzen sei wie z. B. Gen. 14 22, drücke die Einhändigung der Bestallung aus, endlich sei in v. 8ᵇ Serubbabel genannt als der erste Würdenträger, der Josua sein Amt zu verschaffen habe. Aber es ist fraglich, ob Eingravierung soviel wie Siegelung ist und ob dann die Einhändigung als etwas so Nebensächliches nur in einem Nebensatze angeführt werden könnte. Auch ist v. 9, so verstanden, weit mehr Begründung von v. 7 als von v. 8. Um der *sieben Augen* willen, die doch auf einer viel breiteren Grundlage ruhen (s. 4 10), wird es zu gewagt sein, v. 9 nach der Bestallungsurkunde des Nebopriesters von Borsippa zu erklären.

Noch weniger Zustimmung dürfte Peiser zu teil werden, dessen Erklärung von v. 9 mit seiner sehr verwickelten Auffassung von Sach zusammenhängt. Die Schrift, welche der Verf. von Sach 1—7 9 seinen Visionen zu Grunde legte, soll die Beschreibung einer assyrischen Stele enthalten und auch einen Auszug aus der Inschrift dargeboten haben. Diese Inschrift will nun Peiser in פִּתֻּחָהּ (= Siehe ich bin schreibend ihre Schrift scil. die Schrift der Stele, die mit אֶבֶן vorher genannt sein soll) erwähnt finden; „was aber die assyrischen Könige fürchteten und wogegen sie den Fluch der Götter herabriefen, war, dass ihre Schrift und ihr Name weggewischt werde; und gerade darauf scheint das folgende hinzudeuten. Die vorausgesetzte Quelle schloss wohl an die Beschreibung der Stele den Bericht, dass Jahwe sie zerstört hat, so dass er von sich sagen konnte: משתי את עון הארץ ההיא (= „ich habe weggewischt die Schuld dieses Landes an einem Tage“). Und als Folge dieses Eingreifens wurde gesegnete Zeit erwartet: v. 10.“

Das fünfte Gesicht: Der Leuchter und die zwei Ölbäume, 4 1–6a 10b–14, samt einem Wort über Serubbabel 4 6b–10a. Das Wort über Serabbabel unterbricht die Erzählung der Vision; wo es steht, ist es so wenig an seinem Platze, dass es auch nicht durch einen Redaktor, sondern nur durch Versehen dorthin gelangt sein kann. Nach seinem Inhalt, der sich auf den Tempelbau bezieht, ist es entweder als Beigabe zu

3 9 oder zu 4 14 gemeint. Die Vision selber hat den Sinn: „Serubbabel und Josua stehen unter der speziellen Obhut dessen, dessen Lichter, dessen Augen die ganze Welt durchleuchten, durchstreifen" (WELLH.). Dargestellt wird dieser Gedanke in folgender Weise: Sach sieht einen Leuchter mit sieben Lampen und zwei Ölbäume, einen zur Rechten, den andern zur Linken des Leuchters, die nachher als die beiden, vor dem Herrn der ganzen Erde als Diener stehenden Gesalbten, also als Serubbabel und Josua erklärt werden.

1 Die Einführung der neuen Vision ist interessant; sie zeigt, dass Sach seinen Zustand bei der Vision als Wachsein empfindet, also die Zeit, da der Angelus interpres ihm nicht Offenbarungen erteilt, der Späher nicht auf der Warte steht, mit dem Schlafe vergleicht. Für gewöhnlich ist er nicht sehend; aber es giebt Momente, wo er Dinge sieht, die dem gewöhnlichen Auge verborgen sind. 2 Die Form der Darstellung ist Am 7 8 8 2 Jer 1 11 13 sehr ähnlich. Statt ויאמר ist mit Kĕrē וָאֹמַר (s. auch LXX) zu lesen. Zu der Anlehnung des ganzen Satzes זָהָב כֻּלָּהּ an den Stat. constr. מְנוֹרַת vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 130 d. Für גֻּלָּהּ hat man mit LXX גֻּלָּה, *ein Ölbehälter,* zu schreiben, da das Suff. ganz unnötig und kein Nomen גֹּל nachweisbar ist, s. auch v. 3. Ebenso ist nach LXX das Suff. an נֵרֹתֶיהָ zu tilgen, das eine Suff. hat das andre nach sich gezogen. Auch vor der unmöglichen Vorstellung, als ob 14 (7 + 7) oder gar 49 (שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה distributiv gefasst) *Röhren* die Lampen mit dem Ölbehälter verbunden hätten, bewahrt uns LXX, welche שִׁבְעָה vor וְשִׁבְעָה nicht gelesen hat. Schliesslich ist noch für אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁהּ das einfache אֲשֶׁר־עָלֶיהָ zu lesen; es kann hier, wo es sich um die Röhren handelt, nicht nachträglich eine andre Ortsbestimmung für die Lampen folgen, als die vorher gegebene: נֵרוֹת עָלֶיהָ. Eher ist das ganze Relativsätzchen als überflüssig zu tilgen. Der *Leuchter* war somit, wie sich von selbst versteht, ein Stehleuchter, oben am Ständer befand sich die *Gulla,* das Ölreservoir, im Kreise lagen ringsum auf gleichem Niveau sieben Lampen, jede durch eine Röhre mit dem Reservoir verbunden. Sach hat zu dieser Beschreibung sich nicht ein Vorbild an dem Tempelleuchter nehmen können, da im salomonischen Tempel sich kein siebenarmiger Kandelaber, sondern zehn einzelne Leuchter befanden (I Reg 7 49); umgekehrt scheint vielmehr Sach's Beschreibung für die Konstruktion des siebenarmigen Leuchters des zweiten Tempels massgebend gewesen zu sein, immerhin fehlte diesem die Gulla, vgl. Ex 25 31–40 und die Abbildung des Leuchters, den Judas Makkabäus zum Ersatz für den von Antiochus Epiphanes weggenommenen herstellen liess (I Mak 1 23 4 49 f.), auf dem Titusbogen in KHC Ex S. 124. 3 L. mit WELLH. und NOWACK מִימִינָהּ für מִימִין הַגֻּלָּה; die Ölbäume stehen neben dem Leuchter (vgl. עָלֶיהָ v. 3ᵃ), הַגֻּלָּה ist wie רֹאשָׁהּ (v. 2ᵇ) falsches Explicitum für das Femininsuffix. 4 beginnt die Erklärung der Vision; in 6 wird sie unterbrochen, da dort mit זֶה דְּבַר וגו' ein dem Zusammenhang fremdes Stück, nämlich ein Jahwewort über Serubbabel, einsetzt, das bis בְּיַד זְרֻבָּבֶל v. 10ᵃ reicht. Vgl. Vorbem. zu Cap. 4 und s. die Erklärung von v. $6^{a\beta}$–10ᵃ (excl. שִׁבְעָה אֵלֶּה) hinter v. 14. 10ᵇ giebt samt den beiden letzten Worten der ersten Vershälfte die Fortsetzung der Erklärung der Vision. In v. $6^{a\alpha}$ hiess es noch: *Da hob er an und sprach zu mir also:* Was er sagte, steht v. 10: *diese sieben* Lampen *sind die Augen Jahwes, die die ganze Erde durchschweifen.* Nach

dieser Erklärung ist der Leuchter mit den sieben Lampen ein Bild für Jahwe, seine Allwissenheit und die damit verbundene Allmacht (vgl. v. 14^b). Dass Sach hier mit einem Material operiert, das letztlich auf babylonische Vorstellungen zurückgeht, kann man zugeben; aber es sind Vorstellungen, die zum Gemeingut des Volkes geworden sind, wie z. B. die Darstellung der göttlichen Allwissenheit durch sieben Augen, und ob der Zusammenhang des Bildes mit den sieben Planeten dem Volke noch bewusst gewesen wäre, dürfte sehr fraglich sein, auch wenn schon Josephus Bellum jud. V 5 5 diese Erklärung vertritt, vgl. KAT^3 625 5. Auf diese „sieben Augen" beschränkt sich im Grunde das Babylonische in diesem Abschnitt; denn, ob man mit Gunkel (Schöpf. und Chaos 124—130) auch den Leuchter selber als ein babylonisches kultisch-mythologisches Symbol als Abbild der Sonne und der Planeten und als Bild des Weltbaums betrachten darf, ist noch sehr zu bezweifeln. **11—14** Zwei Fragen und nur eine Antwort. Gunkel vermutet, dass die Antwort auf die erste Frage verloren sei; aber die vorhandene Antwort v. 13 f. passt viel besser zu der ersten Frage als zu der zweiten, vgl. v. 11: „zur Rechten und zur Linken des Leuchters" mit v. 14^b: „stehend vor dem Herrn der ganzen Erde". Somit wird die unbeantwortet bleibende zweite Frage eine spätere Einfügung sein (so Wellh. und Nowack); Zeichen sekundären Ursprungs weist **12** auch sonst auf: es wird von Dingen gesprochen, von denen man in der Beschreibung der Vision nichts gehört hat, nämlich von *den zwei Olivenbüscheln* (שִׁבֲּלֵי הַזֵּיתִים, wohl = Zweigspitzen der Ölbäume), von *den zwei goldenen Röhren* (צַנְתְּרוֹת), deren Aufgabe man nicht recht versteht, trotzdem von ihnen gesagt wird: *die von auf sich* (wohl = *von oben her*, *aus sich*) *das Gold* (wohl = *Öl* zu fassen) *ausgiessen*, wahrscheinlich nicht in die Lampen, sondern in die Gulla, also indirekt in die Röhren (letzteres nimmt Targum an, nach dem Gunkel als ursprünglichen Text etwa vermutet: הַמְּרִיקִים מֵעֲלֵיהֶם הַיִּצְהָר לְמוּצְקוֹת הַזָּהָב = *die das Öl von ihnen zu den goldenen Armen leiten*, vgl. auch LXX). Der Interpolator hat wohl die Ölbäume nicht als das blosse Symbol der Gesalbten verstanden (s. v. 14), sondern sie, das Bild und בְּנֵי־הַיִּצְהָר (v. 14) weiter ausdeutend, als Ölspender gefasst und ohne Berücksichtigung der authentischen Erklärung v. 10^b in dem Leuchter etwa ein Bild der jüdischen Gemeinde erblickt, deren Gedeihen von dem geistlichen und politischen Leiter abhängt. Oder dachte der Interpolator bei den Ölbäumen an die beiden Geschlechter Aarons und Davids und bei den Olivenbüscheln an die damaligen Spitzen dieser Familien, Josua und Serubbabel? Allerdings wäre dann die nähere Beschreibung v. 12^b fast völlig bedeutungslos. בְּיַד wird den Sinn von *im Bereich von* haben. **13** ist die genuine Fortsetzung von v. 11. **14** Die „*Ölsöhne*" sind Josua und Serubbabel als die beiden Gesalbten, Josua ist gesalbt als Hohepriester (Lev 4 3), Serubbabel als der designierte König (= מָשִׁיחַ) vgl. Hag 2 23. Der Gedanke an Geistessalbung liegt hier fern. *Vor dem Herrn der ganzen Erde stehen sie* d. h. sie stehen in der Hut des Allmächtigen, dem sie dienen.

$6^{a\beta b}$—10^a (excl. שִׁבְעָה אֵלֶּה), ein für sich stehender Abschnitt (s. Vorbem. zu Cap. 4), in dem die Vollendung des Tempels durch Serubbabel verheissen wird. **6** אֶל־ = עַל; *über*, nicht *an* Serubbabel ergeht das Wort.

Ein erfreuliches Wort des Glaubens, das kräftig der Mutlosigkeit entgegentritt, ist v. 6b, vergleichbar jenem Worte Jes 31 3. Zu רוּחַ, dem *Geiste* Gottes, der eine alles überwindende Kraft hat, vgl. zu Jes 31 3 und Hag 2 5. Die Aposiopese macht das Wort noch kräftiger. 7 folgt die Anwendung auf den speziellen vorliegenden Fall: Die Hindernisse und Schwierigkeiten, die sich gegen den Tempelbau auftürmen, sollen durch Gott weggeräumt werden. Die Anrede an den Berg der Hindernisse, wie der kurze Befehl: *Vor Serubbabel zur Ebene!* macht sich etwas zu pathetisch. OORT schlägt daher יָשִׁית (= *wer macht* den g. Berg zur Ebene?) für אַתָּה vor; weit besser aber ist es, mit M. LAMBERT (s. ZATW 1902, 338 für מִי אַתָּה הַר zu lesen: וְשַׂמְתִּי אֶת־הָהָר, = *ich werde den grossen Berg vor S. zur Ebene machen.* So ist auch die ungrammatische Verbindung von הַר־הַגָּדוֹל (st. הָהָר) verschwunden, vgl. GES.-KAUTZSCH27 § 126 x. Zum Inhalt von v. 7a vgl. Jes 40 4. Subj. zu וְהוֹצִיא ist Serubbabel; er wird herausführen aus der Bauhütte אֶת־הָאֶבֶן הָרֹאשׁ, *den Giebelstein* (so ist zu lesen für הָרֹאשָׁה vgl. הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ, da die Deutung von הָרֹאשָׁה als *nach dem Haupte, nach der Spitze* des Tempels, doch zu unsicher ist). Die Erklärung von הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה als Grundstein ist schon dadurch verboten, dass derselbe bereits gelegt ist, vgl. v. 9 das Perf. יִסְּדוּ, das sich nicht mit SELLIN als Imperf. Kal fassen lässt; es müsste mindestens das Fem. stehen. SELLIN (Studien II 90—95) setzt allerdings הָאֶבֶן הָרִאשֹׁנָה; aber das kann nicht helfen, seine Bevorzugung des Grundsteines, wobei er an den des früheren Tempels denkt, der als gutes Omen für den Neubau („Jubelruf: Gunst, Gunst ihm") aus dem „Berg" von Trümmern (CHEYNE schlägt demgemäss הַר הַגַּלִּים, *Trümmerhügel,* für הַר הַגָּדוֹל vor) „herausgebracht" werden soll, beruht mehr auf Analogien aus babylonischen Bauinschriften, als auf dem hebräischen Kontexte. תְּשֻׁאוֹת חֵן חֵן לָהּ ist sehr unsicher: man erklärt gewöhnlich so, dass das erste Wort = *unter Jubelrufen* verstanden und in den übrigen ein solcher Ruf gefunden wird: *Schönheit, Schönheit ihm!* = herrlich ist er! Aber לָהּ könnte auch zu תְּשֻׁאוֹת gehören: *Rufe* des Jubels über die Schönheit *werden ihm* zu teil, oder am Ende תְּשֻׁאוֹת etwas ganz andres bedeuten, wie Form, Gestalt, Ornament, oder dergl. 9a erklärt in einem zweiten Wort Jahwes (v. 8) bestimmt die Aussage von v. 7: Serubbabel hat den Tempel gegründet, er wird ihn auch vollenden. 9b ist Wort des Propheten resp. des Überarbeiters, es steht ganz unpassend mitten in Jahwes Rede v. 9a 10. Vgl. die gleichlautenden Interpolationen auch 2 13 15 6 15. Wegen אֲלֵיכֶם wird man וִידַעְתֶּם zu schreiben haben. 10a begründet nicht v. 9b, sondern weist im Anschluss an v. 9a (כִּי = *ja*) darauf hin, dass auch die, die jetzt mutlos und verzagt sind, den vollendeten Bau mit Freuden sehen werden. Zu der Mutlosigkeit *am Tag kleiner Anfänge* vgl. Hag 2 1-9. מִי ist = *wer immer.* Zu dem metaplastischen Perf. Kal בַּז von בּוּז (als ob das Verb בָּזַז lautete) vgl. GES.-KAUTZSCH27 § 72 dd. Für הָאֶבֶן הַבְּדִיל fordert der Zusammenhang dieselbe Bedeutung, die הָאֶבֶן הָרֹאשׁ v. 7 hat (WELLH., NOWACK). Mehr lässt sich kaum sagen; denn wie הַבְּדִיל, sonst = *Blei,* mit dem Schlussstein was zu thun hat, ist unerfindlich, und *Bleilot* heisst 'הא' הב schwerlich. Vielleicht darf man mit LXX darin ein von dem Verb בדל abgeleitetes Adj., das dann allerdings Femininform haben sollte, sehen, oder steckt darin eine Corruption der

beiden folgenden Worte (so Cheyne) oder eine Dittographie des folgenden בְּיַד, die mit ursprünglich vorangegangenem 'הר, der Abkürzung von הָרֹאשׁ, zusammengeflossen ist? Zu 10^b—15 s. o. S. 413f.

Die sechste und die siebente Vision: Die Reinigung des Landes von Sündern und Sünde 5 1–11.

Die beiden Visionen exponieren die 3 9 gegebene Verheissung. Die zweite ergänzt die erste: auch die Macht der Sünde, nicht nur die Sünder sollen aus dem Lande verschwinden.

Das sechste Gesicht: Die fliegende Schriftrolle 5 1–4. Eine gewaltige Schriftrolle sieht der Prophet über das Land dahinfliegen; sie wird ihm erklärt als der Fluch, der im ganzen Land bei den Sündern einkehrt und sie samt ihrem ganzen Hause ausrottet.

1 Die מְגִלָּה, *Schriftrolle*, ist hier aufgerollt gedacht, also als ausgebreitetes Blatt, vgl. Jes 34 4, wo für den Himmel das Bild eines grossen aufgerollten Buches gebraucht ist. 2 Die Dimensionen des fliegenden Blattes 10 Ellen (= c. 5 m) Breite d. h. Höhe und 20 Ellen (= c. 10 m) Länge, haben keine besondre Bedeutung, jedenfalls stehen sie in keiner Beziehung zu den Massen von Räumlichkeiten des Tempels Salomos oder der Stiftshütte, sie sollen nur das Blatt als von enormer Grösse hinstellen, und das Verhältnis von 10 zu 20 wird im Allgemeinen dem Verhältnis von Breite und Länge einer gewöhnlichen einzelnen Rolle entsprechen, vgl. Blau Studien zum althebr. Buchwesen I, 72. Dass das Blatt beschrieben gedacht ist, geht aus der Erklärung hervor, die 3 dafür giebt: es ist *der Fluch, der über das ganze Land* (nicht: über die ganze Erde, vgl. v. 6 11) *ausgeht.* Der Glauben an die Wirksamkeit des Fluchworts ist bekannt; die Niederschrift des Fluches und die äussere Applikation desselben an den Verfluchten verstärkt seine Wirkung, vgl. die Bereitung des Zauberwassers durch die Abspülung des niedergeschriebenen Fluches in das Wasser Num 5 23. Ein fliegender Zettel mit daraufgeschriebenem Fluch, vom Wind ins Haus des Frevlers getragen, genügte ebenfalls und konnte zur Handhabung des Rechtes dienen; umgekehrt bewahren beschriebene Zettel, die man als Amulette auf sich trägt, vor Schaden und bringen Glück, vgl. Euting Reise in Inner-Arabien I 75f. 87 93 99. Die Erklärung von v. 3^b als Angabe des Zweckes von v. 3^a (Wegfegung der Sünder aus dem Lande) scheitert an dem Perf., so wie an der Bedeutung von נִקָּה = *ungestraft, straflos bleiben,* s. zu Jo 4 23; auch wäre der Gedanke von v. 4 vorweggenommen. Demnach liegt in v. 3^b die Angabe des Grundes für v. 3^a vor: der Fluch geht aus; *denn es ist straflos geblieben* u. s. w. Dazu muss nun der Sinn von מִזֶּה כָּמוֹהָ passen; also ist kaum eine Beziehung auf den Fluch wahrscheinlich und מִזֶּה ... מִזֶּה heisst schwerlich: auf der einen ..... auf der andern Seite oder von da ... von dort. Wellh. wird mit der Vermutung das Richtige treffen, dass eine Zeitangabe für die Dauer der Straflosigkeit darin liege: מִזֶּה כַּמֶּה = *schon seit lange,* כַּמֶּה ist nach 7 3 statt כָּמֹהָ zu sprechen und wahrscheinlich mit Nowack auch einfach nach 7 3 זֶה statt מִזֶּה zu setzen: = *jetzt wer weiss wie lange schon!* vgl. zu diesem זֶה auch 1 12. Die Vergleichung von مُنْذُ, *seit,* mit מִזֶּה (so Wellh.) ist doch zu fraglich. *Straflos geblieben seit lange sind alle Diebe und* כָּל־הַנִּשְׁבָּע, *alle Schwörer;* aber da das AT nicht auf dem Standpunkte von Mt 5 34–37 steht, sondern das Schwören beim Namen

Jahwes zur Pflicht macht Dtn 6 3 10 20 (vgl. Jes 48 1), so muss, wie v. 4 sicher beweist, dahinter בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר eingesetzt werden, so dass *alle Meineidigen* an Stelle *aller Schwörer* tritt. 4 Die Zeit der Straflosigkeit ist vorbei, der Fluch geht aus und wirkt von selber. Zu וְלָנָה = וְלָנָה s. Ges.-Kautzsch[27] § 80 i. Die Zerstörung des Hauses des Frevlers ist altes Strafrecht und bedeutet den Ausschluss der ganzen Familie aus dem Verbande des Volkes (Wellh.), vgl. auch Dan 2 5.

Das siebente Gesicht: Das Weib im Epha 5 5–11. Ein Epha erscheint dem Propheten. Darin sitzt, wie sich zeigt, ein Weib, das als die Bosheit gedeutet wird. Darauf tragen zwei andere, mit Storchenflügeln versehene Weiber das Epha und die darin sitzende Bosheit durch die Lüfte nach Sinear, um sie dort anzusiedeln. Von den Juden geht die Sünde und Schuld jetzt über auf ihre Feinde in Babel; dorthin gehört sie.

5 Ohne Verbesserung bleibt der Sinn unverständlich. Wellh. und Nowack setzen הָאֵיפָה nach מָה in den Text; aber so stossen sich die beiden מָה in den auf einander folgenden Fragen v. 5 und v. 6. Darum ist vielmehr הָאֵיפָה statt מָה zu lesen; פה ist = מה und האי gleicht dem vorangehenden ראה, wurde deshalb vom Abschreiber übersehen. Also: *sieh da das Epha, das zum Vorschein kommt!* vgl. dieselbe Konstruktion 6 8. 6ª ist dazu gute Fortsetzung: *Und ich fragte: Was ist das?* In v. 6ᵇ folgt eine doppelte Antwort auf die Frage von v. 6ª; aber die erste ist total nichtssagend, wohl nichts als Randverbesserung zu v. 5, hier unrichtig dem Text eingegliedert, also hat man sie zu entfernen. In der zweiten allein ursprünglichen Antwort l. mit LXX עֲוֹנָם (ἡ ἀδικία αὐτῶν), *ihre Missethat,* statt עֵינָם, *ihr Auge,* das die Exegeten zu allerlei Künsteleien verleitet hat, dem aber kein einfacher verständlicher Sinn abzugewinnen ist. Wie das Epha die Sünde der Leute im ganzen Lande darstellen kann, erklärt das Folgende. 7 Das Epha ist ein Hohlmass von offenbar runder Gestalt; denn es hat einen runden (vgl. כִּכָּר) bleiernen Deckel. Wie der sich hebt, so zeigt sich (l. mit LXX וְהִנֵּה für וְזֹאת), dass ein (= ein einzelnes, darum אַחַת; nicht = irgend ein) Weib darinnen sitzt. 8 *Die personifizierte Bosheit,* welche dies Weib ist, will natürlich aus ihrem Verliess entweichen; darum wird sie rasch zurückgestossen und das Epha mit der Bleiplatte verschlossen. 9 Zur Fortschaffung der Bosheit erscheinen zwei andere Weiber, die zu weitem raschem Fluge mit Storchenflügeln ausgerüstet sind. Eine andre Bedeutung kommt diesen Weibern nicht zu, als dass sie den Transport von Judäa nach Babel zu besorgen haben. *Weiber* sind sie, weil sie ein Weib fortschaffen sollen, *zwei,* weil dadurch die Erfüllung der Aufgabe erleichtert ist. *Flügel* erhalten sie, weil der Transport durch die Luft erfolgen soll, und *Storchen*flügel sind es wohl, weil der Storch solche weite Reisen macht. Fasst man רוּחַ בְּכַנְפֵיהֶם = *Wind in ihren Flügeln,* so kann das nur bedeuten, dass der Wind sie hob und somit den Transport unterstützte. Besser nimmt man aber רוּחַ = *Geist, Leben;* also *Leben war in ihren Flügeln,* sie regten sich, gerieten ins Schwingen, Leben war darein gekommen, vgl. Hab 2 19ᵇ. 10 הֵמָּה = הֵנָּה, s. Ges.-Kautzsch[27] § 32 n. 11 Der Bestimmungsort ist *Sinear* d. h. Babylonien vgl. Jes 11 11 Dan 1 2; dort soll sie auch bleibend sich aufhalten, dazu wollen sie *ihr ein Haus bauen,* zu לָהּ (für לָהּ) vor nachfolgender

Tonsilbe vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 23 k 103 g. וְהוּכַן ist schwierig, weil es ein unnötiges Gewicht legt auf einen nebensächlichen Gedanken, ob man es als direkte Fortsetzung fasst: *und es* (das Haus) *soll hergerichtet* oder *ausgestattet werden,* oder ob man darin eine Bedingung für das Folgende erblickt: *und ist es hergerichtet* oder *ausgestattet.* Nowack entfernt es daher als Dublette von והניחה; jedenfalls erscheint es überflüssig. Für die unmögliche Mischform וְהֻנִּיחָה, resp. 'וְהֻנּ, (vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 72 ee) l. mit LXX וְהִנִּיחָהָ = *um sie dort niederzusetzen.* עַל־מְכֻנָתָהּ, *an ihrem Platze* d. h. dort wo sie hingehört. Babel, die Heimat des Todfeindes der Judäer, ist der rechte Sitz für die Sünde, vgl. auch 2 10 6 8.

Der Abschnitt v. 5–11 ist auch deshalb interessant, weil sich Elemente in seiner Darstellung finden, die in der späteren Literatur öfters wieder erscheinen. Entstammen dieselben ganz der Phantasie des Propheten oder hat er sie sich aus den Erzählungen des Volkes angeeignet? Wie dem sei, wichtig ist, dass um 520 v. Chr. Stoffe erscheinen, zu denen sich besonders in der späteren Märchen- und Volksliteratur Parallelen finden. Man denkt doch bei der im Epha verschlossenen Frau Bosheit an ähnliche Erzählungen, in denen von Geistern und Dschinnen berichtet ist, welche in Flaschen oder andre Gefässe gebannt sind. Und bei der Luftreise nach Babel erinnert man sich, wie leicht in den Erzählungen von 1001 Nacht und in anderen ähnlichen Charakters dienstbare Geister in die entlegensten Gegenden ziehen, von weither Gegenstände herbeischaffen oder weithin bringen, selbst auch wie hier dort gleich ein wunderbares Schloss errichten. Zwar sollen nähere Parallelen nicht vergessen sein: ich erwähne zuerst die Erzählung Hesekiels darüber, wie er von den Exulanten weg nach Jerusalem und wieder zurück gebracht wurde, s. Hes 8 3 11 24, dann die Legende von Habakkuks Versetzung von Palästina nach Babel und zurück im Laufe eines Tages, s. Zus. zu Daniel: Bel und der Drache v. 33–39 und vgl. oben S. 330, und endlich die Lev 14 1–7 48–53 vorgeschriebene Ceremonie vom Fliegenlassen des einen Vogels, der die Unreinheit gleichsam mit sich fortnimmt, s. zu der Stelle KHC Lev S. 46.

Die achte Vision: Die Ausfahrt der Wagen zur Ausrichtung des Zorngerichts Jahwes an den Heiden 6 1–8.

Zur ganzen Vision vgl. Vorbem. zu 1 8—6 8. 1 Die מַרְכָּבוֹת, *Wagen,* stellen, wie sich aus der folgenden Darstellung ergiebt (vgl. bes. v. 8), die Werkzeuge des göttlichen Zorns, resp. die ihm zur Verfügung stehenden Mächte, dar. Zu der Vierzahl vgl. zu 1 8. שְׁנֵי הֶהָרִים, *die zwei Berge,* werden als bekannte Örtlichkeit vorausgesetzt; erwähnt sind sie vielleicht auch 1 8 (s. dort). Wir wissen von ihnen nur nach v. 5, dass sie in der Nähe der Wohnung Gottes liegen, s. auch 1 8 und vgl. die sieben (je drei in Reihen rechts und links, der siebente in der Mitte) Berge im Buch Henoch 18 6–10. Ob eine mythologische Vorstellung und was für eine darin steckt, ist nicht bekannt. Dass der Zion und der Ölberg das Modell dieser ehernen Berge abgegeben hätten, ist nicht unmöglich. 2f. Jeder Wagen hat eine Bespannung von Pferden einer besonderen Farbe. Über die Bedeutung der Farben s. zu 1 8. 3 die Pferde am vierten Wagen werden als בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים bezeichnet; aber in v. 6f. sind diese Bezeichnungen Epitheta verschiedener Pferde. Da nun אָמֹץ als Farbenname überhaupt zweifelhaft ist, in seiner Bedeutung *stark* aber nicht zu Farbennamen passt, da ferner v. 6f. die אֲדֻמִּים fehlen, so wird אֲמֻצִּים in v. 7 in אֲדֻמִּים zu verbessern und in v. 3 als Nachtrag der falschen Lesung in v. 7 an-

zusehen, also zu entfernen sein, vgl. WELLH. 5 Grammatisch ist daran Anstoss zu nehmen, dass יוֹצְאוֹת, das im jetzigen Text Attribut zu dem determinierten רוּחוֹת sein muss, ohne Artikel steht; sachlich fällt die Erklärung des einen Bildes durch ein neues, nämlich der Wagen durch Winde auf. Es ist daher mit WELLH. לְאַרְבַּע zu lesen und יוֹצְאוֹת steht prädikativ zu אֵלֶּה: *diese* Wagen *gehen aus nach den vier Himmelsrichtungen.* Der Wegfall des לְ ist entweder Absicht: die formell inconcinne Antwort sollte regelrechter gemacht werden (WELLH.), oder altes Versehen, das sich bei der alten Schreibung אל für späteres אֵלֶּה leicht erklärt vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 34 b (NOWACK). מֵהִתְיַצֵּב עַל וגו׳ = *nachdem sie sich bei dem Herrn der ganzen Welt* (4 14) *gestellt haben,* natürlich um seine Befehle zu erhalten, vgl. Hi 1 6 2 1. 6 Die Konstruktion ist nicht über allen Zweifel erhaben; יֹצְאִים als Prädikat zu dem für אֲשֶׁר zu supplierenden הַמֶּרְכָּבָה ist auch als constructio ad sensum sehr hart. Vielleicht ist אֲשֶׁר־בָּהּ am Anfang hinzugesetzt, um den Übergang von den „Wagen" auf die „Pferde" zu erklären; lassen wir die Worte als Zusatz weg, so fehlt für Konstruktion und Sinn nichts. Der Wechsel von Particip und Perf. ist kaum ursprünglich; WELLH. stellt daher überall das Particip יֹצְאִים her, das in der That am besten passt, wo es sich nicht um Erzählung, sondern Beschreibung handelt: *die schwarzen Pferde wollen,* sind im Begriff zu *ziehen nach dem Norden.* Zu dem Verhältnis der Farben zu den Himmelsgegenden s. zu 1 8. אֶל־אַחֲרֵיהֶם muss auch eine Himmelsrichtung angeben, und zwar eine andre als den vorher genannten Norden, also ist die Fassung: „hinter den schwarzen her", nicht am Platze. Zu gesucht aber ist die Übersetzung: „in der Richtung hinter sich" = nach Westen, weil man bei der Orientierung nach Osten schaut. אחריהם scheint zusammengeflossen aus אֶרֶץ הַקֶּדֶם = *Osten* (WELLH., NOWACK). 7 Der Anfang ist verdorben und verstümmelt. Für וְהָאֲמֻצִּים ist הָאֲדֻמִּים zu lesen, s. bei v. 3. Hinter יָצְאוּ, resp. יֹצְאִים, ist die Angabe der Richtung verloren, etwa אֶל־אֶרֶץ הָעֶרֶב, *nach dem Abendland,* (NOWACK). Zu וַיְבַקְשׁוּ sind nicht nur die *roten* Pferde Subj., sondern sämtliche vier Gespanne. Nach der Erklärung des Angelus interpres folgt hier die Fortsetzung der Erzählung: Die Gespanne *strebten,* wie der Prophet sieht, *darnach abzugehen um die Erde zu durchziehen,* jedes den ihm zugehörigen Teil. *Da erging der Befehl* doch wohl von Gott und nicht von dem Begleiterengel: *Ab! durchzieht die Erde! Da durchzogen sie die Erde.* In 8 kann nur der Angelus interpres Subj. sein, nur er spricht in den Visionen direkt zu Sach. וַיַּזְעֵק אֹתִי = *er rief mich an,* vgl. LXX ἀνεβόησε. Im Namen Jahwes darf er aber nicht sprechen, darum ist רוּחִי als Verkennung der Abkürzung רוּחַ י׳ zu betrachten, also רוּחַ יַהְוֶה zu lesen. Ferner ist nach LXX וְ vor הֵנִיחוּ zu lesen: *sie werden den Zorn Jahwes am Lande des Nordens Ruhe finden lassen* d. h. ihn stillen und befriedigen; vgl. die parallele Redensart הֵנִיחַ חֲמָתוֹ בְּ Hes 5 13 16 42 etc. Zu רוּחַ = *Zorn* s. Jdc 8 3 Jes 25 4 30 28 etc. Der besondere Aufruf und die Hervorhebung der nach Babel ziehenden Pferde haben ihren Grund darin, dass dem Proph. das Gericht an Babylonien, dem Centrum der den Juden feindlichen Weltmacht, das wichtigste war, vgl. 2 10 5 11.

Die Herstellung einer Krone für Serubbabel 6 9–15. Der Abschnitt bildet den Abschluss der Visionenreihe, sofern er einem Gedanken Ausdruck verleiht, der die Visionen beherrscht: der Verbindung des messianischen Heils mit der Vollendung des Tempelbaus, verkörpert in Serubbabel, dem Leiter des Tempelbaus und dem künftigen König. Dieser Gedanke wird dadurch dargestellt, dass Sach für Serubbabel eine Krone verfertigt. Die Verse haben durch intensive Überarbeitung stark gelitten. Jetzt erscheint der Hohepriester als der Gekrönte, nicht der Davidide; der Überarbeiter hat die Prophetie nach der Geschichte korrigiert, die den Hohepriester, nicht einen König an die Spitze der jüdischen Gemeinde stellte. Verwandt sind mit v. 9–15 die Gedanken von 3 9 4 6–10ᵃ.

10 Die von mir in StK 1892, 716—734 vertretene und auch in der Übersetzung bei Kautzsch wiedergegebene Auffassung, welche ohne Textänderung auszukommen sucht, leidet an grosser Künstlichkeit und steht nicht im Einklang mit v. 14; sie kompliziert auch die Konstruktion und die Verhältnisse in einer Weise, dass ich sie nicht mehr halten möchte. Die Sache liegt viel einfacher, wie Wellh. gezeigt hat, und das führt auch in den folgenden Versen zu mancher wichtigen Verbesserung. Nach v. 14 stehen die vier aus Babel gekommenen Männer auf einer Linie; wenn sie in v. 10 durch וּבָאתָ אַתָּה bis בֵּית auseinandergerissen werden, so liegt eine Textverderbnis vor. Zuerst scheint das notwendig zu erwartende וּמֵאֵת vor dem Namen Josia in ובאת בית verlesen zu sein und dieses erhält dann seine Erklärung durch die Glosse וּבָאתָ אַתָּה בַּיּוֹם הַהוּא, welche nachträglich in den laufenden Text geriet. Der ursprüngliche Text lautete also: *Nimm von der Gola, von Heldai und von Tobia und von Jedaja und von* (l. וּמֵאֵת) *Josia, dem Sohne Zephanjas, die von Babel hergekommen sind.* Sobald בֵּית vor יֹאשִׁיָּה fällt, ist die Übersetzung: „wohin sie aus B. gekommen sind“, ganz unmöglich. Die vier Männer überbrachten eine Gabe der in Babel weilenden Gola für den Tempelbau. Man sieht, dass die Exulanten die Verbindung mit Jerusalem aufrecht erhielten und über die Ereignisse in Jerusalem gut unterrichtet waren. **11** Durch וְלָקַחְתָּ wird לָקוֹחַ v. 10 wieder aufgenommen, um den Satz weiter zu führen; וְעָשִׂיתָ = *um machen zu lassen.* Statt עֲטָרוֹת ist der Sing. עֲטֶרֶת zu lesen; denn der Sing. תִּהְיֶה v. 14 zeigt, dass es sich in beiden Versen nur um eine Krone handelt. Dass sie für Serubbabel als künftigen König bestimmt war, geht mit Sicherheit aus v. 12 f. hervor; also muss v. 11ᵇ von dem Überarbeiter (s. die Vorbem. zu v. 9–15) später eingefügt sein (Wellh., Nowack). Denn da nur eine Krone verfertigt wird, kann auch die Einfügung von וּבְרֹאשׁ זְרֻבָּבֶל nicht richtig sein und darum die Ächtheit von v. 11ᵇ nicht retten. **12** Bei Wegfall von v. 11ᵇ hat das Suff. von אֵלָיו keine Beziehung; man hat אֲלֵיהֶם zu lesen: *zu ihnen* scil. zu den vier Männern von v. 10. Mit v. 12ᵇ verhält es sich wie mit der andern Zemach-Stelle 3 8ᵇ (s. dort). *Siehe, ein Mann „Spross“ genannt, unter dem wird es sprossen,* d. h. wenn man an die Bedeutung von צֶמַח in den Grundstellen Jer 23 5 33 15 denkt, von ihm wird eine neue Phase der davidischen Dynastie ausgehen; diese Aussage hat offenbar einen Hinweis auf Serubbabel verdrängt, der neben dem „Spross“ natürlich nicht Platz hatte. Mit וּבָנָה וגו' will diese Einfügung zu dem ursprünglichen Wortlaut überleiten, diese letzten Worte gehören darum auch noch der Einfügung an. **13ᵃ** ging, ehe v. 12ᵇ eingeschoben war, auf Serubbabel: seinen Tempelbau und seine Thronbesteigung. Zu הוֹד vgl. Jer 22 18 I Chr 29 25. Dass in v. 13ᵇ von zwei Personen die

Rede ist, zeigt בֵּין שְׁנֵיהֶם; also kann Serubbabel nicht König und Priester in einer Person sein. Auch LXX bestätigt dies noch durch מִימִינוֹ, *zu seiner Rechten*, das an Stelle von עַל־כִּסְאוֹ (fehlerhafte Wiederholung aus v. 13ᵃ) zu lesen ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist somit der Name des Priesters, also יְהוֹשֻׁעַ, hinter וְהָיָה ausgefallen (WELLH. und NOWACK): *und Josua wird Priester sein zu seiner Rechten.* Der Schlusssatz lässt durchblicken, dass bereits Rivalitäten zwischen dem politischen und dem geistlichen Führer bestanden. Die Hegemonie der Priester warf ihren Schatten voraus. **14** Die Krone (es ist nur eine, wie תִּהְיֶה beweist) soll zur Erinnerung an die vier Männer im Tempel Jahwes sein! Der Tempel ist ja noch nicht fertig gebaut und die Krone hat Sach für das Haupt Serubbabels, nicht zum Andenken an die Geber machen lassen. Der Vers ist demnach sekundär und entspricht der späteren Situation, da Serubbabel nicht König geworden und der „Zemach" auch noch nicht erschienen war. Man deponierte die Krone des künftigen Königs nach Serubbabels Tod im Tempel. Das ist dieser Interpolation zu entnehmen. Die Namen müssen denen in v. 10 entsprechen, also l. לְחֶלְדַּי (so noch Pesch., vgl. auch LXX τοῖς ὑπομένουσι, das wohl an חָלַד, *beständig sein, dauern,* denkt, somit für חֶלְדַּי zeugt) für לְחֵלֶם und לְיֹאשִׁיָּה für לְחֵן (da man חֵן doch kaum appellativ oder für den Namen eines Bruders Josias nehmen kann). **15** Das erste Sätzchen wird die Fortsetzung von v. 13 und der Abschluss des ursprünglichen Zusammenhangs sein: *Ferne* umfasst sowohl die Juden in dem Exil und der Diaspora, als auch die Heiden; die Unbestimmtheit ist wohl Absicht, vgl. 8 20–23 Hag 2 7. בָּנָה בְּ, *bauen am* Tempel, z. B. ihn verschönern, ist auch dann noch möglich, wenn er gebaut ist, vgl. Hag 2 8f. Der zweite Satz וִידַעְתֶּם וגו' kann nicht an die vier Männer gerichtet sein, zu denen Sach doch seit v. 12 spricht (vgl. וְאָמַרְתָּ אֵלָיו v. 12). Nur ein späterer Interpolator konnte die Situation vergessen und sich über die Köpfe der Hörer des Propheten an die Späteren wenden, die an Sach's Prophetentum zweifelten, s. zu 2 13 15 4 9. Der dritte Satz v. 15ᵇ ist unvollständig. Den abgebrochenen Schluss kann man etwa nach Dtn 28 1–14 ergänzen; dem Inhalte nach finden sich die Verheissungen in Cap. 7f. dargelegt, deren Erfüllung offenbar an den Gehorsam gegen Gottes Stimme geknüpft werden soll. Auch v. 15ᵇ steht ausser Zusammenhang mit der Rede an die vier Männer; von Sach rührt er nicht her, vielleicht von dem Interpolator von v. 15$^{a\beta}$.

3. Jahwes Forderungen und Verheissungen dargelegt im Anschluss an eine Anfrage über die Fasttage 7 1—8 23

Die Anfrage über die Fasttage 7 1–3. 1 Das Datum gilt der v. 2 berichteten Gesandtschaft, ist jetzt aber durch die Einfügung von הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־זְכַרְיָה zerrissen und von ihr annektiert. Dass dieses Sätzchen jedoch Einschub ist, verrät sich auch daran, dass es gegen die Gewohnheit אֶל־זְכַרְיָה sagt und nicht אֵלַי vgl. v. 4 6 9 8 18. Übrigens erhält man erst bei Entfernung desselben eine annehmbare Konstruktion und bildet וַיִּשְׁלַח v. 2 eine grade Fortsetzung, so dass man nicht mehr das Unmögliche versucht, וַיִּשְׁלַח mit Plusquamperfektum zu übersetzen. Wie dieses Sätzchen, das immerhin sachlich Recht

hat, weil die folgende Rede Sach's sich an die Anfrage anschloss (v. 4ff.), ist auch der Monatsname בִּכְסִלֵו sekundär, vgl. zu 1 7 Hag 1 1. *Der 24. des 9. Monats von Jahr 4 des Darius* fällt in den Monat Dezember 518 v. Chr. 2 Leider giebt der Text keine sichere Auskunft über die Absender und die Gesandten. Man ist auf Vermutungen angewiesen. Jedenfalls ist בֵּית־אֵל nicht als Ortsbezeichnung zu fassen, weder als Name von Bethel, da vielmehr Männer von Bethel (אַנְשֵׁי ב׳) für die Absender gesagt sein müsste, noch appellativ als Obj. = *nach dem Hause Gottes,* da man בֵּית־יַהְוֶה, nicht בֵּית־אֵל sagt, s. v. 3. Es gehört offenbar mit שַׂרְאֶצֶר zusammen; ich dachte StK 1892, 732f. an die Möglichkeit von *Familie des Elsarezer,* besser vermutet WELLH. im ganzen Complex ביתאלשראצר einen Eigennamen, als solchen schlagen CHEYNE (The Expos. 1897, 369f.) und STADE (ZATW 1902, 328) בֵּלְשַׂרְאֶצֶר vor, vgl. zu diesem Namen Belsarezer (= Bel, schütze den König!) Dan 5 1. Ist er der einzige Absender, wie das singul. nur auf einen Namen gehende Suff. in אֲנָשָׁיו zu zeigen scheint, so hat man mit WELLH. ein אֶת־ vor רֶגֶם מ׳ einzufügen. Weiter muss man dann annehmen, dass dieser Mann im Namen der Gemeinde zu fragen berechtigt ist; denn „das Ich in הָאֶבְכֶּה und עָשִׂיתִי von v. 3 ist die Gemeinde". Schwerlich aber ist es, wie man schon dachte, ein anderer Name für Serubbabel, eher derjenige des Nachfolgers Serubbabels (so STADE). Anders gestaltet sich jedoch die Lage, wenn רֶגֶם מֶלֶךְ auch Absender, nicht Abgesandter ist und man אֲנָשִׁים für וַאֲנָשָׁיו liest (so CHEYNE). Nun besagt der Text: *Belsarezer und Regemmelek sandten Männer.* Diese Auffassung hat wohl das meiste für sich, וַאֲנָשָׁיו kann leicht aus אֲנָשִׁים verdorben sein, da der Schreiber gerade wie LXX מֶלֶךְ als „König" nahm, also schrieb: der König und seine Leute. Unsicherer ist die Identifikation von Belsarezer und Regemmelek mit בִּלְשָׁן und רְעֵלָיָה resp. רַעַמְיָה (רגם = רעם, מלך = יה) in der Liste der Führer der Zurückkehrenden Esr 2 2 Neh 7 7. Immerhin ist es möglich, dass diese beiden nach der Abberufung resp. dem Tod Serubbabels die zwei führenden Mitglieder des Kollegiums der „Häupter" waren und im Namen der Gemeinde scil. der Laienschaft die Anfrage in betreff des Fastens stellen konnten, vgl. CHEYNE a. a. O. 370, Das rel. Leben der Juden nach dem Exil 10f. und Art. Regem-melech und Sharezer in Encycl. Bibl., sowie SELLIN II 108. Zu dem Ausdruck לְחַלּוֹת וגו׳, = *um Jahwe gnädig zu stimmen,* vgl. zu Ex 32 11. Dass es sich dabei um Opfer handelte, versteht sich nach dem Grundsatz, dass niemand leer vor Jahwe erscheinen darf, von selbst vgl. Ex 23 15 34 20 Dtn 16 16. Man ersieht daraus, dass der Opferdienst auch vor Vollendung des Tempels geübt war, s. auch Hag 2 14. 3 Zum Opfern waren Priester nötig, es waren *Priester am Hause Jahwes,* auch wenn dieses erst im Erstehen begriffen war. Dass hier die Propheten mit den Priestern zusammenstehen, ist nicht verwunderlich; es war schon so vor dem Exil bei der Einführung des Dtns, doch im 8. Jahrh. lauteten die Stimmen der Propheten anders und auch noch bei Jeremia. Die Frage: *Soll ich* (scil. die Gemeinde, ein sicheres Beispiel für die Personification der Gemeinde) *weinen* etc. setzt die Möglichkeit voraus, dass die Fasttage nicht mehr zu halten seien; es muss also der Tempelbau schon so weit gefördert gewesen sein, dass die Klage des fünften Monats über die am 7. des

5. Monats 586 v. Chr. erfolgte (vgl. II Reg 25 8f.) Verbrennung des Tempels und der Stadt gegenstandslos erscheinen konnte. Dieser Fasttag war der wichtigste, darum auch der am strengsten und allgemeinsten innegehaltene; war er nicht mehr am Platze, so fielen von selbst auch die anderen Fasttage dahin, die gewissermassen untergeordnete Thatsachen aus der Geschichte der Katastrophe des Tempels zur Ursache hatten. Neben dem genannten Fasttag im 5. Monat waren im Exil bis dahin noch drei andre Fasttage üblich (vgl. v. 5 und 8 19): im 4. Monat (8 19), der 9. Tag, weil an diesem Tage Jerusalem eingenommen worden war (Jer 39 2), im 7. Monat (v. 5 8 19) der 3. oder 24. Tag wegen der Ermordung Gedaljas (II Reg 25 25 Jer 41 1 ff.) und im 10. Monat (8 19) der 10. Tag wegen des Beginns der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar (II Reg 25 1). Der Inf. הִנָּזֵר steht als Casus adverbialis und beschreibt die näheren Umstände, unter denen das *Weinen* sich vollzieht, s. Ges.-Kautzsch [27] § 113 h. Zu זֶה vgl. 1 12 5 3 7 5.

Erster Teil der Antwort des Propheten: Nicht Fasten, sondern Gerechtigkeit und Liebe hat Jahwe von jeher gefordert 7 4–14. **5** עַם הָאָרֶץ, von den כֹּהֲנִים unterschieden, ist die Laienschaft, die ganze Gemeinde, in deren Namen die Anfrage gestellt wurde. Der Bescheid v. 5b lautet: Ob ihr fastet oder nicht, berührt Jahwe nicht, sondern nur euch; Fasten und Essen haben keinen religiösen Wert. Für וְזֶה l. זֶה, s. v. 3. Zu צַמְתֻּנִי = צַמְתֶּם לִי vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 117x und zu der Hervorhebung des Suff. ־נִי durch אֲנִי § 135e. Zu dem Inf. abs. וְסָפוֹד nach Verb. fin. s. Hag 1 6. **6** Dem Essen kommt nur eine Beziehung auf die Essenden zu, also auch dem Fasten nur auf die Fastenden. **7** Ganz andres fordert Jahwe. Es ist höchst bedeutungsvoll, dass auch Sach die Worte der früheren Propheten, so wie er thut, zusammenfasst, dass er nämlich nur von sittlichen Forderungen spricht und in keiner Weise von kultischen. Das ist um so beachtenswerter, als er ja an die Vollendung des Tempelbaus das Kommen des Heils knüpft. Jedenfalls meinte er in keiner Weise, dass durch Tempelbau und Cultus die sittlichen Forderungen abgelöst werden könnten. Statt אֶת־ ist אל = אֵלֶּה mit LXX zu lesen. *Die früheren Propheten* s. 1 4. Aus v. 7 (vgl. auch 8 5) lässt sich erschliessen, wie verödet damals Juda noch war. **8** und **9a** sind späterer Einschub; denn sie zerstören den Zusammenhang von v. 7 und 9b, vgl. auch אֶל־זְכַרְיָה statt אֵלַי, wie in der Interpolation von v. 1. Zu **9b 10** finden sich die Belege fast auf jeder Seite von Am Hos Jes Mch und Jer. אִישׁ אָחִיו ist eine erstarrte Formel, gerade wie unser *einander;* רָעַת א׳ א׳ ist daher *gegenseitiger Schaden* s. zu Gen 9 5 (PC), die Formel ist wohl entstanden durch Zusammenstellung der beiden Zwillingswörter, vgl. die gewöhnliche Stellung אִישׁ רָעַת אָחִיו 8 17. **11ff.** Der Ungehorsam gegen diese prophetischen Forderungen führte das Unglück herbei. Zu der כָּתֵף סֹרֶרֶת vgl. Hos 4 16 und אָזְנֵיהֶם הִכְבִּידוּ s. Jes 6, 10. **12** Zu dem *Diamant*-herz vgl. das Herz von Stein Hes 11 19. Ihr Herz war unempfänglich für die תּוֹרָה d. h. die mündliche Weisung und die *Worte* der Propheten, bezw. Gottes, da die Propheten nur die Mittler sind, die aber selbst wieder durch Gottes *Geist* die Offenbarung erhalten. Diese Vorstellung hält die Linie der Reflexion über die Inspiriertheit der Propheten inne, wie die

Vorstellung vom Angelus interpres. Das Ganze v. 7 ff. ist eine lehrreiche Darlegung über die Entstehung des göttlichen Zornes, der die Katastrophe Jerusalems brachte. **13** setzt die begonnene Erzählung fort, exponiert die Wirkung des Zornes an den Vätern (vgl. 1 2). Die Imperfecta in v. 13[b] sind unter der Rection des Perf. אָמַר, sie beschreiben Vergangenes. **14** Für וְאֵסָעֲרֵם ist 'וָא zu lesen, also zu übersetzen: *und ich zerstäubte sie,* vgl. die Perf. יְדָעוּם und נָשַׁמָּה; es ist die Fortsetzung von אָמַר in v. 13 und die 1. Pers. statt der 3. ist nur Nachwirkung von אֶשְׁמַע in der 1. Pers. in v. 13. Zu dem syrischartigen אֵ statt אֶ in 'אֵסָעֲ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 23 h 52 n. Zu אֲשֶׁר לֹא יְדָעוּם vgl. Jer 16 13 22 28. Den Ausdruck מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב s. auch 9 8, für seine Bedeutung vgl. Ex 32 27. וַיָּשִׂימוּ, nicht die Absicht, aber die Folge des Ungehorsams war die *Verwandlung* eines *reizenden Landes* (Dtn 8 7–9 Jer 3 19 12 10 Ps 106 24, vgl. auch אֶרֶץ הַצְּבִי Dan 11 16 41, s. zu Dan 8 9) in eine *Einöde* (vgl. v. 7).

Zweiter Teil der Antwort: Auch jetzt, wo die Zeiten sich geändert haben und Jahwe von Liebe zu Zion erfüllt ist, bleibt die alte Forderung 8 1–17. Mit 7 4–14 ist die Antwort nicht fertig: der Zorn Gottes über Juda ist nicht das letzte Wort des Propheten. Mut darf die Gemeinde haben und in furchtloser Zuversicht in die Zukunft hinausschauen, aber nicht vergessen, was Jahwe fordert. Wie in der Vergangenheit, so handelt es sich auch jetzt und fernerhin nicht um das Fasten. Der Abschnitt 8 1–17 steht nicht, wie man hat behaupten wollen, ausser Zusammenhang mit Cap. 7. Ohne Cap. 8 wäre die Anfrage 7 1–3 nur halb beantwortet, und scheidet man 8 1–17 aus, so fehlt den Versen 8 18–23 die notwendige Vorbereitung; 8 1–17 ist das notwendige Bindeglied und die richtige Überleitung zwischen 7 4–14 und 8 8–23. Zudem liegt in Cap. 7f. ein ähnlicher Gedankengang vor, wie der, der die Einleitung des ganzen Buches 1 1–7 mit der folgenden Darstellung vom Eintreffen des Heiles zusammenhält. Die vielfache Übereinstimmung mit Hag 1 6–11 2 10–20 nach Inhalt und Form kann doch bei den auch sonst in weitgehender Weise gleichgesinnten Zeitgenossen nicht auffallen, zumal es noch derselbe Gegenstand ist, der gerade hier behandelt wird, nämlich die Wendung zum Bessern, die sich für den Ertrag des Landes ankündigte. In v. 1–17 liegen sieben mit כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת eingeleitete Worte Jahwes von verschiedener Ausdehnung vor, die durch die drei folgenden v. 18–23 auf die Zehnzahl gebracht werden. Zu der Wiederholung der Einleitungsformel vor jedem der zehn Worte bemerkt Hieronymus: Per singula verba atque sententias, quibus Israeli prospera et pro rerum magnitudine pene incredibilia promittuntur, propheta proponit: Haec dicit Dominus omnipotens, alio sermone hoc loquens: ne putetis mea esse, quae spondeo, et quasi homini non credatis! Dei sunt promissa, quae replico. Anklänge an rhythmische Formen finden sich in den ersten Gottesworten; aber von der Durchführung eines eigentlichen Metrums ist hier keine Rede.

1 Die Einleitungsformel markiert den Beginn des neuen Abschnitts, der im Unterschied von 7 7–14 sich der Gegenwart zuwendet. **2** Zu dem ersten Jahwewort: Jahwes Liebe zu Zion und Hass gegen die Völker vgl. 1 14f. **3** Das zweite Jahwewort: Jahwes Rückkehr nach Zion, das er während des Exils verlassen hatte, vgl. 1 16 2 14, und die herrliche Zukunft Jerusalems: es ist jetzt die *treue Stadt* vgl. Jes 1 21 26 und Zion *der heilige Berg,* von Jahwe bewohnt und hinfort unangetastet von den Feinden vgl. Jo 4 17 Ob v. 17. **4 5** Das dritte Jahwewort: Jerusalem wird bevölkert sein mit Greisen und Kindern, an denen gerade jetzt eben es fehlte. Kein Krieg und Unglück kürzt das Leben der Menschen, und keine Sorge lastet auf

der Jugend (Reuss). Vgl. Jes 65 20. **6** Das vierte Jahwewort: Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Man muss v. 6[b] fragend fassen, die Fragepartikel kann fehlen vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 150 a; denn die Fassung als positive Aussage ergiebt den etwas gezwungenen Sinn: Die Herrlichkeit wird so gross sein, dass sie nicht nur Menschen, sondern auch Jahwe als ein Wunder vorkommt. Allerdings ist בַּיָּמִים הָהֵם bei der Fassung als Frage störend; denn es bedeutet nur *in jenen Tagen,* und nicht *in diesen Tagen,* und muss darum wohl als fremder Eindringling ausgewiesen werden, vgl. noch zu v. 10. Der Sinn ist: Was dem aus dem Exil zurückgekehrten *Reste* (vgl. zu Hag 1 12) unmöglich vorkommt, ist bei Gott nicht unmöglich. Das Wort tritt der Mutlosigkeit entgegen, die wir aus 4 10 Hag 2 3 kennen, und das Folgende zeigt die Wege, welche zur Erfüllung des für unmöglich Gehaltenen führen. **7 8** Das fünfte Jahwewort: Die Heimführung der Diaspora von Ost und West d. h. aus der ganzen Welt vgl. Mal 1 11 Jes 59 19 Ps 50 1; wahrscheinlich ist הַשֶּׁמֶשׁ hinter מִזְרָח zu setzen und מְבוֹאוֹ zu lesen (Wellh., Nowack), in LXX fehlt allerdings הַשֶּׁמֶשׁ ganz. Zum Inhalt vgl. 2 10f. Jes 43 5 6 Jer 30 10. Zu 8[b] vgl. Jer 30 22 Hos 2 25; zu בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה vgl. v. 3[b] und bes. Hos 2 21, wo der Gedanke Sach's weiter ausgeführt wird. **9—13** Das sechste Jahwewort: Die grosse Wendung hat bereits begonnen, darum Mut! Zu den Anklängen an Hag 1 6–11 2 10–20 vgl. Vorbem. zu v. 1–17. **9** Zu תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם vgl. Hag 2 4. בַּיָּמִים הָאֵלֶּה steht hier richtig, vgl. zu v. 6 über בַּיָּמִים הָהֵם. *Diese Worte* sind die Worte v. 1–8, und mit den *Propheten* meint Sach sich und Hag. אֲשֶׁר בְּיוֹם וגו׳ ist Glosse zur Näherbestimmung *dieser Tage;* denn als integrierender Teil kann es sich nach seiner Form weder an הַיָּמִים, da sich בְּיוֹם damit stösst, noch an הַנְּבִיאִים anschliessen, da es zu unvollständig lautet. אֲשֶׁר bedeutet *d. i.* und die Glosse erinnert an Hag 2 15. **10** Für לִפְנֵי הַיָּמִים הָהֵם ist zu schreiben ל׳ ה׳ הָאֵלֶּה; die Änderung ist Folge des Einschubs, der die Tage als vergangene präcisierte; von hier ist wohl die gleiche Datierung auch in v. 6 eingeschlichen. Zum Inhalt von v. 10[a] s. Hag 1 6 9–11. Das Suff. in אֵינֶנָּה bezieht sich auf das zweite Wort der Stat.-constr.-Verbindung. Aller Verkehr stand still; jeder war der Feind des andern und auch die Leute der Nachbarschaft waren Jerusalem feindselig gestimmt. Für וַאֲשַׁלַּח l. וָאֲ׳, vgl. 7 14. **11** *Die früheren Tage* sind nicht die Tage vor dem Exil, sondern die jüngst vergangenen, die vor der Gegenwart לִפְנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה liegen. **12** זֶרַע הַשָּׁלוֹם kann weder den Weinstock als *Friedenssaat* bezeichnen, noch ist die Wortstellung gut, wenn man mit Klostermann liest זַרְעָהּ שָׁלוֹם = *seine Saat ist wohlbehalten;* LXX liest 1. Pers., danach wird mit Wellh., Nowack אֶזְרְעָה שָׁלוֹם = *ich will Wohlstand säen,* zu lesen sein, vgl. Hos 2 23 ff. Wodurch dieser Wohlstand herbeigeführt wird, exponiert der Rest von v. 12, vgl. Hag 2 19 1 10. **13** Galten die Juden bis dahin als Beispiel von Verfluchten (Jer 24 9, vgl. Jes 53 3 f.), so werden sie künftig zum Paradigma von Gesegneten dienen (Gen 12 3 48 20, vgl. Jer 29 22). *Haus Juda und Haus Israel* ist unrichtiges Explicitum des Subj. in Erinnerung an die Weissagungen Hes's von der Wiedervereinigung und Herstellung Judas und Israels; Sach redet aber die zurückgekehrten Exulanten an vgl. v. 12: שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה. **14—17** Das siebente

Jahwewort: Bei dieser Wendung des Schicksals zu einer herrlichen Zukunft sind aber die Forderungen Gottes nicht zu vergessen, deren Nichterfüllung durch die Väter einst das Unglück herbeibrachte. Zu **14** vgl. 1 6. **15** Zu dem adverbialen Sinne von שַׁבְתִּי = *wiederum* und der asyndetischen Stellung vor dem Hauptverb זָמַמְתִּי s. Ges.-Kautzsch[27] § 120 g. **16** Das zweite אֱמֶת ist zu tilgen, es wird aus 7 9 eingedrungen sein (Wellh., Nowack). מִשְׁפַּט שָׁלוֹם ist ein *Gericht*, das zum *Frieden*, zur *Heilung*, nicht zur Verschlimmerung des Schadens führt. **17** Zu אִישׁ אֶת־רָעַת רֵעֵהוּ vgl. zu 7 9, zu שְׁבֻעַת שֶׁקֶר vgl. 5 3 f. Das überflüssige, von LXX nicht bezeugte אֲשֶׁר lässt man lieber als fremden Bestandteil weg.

Letzter Teil der Antwort: Die Umwandlung der bis jetzt gefeierten Fasttage in fröhliche Feste und das Herbeiströmen der Heidenwelt zum Glücke in Jerusalem 8 18–23. Der Schluss der Rede geht auf den Ausgangspunkt zurück und giebt die direkte Antwort auf die gestellte Frage: Übt Recht und Liebe, so wird das messianische Glück die unglückliche Vergangenheit vergessen lassen. **18** = v. 1. **19** = das achte Jahwewort: Die Fasttage vgl. 7 3. Wellh. erinnert daran, dass Sach den grossen Versöhnungstag von Lev 16 noch nicht kennt und dass die fröhlichen Feste der vorexilischen Zeit bis dahin noch nicht wieder gefeiert zu sein scheinen. הַשָּׁלוֹם vgl. v. 16 Mal 2 6. **20—22** Das neunte Jahwewort: Der Zug vieler Städte und Völker nach Jerusalem zur Anbetung Jahwes vgl. Jes 2 1–4 Mch 4 1–4. **20** עֹד steht an der Spitze des Satzes und wird gefolgt von אֲשֶׁר als Einleitung der dazugehörigen Aussage, wie die Zeitbestimmung בַּיָּמִים הָהֵמָּה in v. 23. **21** Zu לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי י׳ vgl. 7 2. **23** Das zehnte Jahwewort: Die Sehnsucht der Heiden nach dem Heil und Glück in Jerusalem. Zu כֹּל לְשֹׁנוֹת s. Jes 66 18; zu der Wiederaufnahme von יַחֲזִיקוּ durch וְהֶחֱזִיקוּ vgl. zu לָקוֹחַ und וְלָקַחְתָּ 6 10 f. Zu dem Bekenntnis der Heiden אֱלֹהִים עִמָּכֶם vgl. bes. Dtjes 45 15 (s. zu der Stelle) und am Schlusse des Buches Hes 48 35 die Zusammenfassung des Heils in dem Namen Jerusalems: יְהוָה שָׁמָּה.

B. Der zweite Teil des Buches Cap. 9—14.

I. Sturz der Weltmacht und Aufrichtung des Reiches Gottes 9 1–11 3.

Mit der Überschrift „Sturz der Weltmacht und Aufrichtung des Reiches Gottes“ sind die Hauptgedanken des Abschnitts angegeben; durch diese Zusammenfassung will aber in keiner Weise gesagt sein, dass in 9 1–11 3 ein einheitliches Ganzes mit strenger Gedankenfolge vorliege. Im Gegenteil ist es sicher, dass wir hier eine Reihe von einzelnen Weissagungen vor uns haben, die mehr oder weniger das angegebene Thema behandeln. Der schroffe Übergang, der sich ohne jegliche Überleitung in Bezug auf den Redenden und den, von dem die Rede ist, vollzieht, sowie auch der Wechsel des Metrums samt dem verschiedenen Inhalt sind Beweis für den relativ selbständigen Charakter der einzelnen Stücke. Trotzdem können die einzelnen Stücke demselben Verfasser und derselben Zeit angehören.

1. Die Herstellung des messianischen Reichs mit dem Friedenskönig in Zion 9 1–10. Das messianische Reich, das Jahwe aufrichten wird, hat die Ausdehnung des einstigen davidischen Reiches. Seine Grenze im Norden ist Hamath und im Süden der Bach Ägyptens (vgl. v. 2 10 und I Reg 8 65). Jahwe sind unterworfen die Städte Arams

(v. 1^{b}) und Phöniziens und die Bevölkerung Philistäas, und von Zion aus gebietet der messianische König den Völkern Frieden. Der Abschnitt besteht aus sechs Sechszeilern, die sich leicht herausstellen, sobald die fremden Bestandteile (s. zu v. 1 und v. 8) ausgeschieden werden. Die Zusammengehörigkeit der Verse kann durch den Übergang zur direkten Rede Jahwes in v. 6^{b} nicht in Frage gestellt werden; denn er erfolgt in der leichtesten Weise, es beginnt mit v. 6^{b} eine neue Strophe und nach dem Zusammenhang ist es ganz natürlich, dass Jahwe hier selber redend eingeführt wird. Dagegen erledigt sich der Personenwechsel in v. 9f. durch Textemendation, die von der LXX bestätigt wird, s. zu v. 10.

In **1** sind Überschrift und Anfang der Prophetie zusammengeflossen. Die Überschrift muss mindestens מַשָּׂא דְבַר־יְהוָה umfassen, vgl. 12 1 Mal 1 1, wenn nicht nach der Meinung des Autors dieser drei Überschriften (9 1 12 1 Mal 1 1) auch noch die folgende Ortsbezeichnung dazu genommen werden sollte. Vgl. über diese Überschriften Einl. I. Sinn und Metrum verlangen, dass יְהוָה wiederholt werden muss; denn mit ihm beginnt die erste Strophe. **1** (von יְהוָה an) **2**: *Jahwe ist im Lande Hadrak Und Damaskus ist sein Sitz; Denn Jahwes sind die Städte von Aram Und auch Hamath, das daran grenzt, Tyrus und Sidon, Sind sie doch so sehr weise.* Das Land חַדְרָךְ ist nach den assyrischen Inschriften (= Ḫatarika) nördlich vom Libanon gelegen, wo auch *Hamath* sich findet (= Epiphaneia am Orontes), das die Idealgrenze des davidisch-salomonischen Reiches im Norden bildet vgl. I Reg 8 65. In מְנֻחָתוֹ, *sein Sitz,* kann sich das Suff. nur auf יְהוָה beziehen, daher ist die gewöhnliche Fassung, die in דְּבַר י׳ den Anfang der Prophetie sieht, verwerflich; *Damaskus* ist Jahwes *Sitz,* wo er nach Belieben sich niederlassen kann, vgl. Ps 132 8 11. Begründet wird diese Aussage durch v. 1^{b}, der aber in der gegenwärtigen Fassung unverständlich ist. Denn was soll es heissen: Jahwe hat das Auge auf die Menschen und alle Stämme Israels? Die Israeliten waren doch auch Menschen. Zudem ist die übliche Übersetzung von עֵין אָדָם, *das Absehen auf die Menschen,* kaum möglich. Inmitten der vielen Eigennamen thut's das allgemeine *Mensch* nicht, man hat offenbar mit KLOSTERMANN ThLZ 1879, 566 עָרֵי אֲרָם, *die Städte Arams,* (BALL Encycl. Bibl. 1932 2 weniger gut: עַם אֲרָם, *das Volk von Aram*) zu lesen. Dass auch bei dieser Lesung *und alle Stämme Israels* nicht ursprünglich ist, zeigt **2** das Suff. in תִּגְבָּל־בָּהּ, das nur auf אֲרָם sich beziehen kann und davon nicht durch andres getrennt werden darf. Die Einfügung setzt wohl noch die richtige Lesart voraus und will den Gedanken fernhalten, Israel sei jemals nicht Jahwes Volk gewesen. Für חָכְמָה ist, wie die Grammatik nach der Mehrzahl der Subjekte verlangt, mit LXX חָכְמוּ zu lesen. Die falsche Verwendung der *Weisheit* (vgl. v. 3 Hes 28 4) ist der Grund, warum Tyrus dem Gerichte verfällt, vgl. Hes 28 1–10. Beachtenswert ist, dass bei der Aufrichtung des Reiches Gottes der Hauptschlag gegen die feindliche Macht im Norden und zwar in Aram zu erfolgen hat; denn man erkennt daraus, dass es das Reich der Seleuciden ist, das der Prophet als den Hauptfeind kennt: Hadrak-Aram ist ja gerade die Landschaft von Antiochien, und dort war der Sitz der seleucidischen, niemals der assyrischen Herrschaft. Also ergiebt sich, dass die Weissagung aus den Jahren 197—142 v. Chr. stammt, da Palästina unter seleucidischer Herrschaft stand. Wenn Jahwe im Norden die Grenzen des

davidischen Reiches hergestellt hat, dann ist die Hauptmacht der Feinde gebrochen und kommen Phönizien und Philistäa an die Reihe.

3 4, zweite Strophe: Die Eroberung von Tyrus, das sich bald nach dem Falle unter Alexander dem Grossen 332 v. Chr. wieder erholte und die bedeutendste Stadt Phöniziens geworden war, vgl. Schlussbemerk. zu Jes Cap. 23 KHC Jes S. 182. 3 *Tyrus baute sich eine Festung,* vgl. zu מָצוֹר in diesem Sinne II Chr 11 5 und beachte den Gleichklang mit צוֹר, *Und häufte Silber auf wie Staub Und Gold* so viel *wie Kot auf den Gassen.* Zu חָרוּץ vgl. Prv 3 14. 4 *Siehe der Herr wird es seines Besitzes berauben,* zu הוֹרִישׁ, *aus dem Besitze vertreiben, des Besitzes berauben,* vgl. I Sam 2 7 *Und sein Bollwerk* (s. zu Jes 26 1) *ins Meer stürzen Und es selbst* die Stadt *wird vom Feuer verzehrt.*

5 6ᵃ, dritte Strophe: Die Unterwerfung der Philisterstädte, die mit Angst und Schrecken den Fall von Tyrus sehen. Natürlich fehlt in der Reihe der Städte das 711 zerstörte Gat vgl. Zph 2 4 Am 1 6–8; die Namenfolge ist dieselbe wie Jer 25 20. *Askalon soll es schauen und schaudern,* zu dem Zērē in der ultima und zu dem Ton auf derselben in תֵּרֶא s. Ges.-Kautzsch[27] § 75 p und hh; vielleicht liegt für beides auch ein Grund in dem Gleichklang von תֵּרֶא mit תִּירָא. *Und Gaza* soll es schauen *und vor Angst sich winden, Und Ekron, denn seine Hoffnung ist zu Schanden geworden.* Angesichts von Jes 20 5 f. und von תֵּרֶא zu Anfang des Verses ist kaum מֶבָּטָהּ, *ihre Hoffnung* d. i. Tyrus, mit Wellh. und Nowack in מִבְטָחָהּ, *ihr Vertrauen,* zu verändern; über הוֹבִישׁ vgl. zu Jo 1 10. *Aus Gaza wird der König verschwinden* d. h. er wird seine Freiheit und Unabhängigkeit verlieren, *Und Askalon unbewohnt sein.* Zu יֵשֵׁב, *bewohnt sein* vgl. Jo 4 18. Durch Flucht und Exil verschwindet die alte Bevölkerung. 6ᵃ *Und Mischlinge werden in Asdod wohnen,* מַמְזֵר, d. i. *Mischlinge,* sind die in den Städten und im Lande bereits vorhandenen unteren Klassen und die von überallher in eine verwüstete Stadt zusammenlaufenden Leute, eine Mischrasse im Vergleich zu der edlen angesessenen Bevölkerung, vgl. Bertholet Stellung zu den Fremden 143 f. Die Änderung in מְנַדֵּד, = assyr. mindidu, *Steuerbeamter,* (so Cheyne Encycl. Bibl. 4321) ist unnötig und unwahrscheinlich. Der Prophet, der weissagt, ist nicht durch Erinnerung an Neh 13 23 f. zu seiner Weissagung gekommen, auch urteilt er über den מַמְזֵר anders als Dtn 23 3 und kennt er die Strenge von Neh 13 23 f. nicht. Vgl. noch ZATW 1900, 166 f.

6ᵇ 7, vierte Strophe: Reinigung des Philisterlandes von heidnischen Greueln und Einverleibung desselben in das Reich des Messias. 6ᵇ Der *Hochmut,* der Stolz *der Philister* d. h. ihre politische Selbständigkeit wird von Jahwe vernichtet und 7 ihre religiösen Eigentümlichkeiten, die in den Augen der Juden nur als Greuel taxiert werden können, müssen verschwinden: *Ich entferne ihr Blut* d. h. das blutige Opfer, da sie das Blut nicht ausfliessen lassen vgl. Hes 33 25, *aus ihrem Munde Und ihre Greuel* d. h. unreine und im Gesetz verbotene Speisen *aus ihren Zähnen.* Sie werden zur Enthaltung vom Blut und vom Erstickten etc. gezwungen, also zu Proselyten gemacht; ja sie sollen sogar dem messianischen Reiche einverleibt werden, eine שְׁאֵרִית, *ein Rest,* der die messianische Zeit erlebt und ihr Glück erfährt, *sein für unsern*

Gott. Eine solche Hoffnung führt in späte Zeit, in das zweite Jahrh., wo man an eine Judaisierung des Philisterlandes dachte und wo sie auch dann zum grossen Teil durch die Makkabäer durchgeführt wurde, vgl. I Mak 11 60–62 12 33f. 13 1–11. In גַּם־הוּא ist הוּא collectiv, bezieht sich, wie die Singularsuff. auf das collective מַמְזֵר; גַּם, *auch,* ist gesagt, weil neben den Juden auch dieser Rest des Philisterlandes zum messianischen Reich gehören wird, wie v. 7[b] erklärt: die Philister werden sein *wie ein Geschlecht in Juda,* l. אֶלֶף (Mch 5 1) für אַלּוּף, das nur auf einen einzelnen gehen könnte, und die Leute von Ekron den Jerusalemern nicht nachstehen. Archaistisch wird für Jerusalemer יְבוּסִי, *Jebusiter,* gesagt.

8 bringt einen Gedanken, der in diesem Zusammenhang sehr fern liegt. Ist im Norden die feindliche Macht im Centrum getroffen, Tyrus erobert und im Südwesten Philistäa besiegt, also das Reich Jahwes hergestellt von Hamath bis an die Grenzen von Ägypten, da brauchts nicht noch eines besonderen Schutzes für den Tempel zu Jerusalem. Wie der Inhalt ist auch die Form merkwürdig, denn die ־ֵהֶם von עֲלֵיהֶם sind durch das Vorangehende nicht erklärt, der Plural kann doch nicht stehen, um Juden und Philister, von denen v. 7 besonders handelte, zusammenzufassen. Ich sehe in dem Vers eine Randglosse zu v. 10, die erklären soll, wie trotz der Vernichtung alles Kriegsmaterials der Tempel und *sie* d. h. Ephraim und Jerusalem vor Angriff und Knechtung geschützt sein werden. Zu חָנָה לְ, *sich lagern um (den Tempel),* vgl. Ps 34 8; Perles (Analekten 89) schlägt dafür ohne Not וּבָנִיתִי vor, vgl. בָּנָה דָיֵק II Reg 25 1. מִצָּבָה versteht die Mas. = מִצָּבָא, *vor einem Heere;* die Mas. kann Recht haben, doch ist wahrscheinlich zu lesen: מַצָּבָה, ev. blos מַצָּב, = *als Besatzung,* vgl. I Sam 14 12. Bei מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב dachte der Glossator wohl an die Palästina durchziehenden Heere der Seleuciden und Ptolemäer und bei נֹגֵשׂ wird ihm vor allem das Bild des Antiochus Epiphanes vor Augen geschwebt haben. Zu כִּי־עַתָּה רָאִיתִי וגו׳ fehlt das Obj. wie Jer 7 11; es wird für den Sinn zu ergänzen sein: was geschehen ist im Tempel und in Palästina. Also: Ich habe mit eigenen Augen jetzt den Greuel der Verwüstung im Tempel und die Not im Lande gesehen; das soll sich nicht wiederholen, darum v. 8[a].

9, fünfte Strophe: Aufforderung an Zion, über das Kommen des messianischen Königs zu jubeln. An die Spitze des Reiches Jahwes (v. 1–7) gehört ein König in Zion. Aber der messianische König ist nicht den Königen der Welt gleich, die mit äusserem Prunk und auf stolzem Rosse einziehen, damit andeutend, dass sie ihre Herrschaft auf Gewalt und Macht gründen. Dieses eigentümliche, von sonstigen Schilderungen (vgl. Jer 17 25 22 4) ganz verschiedene Bild des künftigen Königs zeigt, dass der Prophet der Klasse der Frommen angehört, die wie der Verf. des Buches Dan die Hilfe allein von Jahwe erwarteten. גִּילִי ist gegen die Regel hinten betont, s. Ges.-Kautzsch[27] § 72 s. צַדִּיק bedeutet wohl hier nicht „moralisch gerecht", obschon der König diese Eigenschaft hat, sondern „den der im Recht ist, der recht hat" allen Feinden und Gegnern gegenüber, es kommt dem Sinne von „siegreich" nahe vgl. Wildeboer ZATW 1902, 167—169; aber dass er wirklich den Sieg, die Hilfe Jahwes erfahren hat und immer erfährt, drückt erst נוֹשָׁע aus, vgl. Ps 33 16. עָנִי, eigentlich *unterdrückt, arm,* ist nach dem Exil geradezu ein Ausdruck für *fromm* geworden; auch der Messias heisst hier so, weil er „nicht aus der in Jerusalem herrschenden Partei der Gottlosen, sondern aus der unterdrückten der Frommen" hervorgehen wird (Wellh.). Darum ist sein

Reittier auch nicht das stolze Kriegsross, sondern das *Eselsfüllen.* Zu dem explicativen ו in וְעַל vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 154 a N[1]b.

10, sechste Strophe: Die Herrscherthätigkeit des Messias. Für וְהִכְרַתִּי l. וְהִכְרִית vgl. das folgende וְדִבֶּר und LXX; Subj. ist der Messias: er rottet alles Kriegsmaterial aus, so dass die Kriege aufhören, vgl. zu Hos 2 20. Dass hier *Ephraim* zum Reiche des Messias gerechnet wird, ist nach v. 1–7 wohlverständlich, übrigens vgl. v. 10[b]. וְדִבֶּר שָׁלוֹם לַגּ׳, *er spricht Frieden,* d. h. durch sein Urteil und seinen Befehl schafft er Frieden *den Völkern,* natürlich auch über die Grenzen seines Reiches hinaus (vgl. Jes 2 Mch 4), das nach v. 10[b] ganz entsprechend dem v. 1–7 aufgerichteten Reiche Jahwes auf das Gebiet innerhalb der Idealgrenzen des heiligen Landes (Num 34 1–12) bemessen wird: *vom Euphrat* im Norden *bis zu den Enden der Erde,* also wohl bis da, wo die Wüste im Süden, resp. Südwesten beginnt, bis zum Bach Ägyptens, *vom Meer* im Osten d. h. dem toten Meer *zum Meer* im Westen, d. h. dem Mittelmeere. Zu dem Friedensreich unter den Völkern vgl. Jes 2 4 11 6–10 Mch 4 3 und s. auch Ps 72 8.

Die Ansicht, dass der Abschnitt v. 1–10 in die Zeit des Heranzugs Alexanders des Grossen zu verlegen sei (so auch Rubinkam) und dass bei dem נֹגֵשׂ (v. 8) an den Perserkönig Ochus gedacht sei, lässt sich nicht halten. Eine Eingliederung von Aram und von Philistäa in das Reich Jahwes konnte von Alexanders Siegen niemand erhoffen. Allen Indicien, welche die Verse aufweisen vgl. zu v. 1 f. v. 5–7, entspricht nur die Zeit der Seleucidenherrschaft über Palästina und des kräftigen Erwachens der Hoffnung auf die Hilfe Jahwes und die Neuaufrichtung eines israelitischen Reiches. Was der Prophet verheissen, ist bis zu einem gewissen Grade durch die Makkabäer verwirklicht worden, man vgl. z. B. I Mak 12 24–33, in welch kurzem Abschnitt Hamath, Damaskus und Askalon als die Stätten der Kriegsthaten der Makkabäer genannt sind.

2. Die Heimkehr der Diaspora in die herrlich gesegnete Heimat nach der Besiegung der griechischen Weltmacht 9 11–17. Die herrliche Friedenszeit (v. 9 f.) kommt erst nach Besiegung der Feinde (v. 1–7). Der neue Abschnitt (v. 11–17) ist von demselben Gedanken beherrscht wie 9 1–10, er schildert den gewaltigen und blutigen Kampf, den das Judentum mit dem Griechentum unter göttlicher Hilfe siegreich bestehen wird, worauf dann die jüdische Diaspora aus der ganzen Welt nach Zion zurückkehrt. Die Verse 11–17 bilden somit eine Parallele zu v. 1–10, die trotz der Anknüpfung mit גַּם־אַתְּ als selbständiges Stück zu behandeln ist. Auch im Metrum tritt diese Selbständigkeit zu Tage; denn gegenüber den Sechszeilern stehen hier fünf Vierzeiler.

Der erste Vierzeiler wird in **11** f. zu suchen sein; leider ist der Text nicht unversehrt überliefert. Als fremdes Element ist bereits von Rubinkam, G. A. Smith, Nowack in v. 11 אֵין מַיִם בּוֹ erkannt, das wohl hinzugefügt ist, damit man בּוֹר, *Grube, Zisterne,* nicht eigentlich, sondern bildlich verstehe = *Gefängnis, Exil.* Ein fremdes Element scheint aber auch v. 12[b] zu sein, weil es mehr einer vergleichenden Reflexion als einer Weiterführung der Weissagung ähnlich sieht. Der Text ist ja allerdings unsicher, die LXX hat anders, aber nicht verständlicher gelesen, und so bleibt die Übersetzung zweifelhaft: *auch heute heisst es: zwiefältig gebe ich dir Ersatz.* Zu מַגִּיד soll das Subj. fehlen nach Ges.-Kautzsch[27] § 116 s; zu *auch heute* ergängt man *wie früher* und sieht dann in מִשְׁנֶה וגו׳ ein Citat, das sich ursprünglich auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exil bezogen habe. Dies Citat kann Jes 40 2 nicht sein, da dort von Strafvergeltung die Rede, eher könnte an Jes 61 7 gedacht sein. Lässt

man diese zweifelhaften Elemente ausser Betracht, so bleibt als echter Bestand folgende Strophe übrig: *Um deines Bundesblutes willen lasse ich Auch deine Gefangenen los aus der Grube Und es werden zurückkehren zu dir, Zion, Die nicht hoffnungslos Gefangenen.* גַּם zu Anfang des Satzes bezieht sich auf אֲסִירַיִךְ, nicht auf אַתְּ, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 153. דַּם־בְּרִיתֵךְ ist ein prägnanter Ausdruck; schwerlich aber kann בְּרִיתֵךְ = *Bund mit dir* gefasst und von dem am Sinai unter Blutvergiessung vollzogenen Bundesschluss Ex 24 3ff. verstanden werden, wie ich noch bei KAUTZSCH für möglich hielt; das Suff. gehört zu der ganzen Stat.-constr.-Verbindung: *dein Bundesblut,* vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 135 r. בְּרִית hat dabei den Sinn von den durch den Bund den Israeliten auferlegten Pflichten, דַּם בְּ' ist demnach das in Ausübung der religiösen Pflichten vergossene Blut, also die Opfer, ganz besonders wohl das täglich dargebrachte blutige Thamidopfer, vgl. KRÄTZSCHMAR Bundesvorst. 232f. Weil Zion seine religiösen, spec. seine kultischen Pflichten erfüllt, werden auch seine Angehörigen, die jetzt noch im Exil festgehalten sind, frei. **12** Für שׁוּבוּ לְבִצָּרוֹן, das als Anrede an die Gefangenen schlecht in den Zusammenhang passt, und wegen der Unverständlichkeit von בִּצָּרוֹן, einem ἅπ. λεγ., das gewöhnlich als *fester Platz,* etwa = Zion, gefasst wird, sehr zweifelhaft ist, habe ich oben in der Übersetzung vermutet: וְשָׁבוּ לָךְ צִיּוֹן; LXX hat wenigstens noch kein ו zwischen שׁ und ב im Verb gelesen. אֲסִירֵי הַתִּקְוָה sind Gefangene, die Hoffnung auf Befreiung haben, sicher auf Rettung rechnen dürfen.

13, der zweite Vierzeiler, begründet die Verheissung der Befreiung der Diaspora mit dem Hinweis auf den bevorstehenden Sieg des Judentums über das Griechentum. *Denn ich spanne mir Juda Als Bogen, den ich mit Ephraim fülle, Und biete deine Söhne auf gegen Jawan Und mache dich wie das Schwert eines Helden. Juda, Ephraim* und *Zion* sind die Waffen: Bogen, Pfeile und Schwert, die Jahwe im Kampf gegen Jawan handhabt. *Ephraim* ist ja noch vorhanden, wenn auch noch zum Teil in der Diaspora, „die späteren Juden betrachten sich als Nachfolger und Erben aller Stämme Israels“ und „*Zion* ist hier überall die Gesamtbezeichnung der Theokratie, die auch Joseph oder Ephraim unter sich begreift“ (WELLH.). קֶשֶׁת ist Obj. zu דָּרַךְ, zugleich aber knüpft sich daran das Relativsätzchen (ohne אֲשֶׁר bei indeterminiertem Nomen): מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם = *den ich fülle* d. h. belege *mit Ephraim* als dem Pfeile. Die Fassung Ephraims als Köcher empfiehlt sich weniger, da Pfeile notwendiger sind und besser zu Bogen und Schwert passen als ein Köcher. Zu עוֹרֵר = *aufregen, aufbieten,* vgl. Ps 80 3. Neben der Anrede an Zion ist die Anrede an Jawan unmöglich; aber die Verbesserung des zweiten בָּנַיִךְ in בְּנֵי mit den alten Versionen genügt nicht, das ganze Wort ist durch ein Versehen hereingekommen (vgl. auch v. 14), gerade wie das richtige Explicitum צִיּוֹן zu dem ersten. Beide Wörter: das glossierte בָּנַיִךְ und die Glosse צִיּוֹן, standen wohl einst am Rande und wurden nachher unrichtig in den Text eingeschoben. *Jawan* ist die griechische Weltmacht, nach v. 1f. repräsentiert durch die Seleuciden.

14, der dritte Vierzeiler: Jahwe erscheint zum Kampf. *Jahwe wird über ihnen* d. h. den Zionssöhnen (בָּנַיִךְ oder בְּנֵי vor יָוָן in v. 13 ist also nicht brauch-

bar) *erscheinen Und sein Pfeil wie der Blitz ausfahren Und Jahwe wird in die Posaune stossen* d. h. das Signal zum Angriff geben *Und in den Stürmen des Südens einherschreiten.* אֲדֹנָי ist als das Ḳerē zu dem folgenden Kĕthīb יְהוָה zu entfernen. Zu den *Stürmen des Südens* vgl. Hab 3 3, doch s. auch Jes 21 1, nach welcher Stelle die Südstürme besonders furchtbar gewesen zu sein scheinen. In v. 14 hat der Prophet das Wort genommen und den Held zu schildern begonnen, auf den v. 13 am Schlusse hinweist.

15, die vierte Strophe: Jahwe schützt die kämpfenden Juden, die ein furchtbares Blutbad unter den Feinden anrichten. *Jahwe der Heere wird sie schirmen,* vielleicht ist צְבָאוֹת sekundär, wie אֲדֹנָי v. 13, *Dass sie siegen und die Söhne .... niedertreten Und trinken ihr Blut wie Wein Und voll davon werden wie die Ecken des Altars.* Mit Klostermann ThLZ 1879, 564 ist für das unhaltbare וְאָכְלוּ, das nach dem folgenden שָׁתוּ und 12 6 „gemodelt" scheint, eine Form des Verbs יָכֹל, aber besser nicht וְיָכְלוּם, sondern einfach וְיָכְלוּ *sie werden die Oberhand haben, siegen,* und für das störende הָמוּ das zu וְשָׁתוּ passende Obj. דָּמָם, *ihr Blut,* zu lesen, vgl. LXX. Weiter muss aber dann mit אַבְנֵי־קֶלַע der Feind bezeichnet sein, den sie überwältigen und dessen Blut sie trinken, also die Jawanier. Offenbar ist daher בְּנֵי für אַבְנֵי zu lesen (Wellh.); wie aber die Griechen בְּנֵי־קֶלַע heissen (קֶלַע bedeutet sonst *Schleuder*), ist unerklärt. *Das Blut der Feinde trinken wie Wein* ist offenbar bildliche Redensart für Kampflust und Mordgier (Nowack) = das Blut in Strömen vergiessen. Im letzten Stichos v. 18ᵇ, der in gutem Anschluss an das Vorangehende schildert, wie die Sieger vom Blute besprengt sind, ist wohl כַּמִּזְרָק, *wie die Opferschale,* zu viel neben כְּזָוִיּת מ׳, *wie die* vom Opferblut besprengten *Ecken des Altars.* Letzteres scheint doch auch der bessere Vergleich zu sein und כַּמִּזְרָק könnte entstanden sein aus der abgekürzten Variante: כְּמוֹ ז׳ מ׳. Zu v. 15ᵇ und der darin hervortretenden Stimmung der Juden gegen die Feinde vgl. Jes 63 1–6 Ps 149 6.

16 17, die fünfte Strophe: das Glück der Sieger im fruchtbaren Lande Jahwes. *Und Jahwe ihr Gott schafft ihnen Heil, Wie Schafe weidet er sie in seinem Land. Ja, wie herrlich und wie schön wird es sein! Korn und Most spriessen darin.* Die Verse sind durch mancherlei Zuthaten verunstaltet. Wellh. hat richtig als solche כְּאַבְנֵי־נֵזֶר מִתְנוֹסְסוֹת (so zu lesen für כִּי אַבְנֵי) erkannt, da *wie schimmernde Diademsteine* weder zu dem Bilde von den Schafen noch zu der Fruchtbarkeit des Landes (v. 17) sich schickt; מִתְנוֹסְסוֹת ist nicht sicher, doch liegt wohl der Sinn von *schimmern* (man denke an נוּס, *zittern,* das etwa vom unruhigen Funkeln gebraucht sein kann) darin. Durch diesen Einschub hat der Text gelitten; Wellh. vermutet den Ausfall von יִרְעֶה und liest כַּצֹּאן, also: *wie Schafe weidet er sein Volk in seinem Lande;* besser erscheint mir die Annahme, dass der Rest von יִרְעֵם *er wird sie weiden,* in עַמּוֹ vorliege. Der Text war verwischt und wurde dann unrichtig ergänzt; das hatte zur Folge, dass man auch כְּצֹאן statt כַּצֹּאן punktierte, was zu der seltsamen Vorstellung der „Herde seines Volkes" führte. Weitere Zuthaten sind aber das hier sinnlose oder doch nichtssagende בַּיּוֹם הַהוּא v. 16 und die בַּחוּרִים und בְּתוּלוֹת 17, die schon durch die merkwürdige Stellung des Verbums verdächtig erscheinen, abgesehen davon, dass es schwer sein dürfte, einen besonderen Zusammenhang

der Jünglinge mit Korn und der Jungfrauen mit Most nachzuweisen. Es wird daher etwa für v. 17ᵇ zu lesen sein: דָּגָן וְתִירוֹשׁ יְנוֹבְבוּ בָהּ, *Korn und Most,* die köstlichsten Gaben, *spriessen* reichlich *darin* scil. in dem Lande Jahwes (אַדְמָתוֹ v. 16), auf das sich auch die Suff. in v. 17ᵃ beziehen müssen, man lese daher mit WELLH., NOWACK, V. GALL (Herrlichkeit Gottes 16) טוֹבָה und יָפָיָה. Die fremden Elemente von v. 16 f. lassen sich zu einem Sätzchen zusammenreihen: „an jenem Tage sind Jünglinge und Jungfrauen wie schimmernde Diademsteine“, das vielleicht die Schönheit und Pracht des Landes und seiner Einwohner zu v. 17ᵃ erklären wollte und vom Rande zerrissen in den Text eingeschoben wurde, um schliesslich Veranlassung zu geben, dass man die Feinde in v. 15 aus בְּנֵי־קֶלַע zu אַבְנֵי־קֶלַע, *Schleudersteinen,* machte.

3. Von Jahwe, nicht von Teraphim und Wahrsagern kommt der Segen 10 1 2. Der kleine Abschnitt hebt sich von der Umgebung deutlich ab; denn er enthält im Unterschied von 9 11–17 und von 10 3 ff. Mahnung, nicht Weissagung. Zwar lehnt er sich an 9 17 an, da er auf den hinweist, der den dort geschilderten Segen spendet, und auch mit 10 3 ff. ist eine Verbindung hergestellt, da v. 2ᵇ das Bild von Herde und Hirt gebraucht, das 10 3 erscheint. Aber der Zusammenhang ist ein rein äusserlicher; der Tenor der Gedanken ist sehr verschieden: 9 17 handelt es sich um den Segen des Landes in der messianischen Zeit, dagegen 10 1 um den fruchtbaren Regen der Gegenwart; 10 3 ff. spricht vom Frevel der Regenten, 10 2 dagegen von der Sünde des Volkes. Somit kann in den Versen nur ein isoliertes Stück gesehen werden, das als Anhang zu 9 (11–)17 gedacht ist, von dem später noch ein Übergang auf 11 3 ff. in 11 2ᵇ gesucht wurde. Da nämlich auch der Zusammenhang von 11 2ᵇ mit 11 1 2ᵃ sehr locker ist, wird man v. 2ᵇ als nachträgliche Klammer ansehen. Ob der Prophet von 9 1–17 auch der Verf. von 10 1 2ᵃ ist, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden. Die beiden Verse sind ein Anhang zu Cap. 9 zur Mahnung der Zeitgenossen des Autors. Auch wenn sie von zweiter Hand stammen, so gehören sie einer späten Zeit an; dass Zauberei und Wahrsagerei in den letzten Jahrhunderten v. Chr. unter den Juden nicht fehlten, ersieht man nicht nur aus dieser Stelle, vgl. Jes 57 12 f. Hab 2 18. Ist v. 2ᵇ nachträgliche Zuthat, so besteht der Abschnitt aus zwei Vierzeilern.

1 *Erbittet von Jahwe Regen,* die Beifügung בְּעֵת מַלְקוֹשׁ ist eine unverständliche Limitation, die auch LXX oder ihrer Vorlage nicht behagte, weshalb dort der Frühregen neben den Spätregen tritt; es handelt sich um den Regen überhaupt, nicht speziell den Spätregen, den man von Jahwe erbitten und nicht durch irgend einen Zauber sich zu verschaffen suchen soll. *Jahwe schafft Donnerstrahlen,* vgl. zu חֲזִיזִים Hi 28 26 38 25; *Giebt Regen für euch, Für Jeden Gewächs auf dem Felde,* l. לָכֶם für לָהֶם, wie der Impera. שַׁאֲלוּ verlangt, und entferne וּמְטַר vor גֶּשֶׁם, mit dem es wesentlich identisch ist (vgl. zu Hi 37 6) und für das es der Schreiber aus Versehen zuerst hinsetzte (ähnlich ist viell. דֶּרֶךְ אֹרְחֹתֶיךָ Jes 3 12). *Regen* ist die Grundbedingung und darum der Inbegriff des Segens der Natur, vgl. Jo 2 21–24; von ihm, resp. von seinem Geber, hängt das Wohlergehen ab, vgl. 14 17. Schwerlich ist er aber mit WELLH. nur als Bild für Hilfe und Neubelebung in mehr politischer Bedeutung zu nehmen. 2ᵃ Die Götzen helfen nichts; die sind gänzlich zu lassen, nur von Jahwe ist Segen zu erwarten: *Denn die Teraphim reden Lug Und die Wahrsager schauen Trug Und eitle Träume reden sie, Spenden windigen Trost.* Zu הַתְּרָפִים vgl. Hos 3 4, sie *reden* d. h. sie geben Orakel vgl. Hes 21 26, aber *Lügen*orakel, darum stehen sie mit הַקֹּסְמִים zusammen, vgl. Jes 2 6 3 2 Mch 3 6 f. Für חֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא

ist nicht mit STADE und NOWACK הַחֲלֹמוֹת שָׁוְא zu schreiben, sodass die *Träume* Subj. werden; die Verba יְדַבֵּרוּ und יְנַחֵמוּן gehen auf die beiden Subjekte von v. 2aα zurück. Eher ist der Artikel vor שָׁוְא zu tilgen. Die Perfekta drücken die Erfahrung, die Imperfekta die Gewohnheit aus. Das Urteil über die Götzen erinnert an Hab 3 18 und der ganze Halbvers hat wohl I Sam 15 23 vor Augen, s. STADE ZATW 1881 59—61.

2b ist nachträgliche Zuthat, die dem Gedanken von v. 2a eine andre Wendung giebt: v. 2a soll nicht die Mahnung von v. 1 begründen, sondern die Ursache von eingetretener Not und Bedrückung darlegen. Sonderbar ist auch die Subjektlosigkeit, nachdem doch vorher nur von Götzen und Wahrsagern die Rede war. Dem Glossator sind die „sie" eben die Israeliten, sie mussten *weiterziehen*, *wie eine Herde*, als Nomaden ohne festen Wohnsitz ins Exil wandern, *und ins Elend kommen*, l. mit LXX וְעָנוּ für יַעֲנוּ, vgl. Jes 53 4 Ps 119 71, *weil* ihnen *kein Hirte war*, d. h. weil sie Jahwe verlassen und Götzendienst getrieben hatten. Der Abfall von Jahwe führte das Exil wie alle nachherige Knechtung herbei. Die Änderung von נָסְעוּ in נָעוּ oder יָנֻעוּ, *umherirren*, (WELLH., NOWACK) und die Entfernung von יַעֲנוּ (NOWACK) sind unnötig.

4. Der Sturz der gottlosen Fremdherrschaft 10 3—11 3. Dass es sich bei den „Hirten" und „Böcken", gegen die Jahwes Zorn entbrennt, um fremde Herrscher, die über Juda regieren, handelt, zeigt v. 4 (s. unten die Erklärung). Einheimische Führer sollen aufkommen und durch Jahwe gekräftigt die heidnische Macht stürzen; die Diaspora kehrt zurück und setzt sich im freien Lande fest. Die ganze Prophetie 10 3—11 3 umfasst zehn Vierzeiler.

3, die erste Strophe fasst kurz den Inhalt des ganzen Orakels zusammen: *Auf die Hirten ist mein Zorn entbrannt Und die Leithämmel werde ich strafen; Denn Jahwe schaut nach seiner Herde Und macht sie zu stolzen Rossen.* Der Wechsel zwischen erster und dritter Person darf bei unserm Propheten nicht sehr auffallen, der ohne Bedenken bald Jahwe redend einführt, bald selber das Wort nimmt. Zu dem guten Sinne von פָּקַד mit אֶת־, = *nach jmd. sehen, sich jmds. annehmen*, vgl. Jer 23 2, zum schlimmen Sinne mit עַל = *an jmd. Heimsuchung üben, ihn strafen*, vgl. Jes 24 21. Zu dem Bild von den *Hirten* für die Regenten des Volkes vgl. Jer 23 1-4; עַתּוּדִים, = *Leithämmel*, ist ebenfalls Bezeichnung für die Führer s. Jes 14 9. אֶת־בֵּית יְהוּדָה ist Glosse (WELLH., NOWACK) und צְבָאוֹת amplificatorische Auffüllung; aber ebenso ist auch בַּמִּלְחָמָה zu entfernen. Dass es sich um Kriegsrosse handelt, ist selbstverständlich; das Wort ist fälschlich aus v. 5 hier beigefügt worden. Gut bemerkt WELLH.: „Die Weissagung, dass die Schafe sich in Streitrosse verwandeln werden, hat sich in den makkabäischen Kriegen sehr merkwürdig erfüllt."

4, die zweite Strophe: In Zukunft sollen nur Einheimische die Führer sein. *Aus ihm selbst (stammen) die Ecksteine, Aus ihm selbst die Pfähle, Aus ihm selbst die Kriegsbogen, Aus ihm selbst gehen alle Machthaber hervor.* מִמֶּנּוּ ist nicht auf Jahwe zu beziehen. Ein Gegensatz zwischen von Gott und von Menschen eingesetzten Regenten würde wohl anders ausgedrückt, vgl. Hos 8 4. Jahwe ist offenbar der Sprechende und für die Beziehung des Suff. auf Juda spricht Jer 30 21a, auf welche Stelle unser Vers zurückgeht. Die Befehlshaber im Staate werden unter verschiedenen Bildern genannt: zu פִּנָּה vgl. Jes 19 13; zu יָתֵד, *Zeltpflock*, s. Jes 22 23; *Kriegsbogen* bezeichnet wohl den militärischen Führer. Zuletzt kommt eine eigentliche Bezeichnung für einen *Macht-*

haber, nämlich נֹגֵשׂ, und zwar wie Jes 3 12 60 17 ohne üble Nebenbedeutung. יַחְדָּו, das in v. 4 nach dem Sing. sich eigentümlich ausnimmt, gehört zum folgenden Verse; es steht öfters am Anfang eines Satzes, z. B. Jes 11 14 45 16 Jer 51 38.

5, die dritte Strophe: Die Niederwerfung der Fremden. *Zusammen* (setze יַחְדָּו vom Ende von v. 4 an Stelle von וְהָיוּ, das bei falscher Satztrennung notwendig wurde, s. v. 7, wenn es nicht bloss aus falscher Dittographie hervorgegangen ist) *zerstampfen sie Helden Wie den Kot der Gassen im Kampf,* l. mit Wellh., Nowack und G. A. Smith בְּגִבֹּרִים statt 'כְּג, das aus v. 7 stammt, und כְּטִיט statt בְּטִיט, da der mas. Text den Helden die Aufgabe doch gar zu leicht macht. *Und sie streiten, denn Jahwe ist mit ihnen, Und die Reiter zu Ross werden zu schanden.* יַחְדָּו = *alle zusammen,* nämlich die Führer und die Geführten. Zu כְּטִיט חוּצוֹת s. Mch 7 10; zu הֹבִשׁוּ vgl. 9 5. רֹכְבֵי סוּסִים sind die Feinde, die Weltmächte, die sich auf Rosse verlassen, s. Jes 30 16 31 1 Hos 14 4 und vgl. Hes 23 6 12 23 und bes. 38 15.

6^a, die vierte Strophe: Jahwe stellt Juda und Israel in früherer Blüte wieder her: *Ich mache das Haus Juda stark Und dem Haus Joseph bringe ich Hilfe, Ich führe sie zurück, denn ich habe Erbarmen mit ihnen Und es wird sein, als hätte ich sie nicht verstossen.* Für die Unform וְהוֹשְׁבוֹתִים, die Ableitung von יָשַׁב oder שׁוּב offen lassen will, l. wie v. 10 וַהֲשִׁבוֹתִים, vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 72 x. Zwischen dem ersten und zweiten Stichos ist nicht mit Wellh. und Nowack allzu scharf zu trennen, wenn sich schon das Folgende in der Hauptsache auf „Joseph“ bezieht; es waren immer auch noch Judäer in der Diaspora und für Juda bedeutete die Rückkehr eine Verstärkung, für Joseph eine Restitution. Übrigens zeigt die Nennung des Subj. in v. 7, dass der Autor erst von dort an die Zurückführung der Diaspora Josephs d. h. des Nordreichs allein im Auge hat. 6^b ist sekundär eingefügt, um die Sicherheit der Verheissung aus der Zugehörigkeit Jahwes zu Israel zu begründen: Jahwe erbarmt sich Israels und erhört sein Gebet gewiss, weil er sein Gott ist. Im Zusammenhang ist diese recht allgemeine Begründung und Aussage jedenfalls unnötig.

7, die fünfte Strophe: Die neue Lebenskraft und Lebensfreude Ephraims. *Und die Ephraimiten werden Helden gleichen. Und ihr Herz wird fröhlich sein, wie von Wein, Ihre Kinder werden es sehen* scil. die v. 6^a verheissene Rettung *und fröhlich sein, Jubeln wird ihr Herz über Jahwe.* בְּנֵיהֶם, *die Ephraimssöhne,* sind nichts andres als אֶפְרַיִם, *die Ephraimiten,* vgl. 9 13 בְּנֵי צִיּוֹן = צִיּוֹן.

8 9, die sechste Strophe, beginnt mit der näheren Darlegung des Weges, auf dem die Verheissung von v. 6f. ausgeführt wird: Jahwe ruft die Diaspora aus der Ferne zurück. *Ich will ihnen zischen* vgl. Jes 5 26 7 18 *und sie sammeln Und sie sollen zahlreich werden, wie sie einst waren,* vgl. die genaue Parallele Jer 23 3. כִּי פְדִיתִים ist eine sekundäre Anmerkung wie v. 6^b, die gerade wie dort das theologische Stichwort liebt, dort: Jahwe der Gott Israels und der Erhörer seiner Gebete, hier: die Erlösung. 9 *Ich säte sie unter die Völker Und sie sollen ihre Kinder grossziehen und heimkehren,* l. וָאֶזְרָעֵם für 'וָא, da es sich im Anschluss an v. 8 nur um die Vergangenheit handeln kann; dagegen ist es

nicht nötig, mit Wellh. und Nowack וָאֱזְרֵם, *ich zerstreute sie,* zu lesen, da das *Säen* ebenso gut zu קִבַּץ von v. 8 und besser zu dem Kindergrossziehen v. 9b passt. Jetzt kommt die Zeit der Ernte, da die Früchte der Aussaat unter die Völker eingeheimst werden, vgl. Jes 27 12. וּבַמֶּרְחַקִּים יִזְכְּרוּנִי sehe ich für Glosse an, die auf der Linie der Einschübe von v. 6 und 8 steht und an die pädagogische Wirkung des Exils erinnert. Schwerlich sind auch die Worte eine gute Vorbereitung für das Folgende; denn die Kinder zogen sie gross, auch so lange sie Jahwes nicht gedachten. Für וְחָיוּ l. mit LXX וְחִיּוּ. Ins Exil wurde Israel gebracht, nicht um dort unterzugehen, sondern um dort einer neuen Generation zu rufen, in der es einst zurückkehren sollte.

10, die siebente Strophe: Die Heimführung aus Ägypten und Syrien und die Ansiedelung in der Heimat. אַשּׁוּר ist nicht das alte Assyrien, das nicht mehr bestand, als von der Heimführung Judas und Israels aus dem Exil die Rede war, sondern, wie sehr häufig, das spätere *Syrien,* s. zu Mch 5 4f. מִצְרַיִם ist dem Seleucidenreich gegenüber das Reich der Ptolemäer. *In das Land Gilead führe ich sie heim Und nicht wird es ihnen ausreichen.* Aus metrischen Gründen ist וּלְבָנוֹן wohl zu streichen; es ist eingefügt, um auf Tyrus überzuleiten, das man in v. 11 fand (s. dort). Zum letzten Stichos vgl. Jes 17 16, zum ganzen Vers Mch 7 14f.

11, die achte Strophe: Der Auszug aus Ägypten und der Sturz von „Assur" und Ägypten. *Und sie durchziehen das ägyptische Meer Und es vertrocknen alle Strudel des Nils Und der Hochmut Assurs wird gestürzt Und das Königsscepter weicht von Ägypten.* Zu lesen ist zu Anfang: וְעָבְרוּ בְיָם־מִצְרַיִם, der Plural nach LXX und die weitere Verbesserung nach Wellh. und Nowack; zu dem *ägypt. Meer* vgl. Jes 11 15, gemeint ist das Schilfmeer, ihm entsprechen *die Strudel des Nil*: Meer und Nil vertrocknen, damit sich der Heimkehr der Diaspora keine Hindernisse entgegenstellen, vgl. auch für die Sache Jes 11 15. Der Text ist früh durch fehlerhafte Haplographie des מ entstellt, vgl. schon LXX. Den so entstandenen Text las man בַּיָּם צָרָה (so LXX ἐν θαλάσσῃ στενῇ) oder בים צֹרָה, wobei man also an *Tyrus* dachte, so schon der Interpolator, der zur Erklärung das Sätzchen וְהִכָּה בַיָּם חֵילָהּ aus 9 4 entnahm und hierher setzte, wo dann das letzte Wort in גַּלִּים verdarb, vgl. Beilagen bei Kautzsch zu der Stelle. Mit der Beifügung dieser Glosse hängt die Lesung des Sing. עָבַר und die Einsetzung von וּלְבָנוֹן in v. 10 (s. dort) zusammen. Weist man die Worte an den Rand, wohin sie gehören, so erhält man einen richtigen Vierzeiler und wird nicht mit Wellh. und Nowack וְהֹבִישׁ, וְהוֹרִיד und יָסִיר lesen; die mas. Lesart ist viel besser, Gott ist ja nirgends genannt und im Notfall wäre allein וְיָבְשׁוּ für וְהֹבִישׁוּ zu setzen. **12** ist wieder ein Zusatz wie die Einschübe in v. 6 und v. 8. Die „sie" sind wieder so unbekannt und doch bekannt wie in der Glosse v. 2b. Auch sonst spricht die Form mit dem von sich abwechselnd in erster und in dritter Person redenden Jahwe nur für einen Interpolator; denn selbst wenn man גְּבֻרָתָם, *ihre Stärke* für גִּבַּרְתִּים liest, bleibt die Inconcinnität noch gross genug: Jahwe redet von sich in der dritten Person, das נְאֻם יְהוָה bestätigt dies ausdrücklich. Für יִתְהַלָּכוּ hat man immerhin in dieser Glosse nach LXX יִתְהַלָּלוּ zu lesen.

1 2b, die neunte Strophe: Der Jammer der heidnischen Weltmacht über

ihren Fall; die heidnische Weltmacht erscheint hier unter dem Bilde des Libanonwaldes wie Jes 10 34 und der Waldung Basans, die Cedern des Libanons und die Eichen Basans repräsentieren die heidnischen Herrscher. *Öffne, Libanon, deine Tore, Dass Feuer deine Cedern verzehre! Jammert, ihr Eichen Basans, Denn gefällt wird der Bannwald.* Möglich ist, dass gerade der Libanon samt Basan als Bild der heidnischen Weltmacht erscheint, weil sie wie die seleucidische Herrschaft im Norden lagen. Nötig ist das aber nicht; beide Waldungen konnten als unverletzliche und unnahbare gut die scheinbar unbesiegbare Weltmacht darstellen. Was יַעַר הַבָּצוֹר (Kᵉrē: הַבָּצִיר) ist, weiss man nicht sicher; nach Wellh. ist es in der Übersetzung mit *Bannwald* wiedergegeben. Zu der Artikellosigkeit von יַעַר vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 126 w. 2^a halte ich ganz für sekundär: der zweite Teil ist Voraufnahme von v. $3^{\alpha\beta}$ und mit verdächtigem אֲשֶׁר eingeleitet (vgl. zu 8 9^b); der erste wollte vielleicht die vermissten Cypressen des Libanons auch zu ihrem Rechte kommen lassen: wie Cypressen und Cedern in Jes 14 8 zusammen sich freuen, sollten sie auch zusammen weinen.

3, die zehnte Strophe: Noch einmal der Jammer der gestürzten Herrscher, die hier unter dem Bilde von Hirten und Löwen dargestellt werden. Die Grundstelle hierzu ist Jer 25 34–38. *Horch! die Hirten jammern, Weil ihre Würde vernichtet ist; Horch! die Löwen brüllen, Weil die Pracht des Jordans vernichtet ist.* Die Bedeutung von אַדַּרְתָּם ist unsicher, Nowack möchte dafür מַרְעִיתָם, *ihre Weide* lesen. גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן bezeichnet das Dickicht an den Ufern des Jordans, in dem die Löwen hausen, vgl. Jer 12 5 49 19 50 44. Mit הָרֹעִים schlägt v. 3 auf den Anfang 10 3 zurück: Die Strafe Jahwes hat sich an den fremden Regenten vollzogen, wenn sie über den Zusammenbruch ihrer Macht und den Verlust ihrer Wohnsitze jammern.

II. Darstellung des Treibens der Regenten und Bedrohung des ruchlosen Hirten 11 4–17 13 7–9. Der Abschnitt gehört zu den originellsten des ATs, unterscheidet sich auch durch seine ganz andre Art von 9 1—11 3. Dort ist es Weissagung, hier Darstellung der Geschichte der jüngsten Vergangenheit, dort herrscht die Hoffnung vor, hier die trübselige Stimmung. Die Gegenwart erweckt den Pessimismus, aber der Glaube an das Heil der Zukunft erhält den Optimismus. Was beide Darstellungen verbindet, ist die Überzeugung, dass die traurige Gegenwart, wie die herrliche Zukunft von Jahwe geleitet und gewollt ist. In eigentümlicher Weise werden die Ereignisse der Gegenwart und die göttliche Leitung derselben dargestellt. Der Prophet erzählt, was er auf Gottes Geheiss gethan hat: Zuerst war er für kurze Zeit ein Hirte, der von den besten Absichten erfüllt war, aber schliesslich sein Amt aufgab, jetzt ist er ein ruchloser Hirte, dem die göttliche Strafe angedroht ist. So wird in lebenden Bildern die Geschichte aufgeführt und zugleich das göttliche Urteil über die Personen, die dargestellt werden, gesprochen. Das Ganze ist aber nicht Erzählung einer wirklich vom Propheten ausgeführten Handlung; die Darstellung in Form eines Referates ist nur schriftstellerische Einkleidung, eine Art Allegorie, die die Namen der Personen nicht zu nennen braucht, die Sache aber recht deutlich und anschaulich macht. Da es schwerlich einem Zweifel unterliegen kann, dass der ruchlose Hirte der Hohepriester Alkimus ist, so wird die Entstehungszeit dieses Stückes etwa auf das Jahr 161 oder 160 kurz vor dem Tode des Alkimus zu bestimmen sein. Dieses Datum harmoniert auch mit dem, was sich aus 9 1—11 3 ergab, und was sich auch sonst aus dem vorliegenden Stücke 11 4–17 entnehmen lässt, trotzdem die Verhältnisse jener Zeit nicht bis ins einzelne aufgeklärt sind. Wie Ewald erkannt hat, gehört 13 7–9 als

Schluss unmittelbar hinter 11 17; in 13 7-9 geht zunächst die Drohung von 11 17 weiter und bricht schliesslich noch die Verheissung durch.

4 Aus v. 15 ergiebt sich, dass der Befehl Jahwes nicht eigentlich gemeint ist: Der Prophet soll nicht wirklich Hirte werden, sondern ihn darstellen, wie er ja nachher ebenso einen andern Hirten darstellen soll (v. 15); vgl. ferner Vorbemerkung. Für אֱלֹהָי setzt LXX παντοκράτωρ = צְבָאוֹת; nach v. 15 wird man aber אֵלַי als ursprünglichen Text zu vermuten haben. Das „*ich*“ des Abschnitts ist natürlich der fingierte Darsteller; höchst wahrscheinlich liegt aber auch darin, dass der Prophet sich selber als diesen Darsteller ausgiebt: er führt die symbolische Handlung nicht in Wirklichkeit aus, sondern stellt sie nur schriftlich dar. 5 erklärt den Ausdruck צֹאן הַהֲרֵגָה, vgl. auch Jer 12 3. קֹנֵיהֶן ist neben מֹכְרֵיהֶן, *ihre Verkäufer*, nicht = *ihre Besitzer*, wie z. B. Jes 1 3, sondern = *ihre Käufer*. Dass hier Käufer und Verkäufer wesentlich identisch sind, jedenfalls in ihrem Benehmen gegen die Herde gleich verfahren, ist sicher; ebenso ist kein Zweifel, dass רֹעֵיהֶם, *ihre Hirten*, von ihnen verschieden sind, beachte das Masculinsuffix, ־הֶם, das sich auf die קֹנִים und מֹכְרִים bezieht. Jedoch wird sich der von Nowack angenommene Unterschied, dass die ersteren die fremden Gewalthaber, die letzteren die einheimische Obrigkeit repräsentieren, nicht halten lassen, führen die ersteren doch den Namen Jahwes im Munde. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehen die beiden ersten Bezeichnungen auf die in Jerusalem um die Herrschaft und Hohepriesteramt streitenden Parteien und Familien, deren Behandlung des Volkes zu gleicher Zeit als Kauf und Verkauf taxiert werden kann; man denke an die Kämpfe der Oniaden und Tobiaden um 170 v. Chr. Die Hirten aber sind die in ihrem Dienste stehenden, von ihnen meist ganz abhängigen Beamten, die fungierenden Hohepriester. וְלֹא יֶאְשָׁמוּ bedeutet: *und die sich nicht verschulden;* aber diese Worte sind ironisch gemeint, hinzuzufügen ist in Gedanken: nach ihrem eigenen Urteil, vgl. die folgende parallele Aussage, in der die Worte der schlechten Hirten direkt angeführt werden. Zu dem Verb אָשַׁם vgl. zu Hos 5 15. Für יֹאמַר l. den Plural יֹאמְרוּ, ebenso יַחְמְלוּ für יַחְמוֹל, vgl. LXX. Das gottlose Geschäft begleiten die Händler mit einem Lobpreis Jahwes, weil sie grossen Gewinn daraus gezogen haben; vgl. zu וַאעְשִׁר Ges.-Kautzsch[27] § 19 k.

6 ist ein Randcitat, das eine Begründung von v. 5ᵇ enthält und damit vom Tenor der Gedanken abführt. Dieser tendiert doch darauf, dass auf die böse Zeit der schlechten Hirten mit dem vom Propheten dargestellten Hirten eine bessere kommen sollte, und nicht darauf, dass die Welt rettungslos zerschlagen werde. Der Inhalt von v. 6 weist auf Zustände hin, wie sie in der Zeit der Diadochen herrschten, als die unaufhörlichen Kriege der Fürsten und Feldherrn Völker und Länder verwüsteten. Ohne נְאֻם יְהוָה kann das Citat Vierzeiler sein, dessen Verse nach dem Kinametrum gebildet sind: *Denn fortan will ich nicht schonen die Bewohner der Erde*, dass es sich um die Erde handelt zeigt das allgemeine הָאָדָם samt der darauffolgenden Erklärung. *Siehe ich will nun selber ausliefern die Menschen, Einen jeden in die Gewalt seines Hirten*, l. רֹעֵהוּ für רֵעֵהוּ, vgl. das parallele מַלְכּוֹ *und in die Gewalt seines Königs*, zu הַמְצִיא בְּיַד vgl. II Sam 3 8, *Und sie* die Fürsten *werden die Erde verwüsten und ich werde niemand aus ihrer Hand retten.*

7 Fortsetzung von v. 4 f. Die im Zusammenhang unbrauchbaren Wörter לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן sind mit Klostermann wie v. 11 zusammenzulesen, sodass sie lauten:

לְכְנַעֲנֵי הַצֹּאן, = *für die Händler der Schafe,* vgl. Jes 23 8. Diese „Schafhändler" sind nichts andres als die Käufer und Verkäufer von v. 5 und der Gebrauch von כְּנַעֲנִי = „Krämer" kann keineswegs für nichtjüdische Abstammung derselben ins Feld geführt werden, vgl. 14 21. Der von Jahwe berufene Hirt steht somit im Dienst dieser Schafhändler. Die beiden Hirtenstäbe, die seine Wirksamkeit charakterisieren sollen, nennt er נֹעַם, *Huld,* (vgl. v. 10) und חֹבְלִים, *Verbindung,* (vgl. v. 14). 8 Der Anfang redet von *den drei Hirten,* die er in einem Monat vernichtet. Sie müssen im Vorhergehenden ursprünglich erwähnt gewesen sein, wahrscheinlich war ihm der Auftrag zu ihrer Vernichtung von Jahwe selber gegeben und ist derselbe hinter v. 5 durch den Einschub von v. 6 verdrängt worden. Immerhin klappt auch nachher nicht alles, denn das Suffix in בָּהֶם (v. 8[b]) kann sich keinesfalls auf „die drei Hirten" beziehen, sondern geht höchst wahrscheinlich auf הַצֹּאן v. 7. Es bleibt daher die Möglichkeit, v. 8[a] könnte hinter v. 7[a] gehören; andernfalls muss mit WELLH. hinter v. 8[a] eine Lücke angenommen, in der die Überleitung auf die הֶם— von v. 8[b] gegeben war, oder v. 8[a] als Einschub betrachtet werden. *Die drei Hirten* müssen zu den von v. 5[b] charakterisierten gehören; es können, wie RUBINKAM annimmt, Lysimachus, Jason und Menelaus sein, die in verhältnismässig kurzer Zeit, hier in allegorischer Weise auf *einen Monat* bemessen, aus dem Amte entfernt wurden: Lysimachus wurde von einem über seine Gewaltthaten wütend gewordenen Volkshaufen erschlagen (c. 171 v. Chr.) II Mak 4 42, Jason wurde 170 v. Chr. vertrieben und fand im Exil ein schimpfliches Ende II Mak 5 10, und Menelaus, der 170 v. Chr. wieder in das Hohepriesteramt eingesetzt worden, erlebte die Aufhebung des Kultus im Jahre 168 v. Chr., gelangte aber nach der Wiederherstellung desselben 165 v. Chr. nicht zu seinem Amte, da Judas den gottlosen Griechenfreund von Jerusalem fernhielt, 163 v. Chr. ist er in Beröa in Syrien eines gewaltsamen Todes gestorben II Mak 13 3–8. Das ist wohl die beste Erklärung der drei Hirten, für die man von Moses, Aaron und Mirjam (HIERONYMUS) bis auf Galba, Otho und Vitellius (CALMET) Namen gesucht hat; denn diese drei Hohepriester passen entschieden besser als Sacharja, Schallum und irgend ein unbekannter Prätendent in den letzten Zeiten des Nordreichs, oder als Antiochus Epiphanes, Antiochus Eupator und Demetrius oder als Judas, Jonathan und Simon oder als die drei Weltreiche: Assur, Babel und Persien, oder als Prophet, Priester und König oder als Pharisäer, Sadducäer und Essener. Zu *in einem Monat* als allegorischem Terminus für eine kürzere Spanne Zeit vgl. die Umdeutung der siebzig Jahre Jer's in 490 Jahre bei Dan 9. Für das unsichere ἅπ. λεγ. בָּחֲלָה (Prv 20 21 ist zu ändern, s. dort) vermuten GEIGER und NÖLDEKE ZATW 1897, 187f., בָּעֲלָה, das jedoch an Jer 3 14 31 32 keine Stütze hat, besser schlägt NOWACK גָּעֲלָה vor, vgl. Jer 14 19. 9 Dem Hirten ist das Hirtenamt verleidet, darum überlässt er die Herde ihrem Schicksal, das nur der Untergang sein kann vgl. v. 8 13 8. **10** Infolge dieses Entschlusses wird der Stab *Huld* zerbrochen; was das bedeutet, sagt v. 10[b]: Der Bund, den der Hirt mit allen Völkern geschlossen hatte, wird aufgelöst, d. h. das Friedensverhältnis zwischen Juda und den Nachbarn hat ein Ende, Juda ist den Völkern preisgegeben vgl. zu Hos 2 20.

Unter *allen Völkern* ist an die Nachbarn zu denken, z. B. an die Philister, Idumäer, Ammoniter, Araber; doch ist auch daran zu erinnern, dass nach der Darstellung von II Makk 5 1-11 die Streitigkeiten der oben genannten Hohepriester Jason und Menelaus zur syrischen Intervention führten. Das Volk wollte keinen guten Hirten, so griffen die auswärtigen Mächte in seine Schicksale ein. **11** Daran, dass gerade *an jenem Tage* d. h. gleichzeitig der Friedenszustand aufhört, sehen die *Händler* (l. wieder wie v. 7 כְּנַעֲנֵיי הַצֹּאן), dass Jahwe es ist, der spricht, dass er also, wie wir sagen, den Stab über ihnen gebrochen hat. „Das Verhängnis naht". הַשֹּׁמְרִים אֹתִי, ihn *beobachtende,* heissen die Händler, sie mochten gerade ihn, der nicht wie die früheren Hirten den Händlern gleichgesinnt war, scharf im Auge haben. Er gehörte nicht zu den hellenistisch gesinnten Hohepriestern. **12** Die הֵם— in אֲלֵיהֶם, zu denen der Hirte spricht, können nach dem Zusammenhang doch nur die כְּנַעֲנֵי הַצ' sein; auch sachlich ist es das Natürliche, dass nicht die Schafe, sondern die, welche sie als ihr Eigentum behandeln und für welche er sie weidet (v. 7), den Hirtenlohn bezahlen. Er fordert von ihnen den Lohn, wenn sie überhaupt dafürhalten, dass er welchen verdient habe. Da zahlen sie ihm als seinen Lohn die Bagatelle von *dreissig Schekel* aus, gerade soviel als ein Sklave kostet vgl. Ex 21 32, ein Zeichen, wie gering sie seine Dienste taxierten, trotzdem sie sahen, dass Jahwe zu seinem Wirken stand. **13** Jahwe befiehlt ihm hierauf, die dreissig Silberlinge in den Tempelschatz zu werfen, vielleicht auch ein Zeichen, dass der Hirte im Auftrag Jahwes handelte. Für הַיּוֹצֵר, *der Töpfer,* ist הָאוֹצָר, *der Schatz,* zu lesen, wie das בֵּית יְהוָה am Ende des Verses zeigt; denn beim Tempel gab es keinen Töpfer, aber einen Tempelschatz, und dass „zum Töpfer werfen" sprichwörtlich für „wegwerfen" sei, will man nur aus dieser Stelle erschliessen. Die Verwechslung von א und י kommt namentlich im Innern eines Wortes häufig vor, weil zwischen zwei Vokalen א in der Aussprache leicht zu י wurde, vgl. דוֹיֵג für דֹּאֵג I Sam 22 18 22, צְבָאוֹת von צְבִי Jer 3 19 (s. dort). Pesch. und Targ. Jonathan haben auch richtig הָאוֹצָר gelesen. Dagegen vertritt LXX die mas. Lesart. Interessant ist auch, dass in dem Abschnitt Mt 27 3-10, der auf messianischer Deutung unserer Stelle beruht, sich das Schwanken zwischen *Tempelschatz* und *Töpfer* wiederspiegelt. Die Hohepriester finden es schliesslich bei ihrer Überlegung, ob die dreissig Silberlinge, der teure Preis des guten Hirten, in den *Gotteskasten* geworfen werden sollen, richtiger, sie für den Acker des *Töpfers* zu verwenden. Vgl. Wellh. אֶדֶר הַיְקָר bedeutet wohl *die Herrlichkeit des Preises, der herrliche Preis;* doch ist אֶדֶר unsicher. Vielleicht ist שְׂכַר הַיְקָר zu lesen, was der Bedeutung von יְקָר *Schwere*, *Wert*, auch besser entspräche: *den schweren* oder *wertvollen Lohn, dessen du wertgeachtest wurdest.* Auf alle Fälle ist es eine ironische Bezeichnung der dreissig Silberlinge. Behält man nach mas. Texte יָקַרְתִּי bei, so ist diese Taxierung des Lohnes eine vom Hirten selbst gesprochene sarkastische Parenthese (G. A. Smith); besser liest man jedoch mit Wellh. und Nowack die 2. Pers. יָקַרְתָּ, da eine solche Unterbrechung der Rede Jahwes unschicklich ist. **14** Jetzt wird auch der zweite Stab gebrochen, der Stab *Verbindung;* denn wie die Bedeutung, die diese symbolische Handlung hat, zeigt, darf nicht

mit den alten Auslegern (auch LUTHER) der Stab „*Wehe*" (= חֲבָלִים, *Schmerzen*) verstanden werden. Nicht die Leiden und Nöte sollen aufgehoben werden, sondern die *Verbrüderung,* הָאַחֲוָה, *zwischen Juda und Israel* oder besser nach zwei Codd., die יְרוּשָׁלַםִ für יִשְׂרָאֵל bieten, *zwischen Juda und Jerusalem.* Letzteres ist mit Recht von WELLH. und NOWACK vorgezogen. Denn die gewöhnliche Lesart setzt ja im Grunde noch die Zusammengehörigkeit von Juda und Israel, nicht blos die Existenz von Israel, also den Bestand des Davidischen Reiches voraus, da es sich um den Verlust eines realen gegenwärtigen Gutes und nicht, wie STADE sich denkt, um das imaginäre von den Propheten verheissene Gut der Wiedervereinigung der beiden Reiche handelt und da ferner יִשְׂרָאֵל im Gegensatz zu Juda nirgends die hellenistisch gesinnte Partei noch die in der Diaspora lebenden Juden bezeichnet. Nur die Lesart יְרוּשָׁלַםִ macht den Sinn klar: die Einheit der Judenschaft soll zerrissen werden, Jerusalem und die Landschaft Juda nicht mehr zusammengehen; dieser Gegensatz that sich ja in den Kämpfen der Makkabäer kund, in denen sich die Landschaft gegen die hellenistisch gesinnte Hauptstadt erhob; vgl. auch unten zu 12 2–7 14 14. Jerusalem und Israel wurden aber auch sonst im Texte verwechselt, vgl. Jer 36 2 (s. zu der Stelle und LXX).

Wer der Hirte war, nach dessen Abtreten vom Amte die Intervention des Auslandes erfolgte und die Landschaft sich in offenen Gegensatz gegen die Hauptstadt setzte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, da die Verhältnisse jener Zeit uns nicht ganz im Einzelnen bekannt sind. WELLH. hält es für möglich, dass unter dem uneigennützigen Hirten Hyrkanus der Sohn des Tobias gemeint sei, der „ein Mann von stolzer Gesinnung und hohen Plänen war, mit seinen Brüdern, den Tobiaden, in voller Feindschaft lebte, sie besiegte und ihrer zwei tötete, sich indessen in Jerusalem doch nicht behaupten konnte", s. JOSEPHUS Antiqu. 12 122. Man könnte annehmen, dass „ihm seine Anhänger zuletzt Geld gaben, damit er Jerusalem verlasse, als das gute Einvernehmen zwischen ihnen aufgehört hatte und allerlei äussere Gefahren auftauchten" und es sei daran zu erinnern, dass „Hyrkanus der Sohn des Tobias nach II Mak 3 11 ein Depositum im Tempelschatz hatte". Das beides könnte zum Verständnis der Angaben über den Empfang von Lohn und die Deponierung desselben im Tempelschatz in v. 12f. dienen. Da aber doch eher ein wirklicher Hohepriester durch den guten Hirten dargestellt wird, so könnte man zunächst an Onias III. denken, weil in seiner Zeit die Intervention Syriens begann; aber dann verstände man nicht, wie von ihm gesagt sein könnte, dass er drei Hirten entfernt habe, da er schon 171 v. Chr. hingerichtet wurde, als Jason und Menelaos sich noch um die Hohepriesterwürde stritten. Besser scheint sich sein Sohn Onias IV. zu empfehlen, der während der factischen Herrschaft des Judas, der von Menelaos nichts wissen wollte (s. zu v. 8), als Hohepriester fungiert haben könnte vgl. SCHÜRER Gesch. des jüd. Volkes 3 4 I 215, dann aber doch nach der Hinrichtung des Menelaos durch Alkimus ersetzt wurde. Dann stimmte die Zeit, denn vor Onias IV. waren drei Hohepriester von ihrem Amte entfernt, auch begannen damals die syrischen Eingriffe und der Gegensatz zwischen Stadt und Land wurde recht lebendig bei der Einsetzung des hellenistischen Hohepriesters Alkimus im Jahre 163 v. Chr. Leicht möglich, dass man den übergangenen Onias IV. mit einer kleinen Summe abfand und dass er im Überdruss über die Jerusalemer nach Ägypten ging. Jedenfalls war er ein Vertreter der Partei, die nichts von den Griechenfreunden wissen wollte. Die spätere Gründung des Tempels in Leontopolis spricht eher für, als gegen diese Annahme. Übrigens mag sie zur Zeit der Entstehung unseres Abschnittes noch nicht erfolgt gewesen sein.

15 Der neue Hirt, den der Prophet darstellen soll, ist *ein ruchloser Hirt,* ein Griechenfreund; er ist offenbar Nachfolger des guten Hirten und wahr-

scheinlich auch der unmittelbare. Wellh. sieht darin Menelaus; ist jedoch unter dem guten Hirten nicht Hyrkanus der Sohn des Tobias, sondern Onias IV. gemeint (s. zu v. 14), so kann in dem ruchlosen Hirten mit Bertholet (Stellung zu den Fremden S. 219) und Duhm (zu Jer 50 7) nur Alkimus gesehen werden, der auch dieser Qualifikation aufs beste entspricht, vgl. I Mak 7 5–25 9 54–57. **16** Das Treiben des ruchlosen Hirten wird nach Hes 34 4 geschildert. Den folgenden parallelen Singularen gemäss ist auch der Sing. הַנִּכְחֶדֶת zu lesen. Für das unverständliche הַנַּעַר, das man gewöhnlich = *das Zerstreute, das Verirrte* (נַעַר nomen abstractum von נָעַר, das jedoch nur „schütteln“ bedeutet, pro concreto) fasst, l. mit Oort, Nowack nach Hes 34 4 הַנִּדַּחַת = *das Verstossene, Verjagte.* הַנִּצָּבָה, gewöhnlich als *das Aufrechte, das Gesunde,* gefasst, passt nicht gut in den Zusammenhang, der vielmehr eine neue Kategorie von Pflegebedürftigen erfordert. Buhl denkt an die Möglichkeit, dass הַנִּצָּבָה nach arab. Analogie das *starr, steif Gewordene,* bedeutet, Nowack möchte lieber nach Hes 34 4 הַנַּחְלָה, *das Kranke,* lesen. Was וּפַרְסֵיהֶן יְפָרֵק besagen soll, ist ganz unklar. Das *Spalten der Klauen* soll nach Ewald und Hitzig Ausdruck sein für das Treiben durch steinige Gegenden, nach von Orelli für die Verstümmelung der Klauen, um die Tiere unbeweglich und daher fett zu machen, oder gar nach Köhler auf das Essen des Klauenfettes hinweisen. **17,** wozu 13 7–9 die direkte Fortsetzung bildet, beginnt die Drohung gegen den ruchlosen Hirten, auf die der ganze Abschnitt abzielt. Die Drohung ist in metrischer Form gegeben: 11 17 + 13 7–9 umfassen vier Sechszeiler oder, wenn man lieber will, Tristicha, deren Zeilen in der Mitte eine Caesur aufweisen. Die erste Strophe liegt in v. 17 vor: *Wehe über meinen ruchlosen Hirten,* l. wie v. 15 הָאֱוִילִי für הָאֱלִיל, das zwar nicht unpassend den Sinn gäbe: *Hirte der Nichtigkeit, nichtswürdiger H.,* wobei רֹעִי mit sog. Jod compaginis stände wie das folgende עֹזְבִי, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90l, *Der die Schafe im Stiche lässt! Das Schwert* komme *über seinen Arm Und über sein rechtes Auge,* חֶרֶב ist durch 13 7 geschützt, darum die Lesung חֹרֶב unrichtig, vgl. auch Jer 50 37f. (Nowack). *Sein Arm soll völlig verdorren Und sein rechtes Auge erlöschen.*

13 7–9: Die zweite — vierte Strophe, der Abschluss von 11 4–17. Die Zusammengehörigkeit wird abgesehen von ihrem Inhalt auch dadurch erwiesen, dass 11 16 und 13 7 ihr Vorbild an der Reihenfolge Hes 34 4 5 haben. **7,** die zweite Strophe: *Wache auf, Schwert, gegen meinen Hirten Und den Mann, der mir so nahe steht,* trotz וְ ist רֹעִי und גֶּבֶר ע׳ natürlich nur einer, s. 9 9; גֶּבֶר עֲמִיתִי = der Mann meiner Genossenschaft, *der Mann, der mein Genosse ist,* vgl. Lev 18 20, so heisst der ruchlose Hirt, weil er Hohepriester ist, der vom ganzen Volke Jahwe am nächsten steht vgl. 3 7. Zu der Betonung von עוּרִי auf der letzten Silbe vgl. zu גִּילִי 9 9. נְאֻם־יְהוָה צְבָאוֹת steht ausserhalb des Metrums, ist auch erst nachträglich eingesetzt um den neuen Sprechenden im Unterschied von 13 6 zu markieren, als die Verse 7–9 von ihrem ursprünglichen Platz hinter 11 17 nach Cap. 13 verschlagen waren. *Ich werde den Hirten schlagen,* l. nach einigen Codd. und Mt 26 31 אַכֶּה (vgl. auch וַהֲשִׁבֹתִי) für das schon durch sein masc. Genus auffallende הַךְ; Jahwe selber führt das Schwert, *Dass sich die Schafe zerstreuen.* *Und ich kehre meine Hand*

natürlich zum Schlagen vgl. zu Am 1 8, *Gegen die Kleinen* d. h. die Hirtenbuben, so GEIGER, SIEGFRIED-STADE etc., vielleicht ist nach Jer 49 20 50 45 auch hier צְעִירִים zu lesen (vgl. zu Jer 49 20). 8 9$^{a\alpha}$, die dritte Strophe: Die Vernichtung von zwei Drittel der Bewohner im ganzen Lande. *Und dann geschiehts im ganzen Lande* scil. Palästina 14 9f., *Ist der Spruch Jahwes, Zwei Drittel* (Dtn 21 17 II Reg 2 9) *darin Sollen ausgerottet werden, vergehen,* nicht nur exiliert, sondern durch den Tod weggerafft werden, *Und der dritte Teil bleibt darin übrig Und ich bringe den dritten Teil ins Feuer*, vgl. Jes 6 13 Hes 5 13. 9 (von וּבְחַרְתִּים an), die vierte Strophe: Das Gericht dient der Läuterung. *Und ich schmelze sie, wie man Silber schmelzt, Und läutere sie, wie man Gold läutert,* vgl. Jes 1 25 Jer 9 6. *Er wird meinen Namen anrufen Und ich werde ihn erhören; Und ich werde sagen: mein Volk ist es! Und es wird sagen: Jahwe, mein Gott!* L. וְאָמַרְתִּי, vgl. vorangehendes ו und LXX. Der Wechsel von *der dritte Teil, sie* und *er* (*es*) ist vielleicht durch Erinnerung an die Grundstelle verursacht; v. 9^b sieht nämlich fast aus wie Citat nach Hos 2 22–25.

III. Jerusalems Rettung und herrliche Zukunft 12 1–13 6 14 1–21.

Das Thema von Jerusalems Schicksal in und nach dem Gericht über die Heidenwelt wird in zwei selbständigen Stücken behandelt: 1) 12 1–13 6 und 2) 14 1–21. Jedes derselben bietet ein eigentümliches Gemälde der eschatologischen Ereignisse, wenn schon natürlich auch hier die festen Lehren der nachexilischen Theologie zu Grunde liegen. In einem Punkte differieren die beiden Stücke so sehr, dass man sich die Frage vorlegen muss, ob sie beide einem Autor angehören können. Cap. 12 sagt nämlich nichts von einer zeitweiligen Eroberung Jerusalems durch die Heiden, während Cap. 14 diese deutlich in Aussicht stellt. Gleichwohl wird man an der Einheit des Autors festhalten können, s. Vorbemerkung zu 14 1–21, wenn auch vielleicht angenommen werden muss, dass beide Capitel nicht ganz gleichzeitig entstanden sind.

1. Jerusalems Rettung vor dem Ansturm der Heiden, seine reuevolle Erkenntnis einer schweren Schuld und seine Befreiung von aller Sünde und Unreinheit 12 1—13 6. Diese erste eschatologische Schilderung der Ereignisse *jenes Tages*, der immer an der Spitze eines neuen Satzes wiederkehrt, sucht die Veränderungen aufzuzeigen, welche die Rettung Jerusalems an den Geretteten selber hervorbringt. So folgen auf die Verheissung der Vernichtung der gegen Jerusalem anstürmenden Heiden 12 2–8 die Schilderung der grossen Klage, die Jerusalem dann voll Reue über eine schwere Versündigung abhalten wird 12 9–14, und die Darlegung, dass dann die Bewohner Jerusalems rein sein werden von aller Unreinheit, von Götzendienst sowie vom Prophetentum (s. zu 13 2) und vom Geist der Unreinheit 13 1–6. Eine durchgeführte einheitliche metrische Form lässt sich für dieses Stück nicht erkennen; die Schilderung der Klage v. 11–14 verläuft in einer so stereotypen Wiederholung derselben Worte, dass hier eine Aufzählung, nicht Poesie vorwaltet, und die Darlegung über das Prophetentum 13 3–6 erfolgt in prosaischer Ausführung. In den übrigen Teilen liegt das Schema der dreizeiligen Strophe zu Grunde; aber die Zeilen in den verschiedenen Tristichen sind nicht durch die ganze Darstellung von gleicher Länge.

1^a, die Überschrift, rührt wie die fast gleichlautenden Überschriften in 9 1 Mal 1 1 vom Diaskeuasten her, s. zu 9 1 und Einleitung I 392. Wahrscheinlich stammt von ihm auch 1^b, wenigstens sind solche Doxologieen zu dem Namen יְהוָה auch anderswo gerne eingefügt worden vgl. Am 4 13 5 8f. 9 5f.; zu den Ge-

danken des Distichons vgl. Jes 42 5. נְאֻם יַהְוֶה könnte am Anfang stehen, s. z. B. Ps 110 1; aber eine Einführung ist gar nicht nötig, vgl. 9 11 10 3.

2—8 Jerusalem vor dem Angriff der Heiden gerettet. 2, das erste Tristichon: *Siehe ich mache Jerusalem Zur Taumelschale für alle Völker ringsum Und es wird eine Umlagerung von Jerusalem sein,* l. וְהָיָה מָצוֹר עַל־י׳, s. unten. Jerusalem, vor dem gemäss der von Hes 38f. begründeten jüdischen Eschatologie die dorthin versammelten Heidenvölker vernichtet werden sollen (s. Vorbemerkung zu Mch 4 11–13), wird hier in origineller Weise als eine *Taumelschale,* סַף רַעַל (סַף ist hier nicht = *Schwelle*), dargestellt, zu der sich die Völker herzudrängen, die aber den daraus Trinkenden Verderben bringt, vgl. bes. Hab 2 15f. Jes 51 17–20, sowie Jer 25 15ff. Der mas. Text von v. 2b ist unhaltbar, die Übersetzungen, die man versucht hat (z. B. „auch für Juda wird Jerusalem eine Taumelschale sein" etc. oder „auch um Juda wird Belagerung sein bei der Belagerung von Jerusalem"), sind grammatisch bedenklich und inhaltlich dem Zusammenhang widersprechend. Die jetzt vielfach beliebte Emendation von Geiger, nach der עַל vor יְהוּדָה zu entfernen ist, hilft nicht; man übersetzt dann: „Und auch Juda wird dabei sein bei der Belagerung Jerusalems" (Wellh., Nowack). Aber es müsste doch תִּהְיֶה für יִהְיֶה gelesen werden (s. 14 14), und ob הָיָה בַּמָּצוֹר bedeuten kann: *an der Belagerung teilnehmen,* ist sehr die Frage, Hes 4 3 bedeutet es das Gegenteil: *belagert sein;* endlich hat Juda nach dem Folgenden ganz andres gethan, als sich an der Belagerung beteiligt, s. v. 6. Es scheint vielmehr וְגַם עַל־יְהוּדָה Glosse zu sein (גַּם ist in Glossen gerne gebraucht vgl. Hos 5 5 6 11) und einfaches וְהָיָה מָצוֹר für יִהְיֶה בַמָּ׳ gelesen werden zu müssen, vgl. LXX Cod. Alex. καὶ ἔσται περιοχὴ ἐπὶ Ἱερουσαλήμ. Damit gewinnt der Text den besten Sinn, der auch mit der Parallele v. 3 harmoniert: die Taumelschale Jerusalem wird von allen Völkern belagert sein. Dass die Schilderung bei dieser Emendation einen eigentümlichen Zug verliere, kann man nicht sagen, denn dieser ist erst in den Text hinein interpretiert worden. Die für das Versende bestimmte Randglosse wurde beigefügt, um hervorzuheben, dass auch Juda bei dem Ansturm der Völker gegen Jerusalem zu leiden hatte, vgl. zu v. 7f. 3, das zweite Tristichon: *Und an jenem Tage werde ich Jerusalem machen Zum Hebestein für alle Völker Und alle Nationen der Erde werden sich gegen es versammeln;* ein andres Bild für dieselbe Sache wie v. 2, hergenommen von der Kraftübung der Jünglinge beim Steinheben; dieses heidnische Spiel, das der Verf. im griechischen Gymnasium zu Jerusalem zu sehen bekam (II Mak 4 12–15), werden die Heidenvölker mit Jerusalem versuchen. Der Zwischensatz כָּל־עֹמְסֶיהָ שָׂרוֹט יִשָּׂרֵטוּ ist an dieser Stelle jedenfalls verfrüht; die Erfolglosigkeit darf hier noch nicht erwähnt werden, bevor sich die Völker versammelt haben. Auch wird die Verbindung von וְנֶאֶסְפוּ mit dem ersten Satze zerrissen. Dagegen kann der Umstand, dass שָׂרַט im Kal Lev 21 5, wo es allein im AT noch vorkommt, von dem absichtlichen Anbringen von Einschnitten gebraucht ist, kaum genügen, um für das Niph. die Bedeutung von *sich zerreissen, sich wund reissen,* bedenklich zu finden. Die Worte sind Glosse, beigesetzt, um sofort das negative Resultat aller heidnischen Bemühungen zu vermelden. 4abα, das dritte

Tristichon: *An jenem Tage, ist Jahwes Spruch, werde ich schlagen Alle Rosse mit Scheuen und ihre Reiter mit Wahnsinn, Aber über das Haus Juda öffne ich meine Augen.* *Ross* und *Reiter* repräsentieren die Weltmächte, s. zu 10 5. *Entsetzen* und *Wahnsinn* wird sie ergreifen, wenn die Strafe sie trifft, vgl. Dtn 28 28. Im Gegensatz dazu hat Jahwe seine Augen offen über *das Haus Juda*, = Jerusalem und Juda vgl. 10 6, d. h. er wacht über ihm und lässt ihm nichts widerfahren, was wider seinen Willen ist, vgl. Jer 32 19 I Reg 8 29 Ps 32 8.

$4^{b\beta}$ kehrt wieder zu v. 4^a zurück und giebt dazu nur eine Variante, die סוּס richtig als סוּס הָעַמִּים deutet, aber nicht daran denkt, dass סוּס allein schon die heidnische Macht darstellt (s. zu v. 4^a), und nach Dtn 28 28 noch עִוָּרוֹן zu תִּמָּהוֹן und שִׁגָּעוֹן fügt. Alles spricht dafür, dass das Sätzchen Glosse ist. 5 unterbricht den guten Gedankengang, der v. $4^{b\alpha}$ mit v. 6 verbindet, setzt ferner v. 6 schon voraus, indem er von Reflexionen redet, die erst gemacht werden können, wenn die von v. 6 verheissenen Dinge geschehen sind. Auch dass hier bereits die אַלְפֵי יְהוּדָה, *die Geschlechter Judas* (so ist besser für אַלּוּפֵי י׳, *die Häuptlinge*, in v. 5 und 6 zu lesen, da doch die Anführer allein nicht die Schlacht schlagen) erscheinen, fällt bei Vergleichung mit v. 6 auf, der mit בַּיּוֹם הַהוּא neu einsetzt und nun doch ebenfalls von den אַלְפֵי יְהוּדָה spricht. Der Text ist leider zu Anfang von v. 5^b verdorben, da die Bedeutung von אַמְצָה = *Stärke* sehr zweifelhaft ist, und auch wenn man לְיֹשְׁבֵי für לִי י׳ liest, bleibt das Verständnis schwierig; denn soll: *Stärke ist den Bewohnern Jer.'s in Jahwe, ihrem Gott*, heissen: also können wir über die Feinde herfallen, oder: wie der Sieg über die Feinde und Jerusalems Rettung zeigen? Ersteres scheint mir unmöglich: wenn die Bewohner Jerusalems Hilfe haben bei ihrem Gott, so brauchen die Geschlechter Judas doch nicht einzugreifen; letzteres ist eher annehmbar. Allem nach gehört somit v. 5 hinter v. 6, aber wohl nicht als genuiner Bestandteil, sondern als Glosse, vgl. zu v. 7f., wo die v. 5 durchschimmernde Unterscheidung von Jerusalem und Juda klaren Ausdruck findet. Nach LXX εὑρήσομεν ἑαυτοῖς τοὺς κατοικοῦντας ist vielleicht zu lesen: נִמְצָא חֵיל יֹשְׁ׳ = *Befunden wird die Kraft der Jerusalemer in Jahwe*, in לִי läge noch eine Spur von חַיִל vor. Zur Not kann auch in v. 5 das Schema des Tristichons gefunden werden.

6, ein Doppeltristichon: *An jenem Tage werde ich die Geschlechter Judas* (l. אַלְפֵי י׳, s. v. 5) *machen Gleich einem Feuerbecken in einem Holzstosse Und gleich einer brennenden Fackel in einem Garbenhaufen, Dass sie rechts und links verzehren Alle Völker rings umher, Jerusalem aber nach wie vor an seiner Stätte bleibt.* Wiederum originelle Bilder! Zu dem Gedanken, dass die Judäer selber eingreifen am jüngsten Tage, vgl. Mch 4 11–13 bes. 12f., zu dem Schlusssatz 14 11 Jo 4 20. Wie v. 4 בֵּית־יְהוּדָה Jerusalem und Juda zusammenfasst, so ist hier kein Gegensatz zwischen beiden zu erkennen: Die Geschlechter Judas, zu denen die Jerusalemer auch gehören, kämpfen für die Rettung der Hauptstadt. בִּירוּשָׁלִַם, das in vielen Codd. fehlt, ist zu entfernen und nicht durch Veränderung in בְּשָׁלוֹם zu halten, es giebt unnötig die Erklärung von תַּחְתֶּיהָ.

7 8 heben sich von der Umgebung schon dadurch ab, dass in der dritten Person von Jahwe gesprochen wird, während er sonst im ganzen Cap. selber redet. Dann sind hier zwei Etappen der Hilfe unterschieden: die erste bringt der Landschaft Juda, die zweite Jerusalem Rettung. Die beiden Verse gehören zusammen, vgl. neben יְהוָה als Subj. בֵּית־דָּוִיד in v. 7 und v. 8; die Reihenfolge ist aber eine verkehrte: während v. 7 an v. 6 keinen Anschluss hat, passt er sehr wohl als Fortsetzung von v. 8. Die Verse fallen auch nach ihrem Inhalt aus der Schilderung der eschatologischen Ereignisse heraus, ihr Hauptabsehen geht darauf, der Überhebung Jerusalems über die Landschaft entgegenzutreten, und darum wird darauf hingewiesen, dass die erste Hilfe von Jahwe der Landschaft, nicht Jerusalem gebracht wird. Das geht auf die Ereignisse der makkabäischen Zeit, man denke daran, dass die Makkabäer aus Modin, nicht aus Jerusalem stammten und dass die syrische Be-

satzung der Burg Akra erst 142 v. Chr. aus Jerusalem abziehen musste. Diese Ereignisse liegen aber für den Autor der Verse nicht in der Zukunft, sie sind ihm aus der geschehenen Geschichte bekannt; er bringt sie nur in Form einer Weissagung in Erinnerung, um nicht im eigenen Namen, sondern mit der Autorität eines Propheten die Spannung zu verurteilen, die zu seiner Zeit zwischen den Jerusalemern und den Bewohnern der Landschaft vorhanden war. Danach lässt sich ungefähr die Entstehungszeit dieser Verse bestimmen. Es ist bekannt, dass besonders unter Alexander Jannäus (102—76 v. Chr.) das Verhältnis zwischen der Regierung (= בֵּית דָּוִיד s. unten) in Jerusalem und dem Volke ein sehr gespanntes war, namentlich auch weil er ein Gegner der in der Gunst des Volkes stehenden Pharisäer war. Auf diese Zeit passt es ebenfalls, wenn auf die Heldenthaten der Jerusalemer verwiesen wird v. 8, wobei man am ersten an die Erfolge der Hasmonäer, eines Johannes Hyrkanus (134—104) und seiner Söhne Aristobul I. (103) und Alexander Jannäus, zu denken hat. Daher werden die Verse 7 und 8 erst am Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. entstanden sein. Derselbe Autor kann in demselben Interesse auch וְגַם עַל־יְהוּדָה und v. 5 beigefügt haben; beide Zusätze sollen die Zusammengehörigkeit von Juda und Jerusalem hervorheben, besonders, dass die Landschaft in den syrischen Kriegen, auf welche der Autor von v. 7f. die Weissagung v. 2-6 deutet, mitgelitten und für Jerusalem mitgestritten habe. Auch diese beiden Verse kann man auf das Schema eines Tristichons zurückführen. Der Interpolator hat sich an das Metrum des Abschnitts gehalten. **7** תִּפְאֶרֶת = *Rühmen*, wie Jes 10 12. בֵּית דָּוִיד ist kein Beweis für vorexilische Zeit, es steht hier in Verbindung mit יֹשֵׁב יְרוּשָׁלִָם wie senatus populusque romanus, bedeutet somit einfach die Regierung (Wellh.), vgl. auch Ps 122 5; es brauchte nicht einmal ein König die Regierung zu führen. **8** gehört vor v. 7, s. Vorbemerkung. Für יֹשֵׁב י׳ wird hier wegen בָּהֶם der Plur. יֹשְׁבֵי י׳ zu lesen sein, den übrigens LXX überall bietet. יָגֵן בְּעַד sachlich = יָגֵן עַל 9 15. כְּדָוִיד = ein Held wie David; zu der Umwandlung der Schwachen in Helden vgl. Jo 4 10. Zur Vergleichung eines Regenten mit *Gott*, כֵּאלֹהִים, oder mit dem *Engel Gottes* vgl. אֵל גִּבּוֹר Jes 9 5 und ferner II Sam 14 17; zu dem tertium comparationis s. Ps 34 8 35 5f.

9—14 Jerusalem, über das der Geist der Gnade und des Flehens ausgegossen ist, klagt über seine schwere Schuld. In origineller Weise ist hier der in dem üblichen eschatologischen Gemälde stereotype Zug der Geistesausgiessung verwertet (vgl. Hes 39 29 und s. zu Jo 3 1f.); denn hier wirkt die Geistesausgiessung Erkenntnis der Schuld und bittere Klage über dieselbe. Zeitgeschichtliche Ereignisse (s. zu v. 10) haben zu dieser Gestaltung der eschatologischen Erwartung geführt und konnten dazu führen, weil man das Heil in nächster Zukunft erwartete. Das Tristichon **9** schliesst gut an v. 6 an, während es mit v. 8 oder v. 7 keine direkte Verbindung hat. *Und an jenem Tage werde ich trachten Alle Nationen zu vernichten, Die gegen Jerusalem hergezogen sind.* Die Vernichtung der Heiden ist Vorspiel und Zeitbestimmung für die Geistesausgiessung: **10**, ein Doppeltristichon. *Und ich werde ausgiessen über das Haus David* d. h. die Obrigkeit s. v. 7; übrigens erwartet der Prophet für die Zeit nach der Besiegung der Weltmacht einen König als Regenten in Zion 9 9, *Und über die Bewohner von Jerusalem* d. i. die Untertanen *Einen Geist des Ergriffenseins und des Flehens.* Zu שָׁפַךְ רוּחַ vgl. Hes 39 29 Jo 3 1f. חֵן ist doch eher als *Ergriffensein, Rührung,* zu verstehen und nicht als Gnade, da es neben תַּחֲנוּנִים nur eine Wirkung des Geistes in den Empfängern desselben und nicht eine Eigenschaft des Spenders bezeichnen kann; also es ist ein aus tiefer Rührung hervorgehendes Flehen, das der Geist wirkt. *Und sie werden hinblicken auf . . . ., den sie durchbohrten, Und*

um ihn klagen, wie man um den einzigen Sohn klagt, Und bitter weinen über ihn, wie man weint über den Verlust des *Erstgebornen.* Die Schuld, über die sie klagen werden, ist mit הִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ angedeutet; es handelt sich somit um die Tötung eines Unschuldigen und zwar sind es Regierung und Volk von Jerusalem, die dieses Justizmordes sich schuldig gemacht haben. Wer der Märtyrer ist, frägt sich. Jedenfalls ist die Lesart אֵלַי sachlich und grammatisch unhaltbar; אֵלַי müsste sich auf Jahwe beziehen, den man doch nicht *durchbohren* kann, und אֵת אֲשֶׁר müsste einen Relativsatz zu dem Suff. in אֵלַי einleiten, was ebensowenig der Fall sein kann. Unter derselben Unmöglichkeit leidet die Konjektur אֵלָיו, *auf ihn,* für אֵלַי. Sprachlich möglich dagegen wäre אֱלֵי אֲשֶׁר (= אֶל־אֲשֶׁר), das man auch als Grundlage von εἰς ὃν ἐξεκέντησαν in einer Reihe von Codd. der LXX (lucianischer Recension) ansehen kann vgl. auch Joh 19 37. Aber die Schwierigkeit bleibt, dass die Form אֱלֵי sonst nur in Hi vorkommt und ausserdem אֵת gestrichen werden muss. Daher wird der Vermutung Wellh.'s beizustimmen sein, dass in אֵת י der Rest der durch Zufall oder Absicht zerstörten Näherbezeichnung des Märtyrers sei. Gewöhnlich meint man, diesen Mann nicht näher bezeichnen zu können, aber Rubinkam wird nicht Unrecht haben, wenn er auf den Hohepriester Onias III. hinweist, der das Haupt der strenggesetzlichen altgläubigen Partei war, im Jahre 175 abgesetzt wurde und im Jahre 170 durch von Jerusalem aus gedungene Mörderhand fiel (II Mak 4 27–34), vgl. auch Dan 9 26 11 22. Die Auffassung, dass der gute Hirte 11 4–14 sein Sohn Onias IV. sei, kann so nur an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Onias III. war vor ihm der letzte rechtmässige Hohepriester gewesen, zwischen beiden kamen die drei Hirten 11 8, und jetzt war der ruchlose Alkimus im Amte 11 15–17 13 7–9. הִבִּיט אֶל־ steht hier in übertragenem Sinn = *sich erinnern, voll Reue zurückdenken an,* wie Ps 34 6. Zu der *Klage um den einzigen Sohn* vgl. Am 8 10. הָמֵר עַל ist = *bitter klagen über,* eigentlich: = bitter machen scil. die Klage; der Inf. setzt das verb. fin. fort Ges.- Kautzsch[27] § 113 z.
11—14, die Schilderung der allgemeinen Trauer, die dann statthaben wird. Sie wird so gross sein wie die Klage um *Hadadrimmon in der Ebene von Megiddo.* Hieronymus erklärt *Hadadrimmon* als Ortsnamen und identifiziert es mit Maximianopolis, das dem heutigen *el-Leddschûn,* dem alten *Legio,* entspricht; da dieses wieder mit dem alten Megiddo zusammenfällt, so müsste Hadadrimmon auch Megiddo sein. Schon die Beifügung *in der Ebene von Megiddo* macht diese Identifikation unmöglich, es braucht nicht einmal daran erinnert zu werden, dass die Klage um Josia, an die man dachte, nicht in der Ebene von Megiddo, sondern in Jerusalem gehalten wurde. Überhaupt ist die Deutung auf eine Örtlichkeit aufzugeben und in Hadadrimmon der Name der Person, um welche man trauerte, nicht etwa des Mörders (wie Targ. für möglich hält, in dem Hadadrimmon als Mörder Ahabs des Sohnes Omris erscheint) zu sehen. Beide Elemente des Namens, Hadad und Rimmon, sind als Namen des babylonisch-syrischen Wettergottes nachgewiesen (zu Rimmon vgl. II Reg 5 18), darum wird auch die Komposition einen Gott bezeichnen, und die *Klage um Hadadrimmon* geht, in folge einer Vermengung des Tamûz mit Hadad-Rimmon, auf die Tamûz-Klage zurück, vgl. Hes 8 14 und Zimmern KAT[3] 399 450. Cheyne

(Encycl. Bibl. 1931) dagegen vermutet Textverderbnis, sieht in הֲדַדְרִמּוֹן ein Schreibversehen und liest für das Übrige sehr kühn כְּמִ' מְבַכּוֹת תַּמּוּזְאָדוֹן = „wie die Klage der Frauen, die Tammuz-Adon beweinen". **12** beginnt die in stereotyper Wiederholung derselben Formeln verlaufende Darstellung der grossen Klage. Jedem Geschlecht im Lande wird ein besondrer Platz angewiesen und dabei sind wieder Männer und Frauen gesondert. Man kann sich danach eine Vorstellung machen, wie damals bei solchen Festlichkeiten die Ordnung aufrecht erhalten blieb. Die Namen sind schwerlich als eigentliche Nomina propia damals existierender Geschlechter, sondern als Bezeichnungen gewisser Stände oder Kategorien des Volkes zu fassen. בֵּית־דָּוִיד bezeichnet die regierende Familie vgl. v. 10. בֵּית־נָתָן ist nicht sicher zu erklären; aber es kann daran gedacht werden, dass נָתָן II Sam 5 14 I Chr 3 5 14 4 Lk 3 31 der Name eines Sohnes Davids ist. Es wäre also möglich, dass damit die Familie des an Rang dem Fürsten am nächsten Stehenden gemeint wäre. Targ. kombiniert den Sohn Davids mit dem Propheten Natan; aber dass an Propheten zu denken wäre, ist nach 13 1–6 unwahrscheinlich. **13** Den Namen der regierenden Geschlechter David und Natan scheinen Levi und הַשִּׁמְעִי als die der Priesterfamilien zu entsprechen: Levi das oberste priesterliche Geschlecht und *die Schimʿiten* (beachte das Patronymicum) das Geschlecht eines Grosssohnes Levis vgl. Num 3 17–21. Also je in der richtigen Abstufung sollen zuerst die regierenden, dann die priesterlichen Geschlechter folgen; mehr wird den Namen nicht zu entnehmen sein. Eigentümlich ist, dass im Targum die Schimʿiten durch das Geschlecht Mardochais des Sohnes Jairs des Sohnes Simeis erklärt werden. Vgl. Nestle ZATW 1904, 317 f. **14** Aus den v. 12 f. gegebenen Beispielen lässt sich schliessen, wie die Reihenfolge der übrigen Geschlechter sein soll.

13 1–6 Die Jerusalemer werden durch die Quelle, die sich ihnen aufthut, von Sünde und Schmutz gereinigt und aus dem Lande werden Götzendienst und Prophetie ausgerottet.

Auch hier ist ein Element der traditionellen Eschatologie verwertet. Von der Tempelquelle ist Hes 47 1–12 Jo 4 18 die Rede; aber wiederum macht der Autor eine originelle Anwendung von diesem Stücke der Tradition. Die Quelle dient der innern geistigen Reinigung; wohl mag den Anlass zu dieser Deutung die Kombination von Hes 47 1–12 mit Hes 36 25 gegeben haben, aber die Kombination hat der Autor vorgenommen. Vgl. auch Jes 4 4. Eigentümlich ist ferner die Zusammenstellung von Götzendienst und Prophetie und die Ankündigung, dass auch die letztere aus dem Lande verschwinden solle; besonders fällt dies auf, da Jo 3 1 für die Zeit des Heils gerade das Gegenteil weissagt, dass alle prophezeien werden. Doch ist das wohl nur ein scheinbarer Widerspruch; denn wenn alle Propheten sind, braucht man keine Extra-Propheten mehr, die sich als solche aufspielen. Zu dem „Krieg gegen die wildwachsende Prophetie" bildet die durch das Gesetz festgestellte Lehre den Hintergrund. Man kann keine undisciplinierten Seher und Schwärmer mehr brauchen, die sich um das, was legitim, was nach Gesetz Sitte und Brauch ist, nicht kümmern. Dass unter den bekämpften „Sehern" aber Männer von der Originalität und dem sittlich-religiösen Ernste der alten Propheten gewesen wären, ersieht man nirgends, man hat vielmehr den Eindruck, dass nur die Form, nicht der Gehalt bei ihnen prophetisch war. Merkwürdig ist allein, dass der Vertreter der Ordnung gegen die unruhigen Propheten selber mit einer Weissagung zu Feld zieht. Vgl. auch Duhm zu Jer 23 16–40.

1, ein Tristichon: *An jenem Tage wird eine Quelle aufgethan sein Dem Haus David und den Bewohnern Jerusalems Für Sünde und Unreinheit.* Zu der Tempel*quelle* vgl. Vorbemerkung, ferner 14 8 Hes 47 1–12 Jo 4 18 (Jes 33 21); zu *Haus Davids* und *Bewohner Jerusalems* 12 7 10. Die Verbindung der Quelle mit der moralischen Reinigung legten dem Verf. neben Hes 36 25 auch die kultischen Termini מֵי חַטָּאת Num 8 7 und מֵי נִדָּה Num 19 9 nahe; für לְחַטָּאת ist לְחַטָּאת zu schreiben. 2 ein Doppeltristichon: *Und dann an jenem Tage ist der Spruch Jahwes* (צְבָאוֹת kann amplifikatorische Beifügung sein, vgl. 12 4), *werde ich ausrotten Die Namen der Götzen aus dem Lande, So dass ihrer nicht mehr gedacht wird, Und auch die Propheten Und den unreinen Geist Schaffe ich fort aus dem Lande.* Zu v. 2a vgl. Hos 2 18 f. Dass nach dem Exil der Götzendienst aus Israel verschwunden gewesen sei, ist eine irrige Auffassung; dagegen zeugen ausser der erwähnten Stelle z. B. auch Jes 27 9 Ps 16 und die häufige Polemik gegen die Götzen, vgl. zu Hab 2 18 f. Die Zusammenstellung des bekämpften Prophetentums mit dem *unreinen Geist* ist bezeichnend, unser Prophet vertritt eben die „reine Lehre", zwar auch in Prophetien, aber freilich wohl nur schriftlich und anonym, vgl. Vorbemerkung. 3 Die Abneigung gegen das Prophetentum wird einst so gross sein, dass der als Prophet auftretende Sohn von seinen eigenen Eltern getötet wird; sie vollziehen an ihm das Urteil, das im Gesetz dem Lügenpropheten gesprochen ist Dtn 13 6 18 20. Prophet gilt soviel als Feind der reinen Lehre. 4 Die Propheten werden selber des verfehmten Berufes sich schämen und ihn aufgeben. *Wird einer noch von prophetischer Begeisterung ergriffen* = בְּהִנָּבְאֹתוֹ, wofür aber entweder regelmässig בְּהִנָּבְאוֹ oder mit Bildung nach Art der ל״ה (s. Ges.-Kautzsch[27] § 75 qq) בְּהִנָּבוֹתוֹ zu lesen ist, יֵבֹשׁוּ *so schämt er sich* seines Schauens. Das Zeichen des Propheten, den *härenen Mantel* (vgl. II Reg 1 8 Mt 3 4 Mk 1 6), zieht keiner mehr an. לְמַעַן כַּחֵשׁ bedeutet nicht, um sein Prophetentum zu verheimlichen, sondern *um zu betrügen* scil. mit seinen Prophezeiungen, die geradezu als Lügen gelten. 5 Niemand will nicht einmal mehr Prophet gewesen sein. Mit dem Sing. וְאָמַר wird ein Beliebiger aus den v. 4 beschriebenen Propheten herausgegriffen. לֹא נָבִיא אָנֹכִי, so hat auch Amos gesprochen, s. Am 7 14. כִּי אָדָם הִקְנַנִי מ׳ kann nicht bedeuten: Ich bin schon in der Jugend als Sklave von jemand gekauft worden; denn אָדָם heisst nicht „jemand", sondern „jedermann", auch ist הִקְנַנִי auffällig als einziger Beleg eines Hiph. von קָנָה, und endlich war doch nicht jeder Sklave Landarbeiter. Man lese daher mit Wellh. und Nowack אֲדָמָה קִנְיָנִי d. h. *Land ist mein Besitz von meiner Jugend auf,* also: die Landarbeit ist mein Beruf, ich bin Landwirt von Jugend auf. 6 Selbst die *Narben* von Ritzwunden, die er sich als Prophet wohl zur Erzeugung der Ekstase nach Art der aus I Reg 18 28 f. bekannten Nebiim beigebracht hat, will er nicht als Beweis seines früheren Prophetentums gelten lassen, sondern lieber im *Buhler*hause empfangen haben. Zu den Hautritzungen s. meine Gesch. der isr. Rel.[4] § 10 S. 36. בֵּין יָדֶיךָ ist wohl = *auf deiner Brust,* wie בֵּין עֵינַיִם = *auf der Stirne*; Wellh. meint dagegen, der Ausdruck könnte vielleicht bedeuten: die vorliegen, die du nicht ableugnen kannst. מְאַהֲבַי sind nicht die Eltern, sondern = *meine Buhlen*

vgl. Hos 2 7. אֲשֶׁר ist am besten als Stellvertreter des כִּי recitativum zu erklären, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 157 c, und בֵּית ist = בְּבֵית, vgl. § 118 g.

7—9 gehört zu 11 4-17, s. die Erklärung oben nach 11 17.

2. Jerusalems Rettung aus den Händen der Heiden und seine Erhebung zum heiligen Zentrum der Welt 14 1-21. Im Unterschied von dem parallelen Stücke 12 1—13 6 stellt Cap. 14 hauptsächlich die äusseren Folgen dar, die Jerusalems Rettung am Ende der Tage begleiten: die Veränderungen in Natur und Geschichte. Auch hier liegen der Schilderung die Weissagungen früherer Propheten zu Grunde, aber auch hier wiederum sind sie in eigentümlicher Ausführung gegeben, vgl. die Erklärung. Auf den wichtigen Unterschied, dass hier von einer Eroberung Jerusalems durch die Feinde gesprochen wird, während Cap. 12 nur von einer Belagerung handelt, ist schon in der Vorbem. zu 12 1—13 6 14 1-21 hingewiesen. Wahrscheinlich ist dieses Schwanken in der Schilderung des Geschicks Jerusalems durch die Verschiedenheit der älteren Weissagungen hervorgerufen, die wohl in der späteren Überarbeitung alle die Rettung Jerusalems melden, aber zu einem grossen Teil die Feinde doch zuerst siegreich sein lassen, vgl. für diese Verbindung von älteren Elementen, die den Sieg der Feinde weissagen, und von jüngern Zusätzen, welche die Rettung verheissen, z. B. Jes 5 29f. 31 4f. Schwankt die Darstellung in Bezug auf das Mass der Erfolge der heidnischen Feinde, so ist doch überall das definitive Resultat dasselbe: die Rettung Jerusalems, und darauf kommt es an. Deshalb ist auch Cap. 14 nicht von einem andern Autor abzuleiten als 12 1—13 6. Das ganze Capitel zerfällt in einzelne Teile von verschiedener Grösse, die in der Regel wie 12 1—13 6 durch וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא eingeleitet sind: v. 1-5 schildern das Erscheinen Jahwes und seiner Heiligen zur Rettung Jerusalems; nach v. 6f. ist Jahwe das ewige Licht der glücklichen Zeit des Heils, sodass Tag und Nacht nimmer wechseln; v. 8-11 verheissen den Ausgang einer doppelten Quelle von Jerusalem, das Königtum Jahwes über die ganze Erde und die wunderbare Änderung der geologischen Konfiguration Palästinas; v. 12-19 sprechen von der Strafe der Völker, die nicht zur Anbetung Jahwes nach Jerusalem hinaufziehen, und in v. 20f. wird endlich die Heiligkeit Jerusalems und Judas geschildert. Metrisch liegt der Darstellung vielfach das Schema des Vierzeilers zu Grunde, doch s. zu den einzelnen Abschnitten.

1—5 Jahwe erscheint mit seinen Heiligen zur Rettung des von den Feinden eroberten Jerusalems. Der Abschnitt ist durch verschiedene Vermehrungen bereichert: einmal erweist sich v. 2 als Interpolation dadurch, dass hier Jahwe selber spricht, während v. 1 und v. 3 von Jahwe in dritter Person gehandelt wird, dass ferner hier von Jerusalem die Rede ist, während v. 1 Jerusalem angeredet wird (s. auch zu v. 5^b), und dass endlich וְיָצָא v. 2^b mit וְיָצָא v. 3^a sehr unschön sich stösst. Dann ist in v. 4 die Bestimmung der geographischen Lage des Ölbergs, die für Jerusalemer und Judäer doch rein überflüssig ist, spätere Zuthat, wie noch andre kleinere Bestandteile. Endlich ist auch in v. 5 die historische Notiz über die Flucht beim Erdbeben zur Zeit Uzzias ein sekundäres Element des Textes, wahrscheinlich veranlasst durch die falsche Lesung von ונסתם (s. zu v. 5). Was als ursprünglicher Bestand übrig bleibt, ordnet sich leicht in das Schema von drei Vierzeilern.

1 3, der erste Vierzeiler: *Siehe es kommt ein Tag Jahwes, Da wird deine Beute geteilt in deiner Mitte, Und Jahwe zieht aus und kämpft Wie einst als er kämpfte am Tage des Krieges.* Dass Jerusalem angeredet ist, erleidet keinen Zweifel. יוֹם und יְהוָה sind hier durch das Verbum בָּא getrennt, darum musste letzterem לְ vorgesetzt werden; dass aber mit יוֹם לַיהוָה, *ein Tag Jahwes,* nur der bekannte יוֹם יְהוָה, *der Tag Jahwes,* gemeint ist, versteht sich und ergiebt sich aus dem folgenden von selbst. Zum *Beuteteilen* der Sieger vgl. zu Jo 3 3. 3 בְּגוֹיִם הָהֵם ist eingeschoben, um die Beziehung auf die Interpolation v. 2 herzustellen. כְּיוֹם וגו' bedeutet: wie er überhaupt jemals

im Kriege gekämpft hat; man kann an die Rettung Israels aus Ägypten oder an den Kampf gegen die Drachen in der Urzeit denken, vgl. Dtn 4 34 Jes 51 9–11. קְרָב ist das im Aramäischen gebräuchliche Wort für *Krieg*, vgl. zu Koh 9 18.

2 ist Glosse zu v. 1^{b}, s. die Gründe in der Vorbemerkung zu v. 1–5. Auch sachlich ist die Reihenfolge nicht gut; denn v. $2^{a\alpha}$ müsste chronologisch v. 1^{b} vorangehen. Auffallend ist zudem, dass das Sätzchen וְנָשַׁסּוּ הַבָּתִּים וְהַנָּשִׁים תִּשָּׁגַלְנָה Reminiscenz aus der Schilderung von Babels Eroberung ist Jes 13 16. Wahrscheinlich hat der Glossator in v. 1 nicht die Weissagung des eschatologischen, sondern eines für ihn bereits der Geschichte angehörenden Geschickes Jerusalems gesehen; man könnte an Antiochus Epiphanes denken, der 170 v. Chr. Jerusalem brandschatzte, unter den Bewohnern ein grosses Blutbad anrichtete und den Tempel plünderte (I Mak 1 20–24). Dies Ereignis mochte der Glossator sehr wohl als Vorspiel der vom Propheten in Aussicht gestellten definitiven Rettung betrachten.

4, der zweite Vierzeiler: *Und es treten seine Füsse auf den Ölberg Und es spaltet sich der Ölberg in der Mitte Und es weicht die Hälfte des Berges nach Norden Und die andre Hälfte . . . . nach Süden.* Zu den Wirkungen, die Jahwes Erscheinen auf Erden begleiten, vgl. zu Mch 1 4, s. ferner Jdc 5 5 Nah 1 5 Hab 3 6 Jes 63 19. Über die geographische Glosse, die die Lage des Ölbergs bestimmt, s. Vorbem. zu v. 1–5. בַּיּוֹם הַהוּא fehlt mit Recht in den babyl. Codd. Als Glosse betrachte ich auch den Schluss von v. 4^{a}: מִזְרָחָה וגו׳, da diese Worte nur ausführen, was sich aus v. 4^{b} von selbst ergiebt; denn wenn die beiden Hälften des Ölbergs nach Norden und Süden wichen, so zieht sich ein grosses Thal dazwischen von Osten nach Westen. Hinter וְחֶצְיוֹ scheint ein dem וּמָשׁ im Parallelstichos entsprechendes Verb ausgefallen zu sein.

5$^{a\alpha b}$, der dritte Vierzeiler: *Und verstopft wird das Thal . . . . ., ... bis Aṣal, Und einzieht Jahwe dein Gott Und alle Heiligen mit ihm.* Der Text von v. 5^{b} ist am besten erhalten, doch ist mit LXX וְכָל־ für כָּל־ und עִמּוֹ für עִמָּךְ zu lesen; ferner ist אֱלֹהַי in אֱלֹהֶיךָ zu korrigieren, der Schreiber verirrte sich von dem einen כ auf das andere, sodass im hebr. Text auch das von LXX noch gebotene וְ fehlt. Angeredet ist Jerusalem, wie in v. 1; diese Anrede ist dem Inhalt viel mehr entsprechend, als das אֱלֹהַי, „mein Gott“, des hebr. Textes. Die *Heiligen* sind die Engel, die himmlischen Heere, die Jahwe zum Kampfe gegen die Feinde Jerusalems mit sich führt, vgl. Jo 4 11 Ps 103 20. Der Anfang, v. $5^{a\alpha}$, ist verdorben; jedenfalls ist aber, da keine „ihr“ angeredet sind, mit LXX, Targ., Symmachus, den babyl. Codd. und dem Cod. Erfurtensis 3 (s. Baer-Delitzsch 84 89) וְנִסְתַּם, *und verstopft wird*, für וְנַסְתֶּם, *und ihr werdet fliehen*, zu lesen. Die Örtlichkeit גֵּיא־הָרַי, nachher גֵּי־הָרִים, ist unbekannt, an die *Berge* von 6 1 ist schwerlich zu denken; der Lage nach entspräche גֵּיהִנֹּם, wie Wellh. zu lesen geneigt ist. Aber der weitere Text ist unverständlich; auch wenn man כִּי יַגִּיעַ in [הָרִי]ם וְנָגַע ändert, so weiss man nicht, was es sagen soll: *Und es reicht das Thal Hinnom bis Aṣal* (vgl. zu נָגַע אֶל־ Jer 51 9), da die Lage von אָצַל, in Pausa אָצֶל, nicht bekannt ist, vgl. auch Mch 1 11.

5$^{a\beta}$ וְנַסְתֶּם וגו׳ ist Glosse zur Erklärung des von נוּס, *fliehen*, abgeleiteten ונסתם zu Anfang des Verses; die Glosse erinnert in gelehrter Weise an das Erdbeben zur Zeit Uzzias, auf das nur noch die einem ähnlichen gelehrten Interesse entsprungene Notiz in Am 1 1 hinweist, s. zu Am 1 1. Nur einem Glossator kann man zutrauen, dass er derart aus der Rolle fällt und die Leute, die den jüngsten Tag erleben sollen, zugleich als Zeitgenossen des Erdbebens unter Uzzia hinstellt.

6 7 In der herrlichen Endzeit bleibt zu Jerusalem die Temperatur immer gleich angenehm und ist es stets heller Tag ohne Wechsel von Licht und Finsterniss. Wenn Jahwe auf Zion sich niederlässt, sind die Bewohner Jerusalems vor jeder Unbill der Witterung geschützt und ist er selber das nie untergehende ewige Licht. Diese Schilderung erinnert an Jes 4 5 f., vgl. ferner Jes 30 26 60 19 f. 24 23 Hes 24 23, sowie Apk Joh 21 23 22 5 und bes. Apk Esr 7 39–42. Ausser der Einleitung וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, die für das Metrum unberücksichtigt bleiben kann, liegt in v. 6 f. ein Tristichon vor, dessen Zeilen ungefähr in der Mitte eine Cäsur aufweisen. **6** *Nicht wird sein Hitze und Kälte und Frost,* für אור, das mit der Aussage von v. 7 in Widerspruch steht, ist mit Wellh., Oort, Nowack dem ganzen Zusammenhang gemäss חום, *Hitze,* zu lesen, vgl. auch Jes 4 6 Apk Esr 7 41, und für יקרות יקפאון, das unverständlich ist (s. Anmerkung bei Kautzsch), hat man nach LXX (καὶ ψύχη καὶ πάγος) mit den genannten Erklärern וְקָרוּת וְקִפָּאוֹן, = *und Kälte und Frost,* zu setzen (Ḳĕrē liest wenigstens auch 'וְקִפּ für 'יְקִפּ). **7** *Und es wird beständig Tag sein, ohne Wechsel von Tag und von Nacht Und auch zur Abendzeit wird Licht sein.* יוֹם־אֶחָד ist = *ein* ununterbrochener beständiger, einziger *Tag,* wie die Fortsetzung deutlich macht, aus der allerdings mit Wellh. הוּא יִוָּדַע לַיהוָה, = *er ist Jahwe bekannt* (für das Imperf. l. vielleicht das Partic. יָדוּעַ), als „ein Stossseufzer, gläubig und resigniert zugleich“, auszuscheiden ist.

8 Der doppelte Quell, der von Jerusalem ausgeht. Ohne die Einleitungsformel (s. zu v. 6) macht v. 8 ein Tetrastich aus: *Es wird lebendiges Wasser von Jerusalem ausgehen, Die Hälfte davon* fliesst *nach dem östlichen Meere* d. i. das Tote Meer, *Und die andre Hälfte nach dem westlichen Meere* d. i. das mittelländische, *Im Sommer und im Winter wird es vorhanden sein;* für יִהְיֶה l. mit Wellh. und Nowack, da מַיִם Subj. ist, den Plural יִהְיוּ. Zu der Tempelquelle, die hier nach beiden Seiten frisches Wasser spendet, also das Land im Osten und Westen fruchtbar macht, vgl. zu 13 1.

9 Jahwe, der eine König und der eine Gott der ganzen Welt. Ein Distichon von zwei Langzeilen: *Und Jahwe wird König sein über die ganze Welt, Jenes Tages wird Jahwe einer sein und sein Name einer.* כָּל־הָאָרֶץ muss trotz v. 10 = *die ganze Erde* gefasst werden, da die Deutung = *das ganze Land* doch im Zusammenhang zu wenig besagt; die Hoffnungen der Juden reichten auch in politischer Hinsicht bis an die Grenzen der Erde vgl. z. B. Jes 2 2–4 Mch 4 1–4 5 3. Der politischen Einheit unter der Herrschaft Jahwes wird die religiöse Einheit der Welt entsprechen: Jahwe ist der eine Gott und im Kultus der ganzen Welt wird sein Name gebraucht. Der Monotheismus herrscht also nicht nur in sofern, als die andern Völker mit andern Namen den einen Gott anrufen, vgl. Mal 1 11 14.

10 11 Die Änderung der geologischen Gestaltung des Landes, so dass Jerusalem über seine Umgebung, die zur Ebene wird, emporragt. Zu dieser physischen Erhöhung Jerusalems vgl. Vorbem. zu Mch 4 1–5. Wahrscheinlich bilden die beiden Verse einen Sechszeiler und ist am Anfang die Einleitungsformel וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא zu ergänzen (vgl. zu v. 6). *Das ganze Land wird sich zur Ebene wandeln Von Geba' bis Rimmon im Süden Jerusalems,* gemeint ist

somit die Landschaft Juda, da *Geba'* an der Nordgrenze Judas liegt vgl. I Reg 15 22 II 23 8 und *Rimmon* nach der Beifügung „im Süden von Jerusalem" das an der Südgrenze von Palästina gelegene sein muss, vgl. עֵין רִמּוֹן = *Umma er-Ramāmīn* Jos 15 32. *Dies aber wird hoch sein und an seiner* alten *Ort und Stelle wohnen Vom Benjaminsthor bis zu den Königskeltern.* Zu וְרָאֲמָה statt וְרָמָה vgl. zu וְקָאם Hos 10 14. In den folgenden Angaben der Grenzen Jerusalems halte ich die Worte עַד־מְקוֹם bis חֲנַנְאֵל für Einschub: einmal ist *vom Benjaminstor,* das nach Jer 37 13 in der nördlichen Stadtmauer zu suchen ist (vielleicht = Schaftor ZDPV 1885, 282), *bis zur Stätte des Thores* הָרִאשׁוֹן, das man mit dem שַׁעַר הַיְשָׁנָה im westlichen Teil die Nordmauer identifiziert (s. zu Neh 3 6), *bis zum Eckthor,* das an der Nordwestecke der Stadt liegt, *und vom Turm Chananel,* der in der Nähe des Schafthors sich fand (s. zu Neh 3 1), *zu den Königskeltern,* die vermutlich im Süden beim königlichen Garten lagen, keine gute Bestimmung der Ausdehnung der Stadt, da nur die Nord- und die Ostgrenze angegeben sind; dann findet sich die Angabe מִמִּגְדַּל חֲנַנְאֵל עַד־שַׁעַר הַפִּנָּה auch Jer 31 38 in einem ähnlichen Texte. Ich vermute daher, dass diese Worte als Randglosse unserer Stelle beigeschrieben waren und in verkehrter Ordnung und versehrtem Zustand (הַפִּנִּים statt הַפִּנָּה und וּמִגְדַּל statt מִמִּג׳) in den Text gerieten und dass auch עַד־מְקוֹם שַׁעַר הָרִאשׁוֹן, = *bis zur Stätte des früheren Thores,* sekundär ist, vielleicht beigegeben, weil das Eckthor, das damit erklärt werden soll, zur Zeit des Glossators nicht mehr existierte (vgl. ZDPV 1885, 281). Lassen wir diese fremden Elemente weg, so giebt der Text ganz gut die Ausdehnung Jerusalems von Norden nach Süden an. **11** beginnt mit וְיָשְׁבוּ בָהּ, das schwerlich was andres ist als eine fehlerhafte Dittographie des vorhergehenden oder des nachfolgenden וְיָשְׁבָה; ohne diese Einfügung schliessen sich die zwei letzten Stichen viel besser an v. 10 an: *Und ein Bannfluch wird nicht mehr eintreten Und Jerusalem in Sicherheit wohnen* d. h daliegen. Zu dem *Bann* חֵרֶם vgl. Jes 43 24–28 Jer 25 9 Mal 3 24.

12—19 Die Strafe der Völker, die wider Jerusalem zu Feld gezogen sind, und der von ihnen Übriggebliebenen, die Jahwe nicht Verehrung erweisen. Ein fremdes Element, das den Zusammenhang stört, sind die Verse 13 und 14; was übrig bleibt, lässt sich in sieben Tetrastiche gliedern. **12**[a], die erste Strophe: *Und das wird der Schlag sein, Womit Jahwe schlagen wird Alle die Völker, Die gegen Jerusalem zu Felde zogen.* **12**[b], die zweite Strophe: *Verfaulen lassen wird er ihr Fleisch, Während sie noch auf ihren Füssen stehen, Und ihre Augen verfaulen ihnen in den Augenhöhlen Und ihre Zunge verfault ihnen im Munde.* Vgl. zur Sache Hes 38 22. Der Inf. absol. הָמֵק dient der Hervorhebung des Verbalbegriffs, vgl. den lateinischen Infin. historicus und s. GES.-KAUTZSCH[27] § 113 ff. Der Singular geht auf die einzelnen Völker, vgl. § 145 m; auch am Schluss ist demnach der Sing. בְּפִיהוּ zu lesen (WELLH., NOWACK), vgl. לְשׁוֹנוֹ.

13 14, eine Interpolation, die v. 12 von der Fortsetzung v. 15 trennt und auf die Situation von v. 2 zurückführt (WELLH., NOWACK, G. A. SMITH). Sie giebt eine neue Version über die Art und Weise der Vernichtung der Feinde, vgl. 12 4 6 14 3–5; am nächsten steht die Schilderung 12 4. Eine מְהוּמַת־יְהוָה, ein panischer Schrecken, wird gewaltige Ver-

wirrung unter *ihnen*, scil. den Völkern (vgl. aber auch v. 14, wo auch Juda mit ergriffen wird) anrichten, vgl. 12 4 I Sam 5 11 Jes 22 5. Infolge davon wird jeder den andern ergreifen und die Hand jedes sich wider den andern erheben, sodass sie also selber sich gegenseitig bekämpfen und umbringen, vgl. Jdc 7 22 Hes 38 21 II Chr 20 23. **14** Der von Jahwe gewirkte panische Schrecken ist so gross, dass selbst Juda in der Verwirrung *gegen* (nicht *in*) Jerusalem streitet. Doch bleibt es fraglich, ob diese Notiz über Juda nicht ein Einschub im Einschub, eine sekundäre Folgerung aus der allgemeinen Verwirrung, ist. Jedenfalls wird im Folgenden diese Angabe nicht berücksichtigt; denn es handelt sich nur um die grosse Beute, die der Reichtum der erschlagenen Feinde aus der Völkerwelt gewährt. Der Zusammenhang der verschiedenen Aussagen dieser Verse ist sehr lose (WELLH., NOWACK). Zu dem Streit Judas gegen Jerusalem vgl. zu 12 4 und 12 7 8 und zu der gewaltigen Beute vgl. Hes 39 10.

15, die dritte Strophe, ist die direkte Fortsetzung von v. 12, wie das וְכֵן *und ebenso*, das auf v. 12 zurückweist, deutlich genug zeigt: *Und der gleiche Schlag wird die Rosse treffen, Die Maultiere, die Kamele Und die Esel und alles Vieh, Das in jenen Lagern sich findet.* כַּמַּגֵּפָה הַזֹּאת ist vollständig überflüssig, es ist erst eingesetzt, als das durchaus verständliche וְכֵן durch den Einschub von v. 13 f. zu weit von v. 12 getrennt war. **16**, die vierte Strophe: *Und so viele übrig bleiben aus allen Völkern, Die werden Jahr um Jahr hinaufziehen, Um den König Jahwe der Heere anzubeten Und das Laubhüttenfest zu feiern.* הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלָםִ ist Glosse, die ausdrücklich beifügt, was sich aus dem Zusammenhang von selbst versteht: es handelt sich natürlich um den ganzen Überrest (כָּל־הַנּוֹתָר), der von der Heidenwelt noch übrig bleibt. Zu לְמֶלֶךְ יַהְוֶה vgl. v. 9. Die ganze Heidenwelt wallfahrt einst Jahr für Jahr zum Laubhüttenfest nach Jerusalem, wie jetzt schon die jüdische Diaspora dorthin pilgert. Jerusalem bildet das Zentrum der Welt für die Heiden, wie für die Juden; dort residiert der König der ganzen Erde und dort bringt man ihm alljährlich am Laubhüttenfest seine Huldigung dar, wie man andrerseits von dort auch seine Weisungen empfängt, vgl. Jes 2 2–4 Mch 4 1–4. Das *Laubhüttenfest* ist von alters her das wichtigste in der Reihe der Feste geblieben und hat auch in der späten Zeit, der unser Kap. angehört, seinen Charakter als Dankfest für den Erntesegen nicht ganz verloren; denn der Segen der Natur bleibt aus für die, welche nicht am Laubhüttenfest Jahwe für den empfangenen Segen den Dank abstatten, wie v. 17 f. zeigt. **17**, die fünfte Strophe: *Welche aber nicht hinaufziehen Von den Geschlechtern der Erde nach Jerusalem, Um den König Jahwe der Heere anzubeten, Auf die wird kein Regen fallen,* d. h. deren Land wird unfruchtbar bleiben. **18**, die sechste Strophe: *Und wenn das Geschlecht der Ägypter Nicht hinaufzieht und nicht sich einstellt, So wird sie der Schlag treffen, Womit Jahwe die Völker schlägt.* Der Schluss אֲשֶׁר לֹא וגו׳ ist durch Abirren des Schreibers auf v. 19 fälschlich in v. 18 wiederholt; er ist hier aber unbrauchbar, da er gerade die besondre Behandlung Ägyptens unnötig machte, wenn sie dieselbe Strafe erfahren wie die andern Völker. Die Einsicht in diesen Widerspruch hat zum Einschub von לֹא vor עֲלֵיהֶם geführt, das jedoch mit Recht von LXX und Pesch. nicht geboten wird. Man lese also וַעֲלֵיהֶם und trenne dies Wort nicht durch Athnach von dem folgenden. Die Strophe besagt, dass die Ägypter, welchen der Nil das Land fruchtbar macht und welche keines

Regens bedürfen, nicht straflos ausgehen werden, wenn sie von Jerusalem fern bleiben. Jahwe straft sie, wie er die Völker straft. Was für eine Strafe es ist, wird nicht gesagt. Man denkt an Misswachs resp. Hungersnot, bei den Ägyptern eine Folge des Ausbleibens der Nilüberschwemmung; vielleicht weist aber הַמַּגֵּפָה darauf hin, dass die Ägypter der Schlag von v. 12 treffen soll. Dann dürfte zu beachten sein, dass in v. 18 mehrere Codd. אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם resp. אֶת־כָּל־הָעַמִּים bieten, also direkt an v. 12 erinnern. **19**, die siebente Strophe: *Das wird die Strafe Ägyptens sein Und die Strafe aller Völker, Welche nicht hinaufziehen zu feiern Das Fest der Laubhütten.* חַטַּאת, eigentlich *Sünde*, hat hier wie Num 32 23 Jes 5 18 den Sinn von *Strafe*, die die Sünde nach sich zieht.

20 21 Die Heiligkeit Jerusalems und Judas. Die beiden Verse enthalten zwei Vierzeiler und eine Schlussbemerkung v. 21[b], die man vielleicht als Distichon wird fassen dürfen. **20**[a] *Jenes Tages steht auf den Schellen der Rosse: Jahwe heilig;* das bedeutet, dass die Rosse, die bei den Propheten so oft die widergöttliche Weltmacht repräsentieren vgl. 9 10 10 5 und zu Mch 5 9, dann nicht mehr kriegerischen Zwecken dienen, sondern im Dienste Jahwes stehen und ihm angehören. Darum tragen sie auch auf ihren *Schellen*, die schwerlich als Glöckchen, sondern als klirrende Metallplättchen zu denken sind, die Aufschrift: Jahwe heilig vgl. Ex 28 36. Aller Krieg hat dann ein Ende und Jerusalem bleibt unbefehdet. **20**[b] *Und die Töpfe im Hause Jahwes werden sein Wie die Becken vor dem Altare.* Wahrscheinlich besteht das tertium comparationis doch nicht in der Heiligkeit, da die Töpfe im Tempel überhaupt schon heilig waren, sondern in der Grösse: die Töpfe zum Bereiten der Opfermahlzeit müssen wegen der ungeheuren Menge der Opfernden riesengross sein (Wellh.). Unter den מִזְרָקִים sind dann Gefässe zu verstehen, die ein grosses Volumen aufwiesen, eigentliche Kessel. **21** Aber so gross die Tempelgefässe sind, sie genügen nicht, wenn die Unmasse der Pilger aus allen Völkern zu den Festen nach Jerusalem zieht; was an Töpfen in Jerusalem und Juda vorhanden ist. soll heilig sein, also zu kultischen Zwecken verwendet werden können: *Dann wird jeder Topf in Jerusalem und in Juda Jahwe der Heere heilig sein Und alle Opferer werden kommen Und von ihnen nehmen und darin kochen.* Dass mit dieser Schilderung nur überhaupt die Heiligkeit Jerusalems als des kultischen Zentrums der ganzen Welt hervorgehoben werden soll, versteht sich von selbst; vgl. zu Jo 4 17 und zu Jes 61 4–6. Ob v. 21[b] wirklich zum genuinen Bestande des Capitels gehört, ist mir fraglich. Der Gedanke, dass kein Händler mehr im Hause Jahwes sein soll, lässt sich wohl mit der Betonung der Heiligkeit des Tempels verbinden, aber berührt doch eine etwas andre Seite dieses Begriffes, vgl. Mt 21 12. Doch mag gar wohl recht oft das Treiben der Händler (כְּנַעֲנִי vgl. 11 7 11) als im Widerspruch auch mit der kultischen Heiligkeit des Tempels empfunden worden sein.

MALEACHI.

Einleitung.

I. Das Buch, sein Inhalt und seine Entstehung. Das Buch Mal ist das letzte unter den „Zwölf Propheten" im hebräischen AT wie in der griechischen Sammlung der LXX. Es trägt weit mehr als die Bücher Hag und Sach 1—8 den Charakter einer eigentlichen Prophetenschrift, da seinen Inhalt nicht ein Referat über Prophetenthätigkeit, sondern prophetische Mahnungen, Drohungen und Verheissungen ausmachen. Auch in der Form bewahrt es prophetische Art; denn wie in den meisten Prophetenschriften sind die Gedanken in metrischer Form ausgesprochen (vgl. darüber Vorbem. zu 1 2-5). Das Ganze zeigt eine überlegte Disposition: wie den einzelnen Abschnitten ein themaartiger allgemeiner Satz, aus dem das Folgende abgeleitet wird, vorangestellt ist, so findet sich an der Spitze des ganzen Buches ein kurzer Abschnitt, der als Grundlage der folgenden Darlegungen dient. Die Liebe des über die Grenzen Israels hinaus gebietenden Jahwes zu Jakob, die im ersten Abschnitt 1 2-5 festgestellt und bewiesen wird, ist dieser Ausgangspunkt. Liebt Jahwe wie ein Vater Jakob, so haben die Priester vor allem, die seine speziellen Söhne und Diener sind, ihm Liebe und Ehrfurcht zu erweisen und dafür zu sorgen, dass ihm auch durch die Laien die schuldige Verehrung zu teil werde, sie haben aber auch, wenn sie ihre Pflicht versäumen, zu gewärtigen, dass sie aus ihrer Ehrenstellung entfernt werden, vgl. den zweiten Abschnitt 1 6—2 9. Ist Jahwe der Vater Jakobs, so folgt ferner daraus, dass alle Angehörigen Jakobs Brüder sind und als Brüder miteinander leben sollen, also in Handel und Wandel einander Treue zu halten und sich vor jeder Untreue, ganz besonders auch in der Ehe, zu hüten haben, ansonst sie auf Jahwes Huld und Gnade nicht zählen dürfen, vgl. den dritten Abschnitt 2 10-16. Der Rest des Buches weist die Einreden der Skeptiker zurück, die an der vom Propheten behaupteten Liebe und Macht Jahwes zweifeln, weil ja im Gegenteil der Übeltäter und der Übermütige glücklich fahre, der Fromme aber keinen Nutzen seiner Frömmigkeit sehe. Es sind drei Absätze, in denen sich der Prophet gegen diese Skeptiker wendet: 1) 2 17—3 5: das Gericht wird plötzlich hereinbrechen, es bedeutet besonders für die unehrerbietigen

Söhne Levis eine genaue Sichtung und Läuterung und für die Übelthäter alle eine rasche Bestrafung; 2) 3 6-12: der Betrug, den das ganze Volk bei der Ablieferung des Zehntens und der Abgaben an den Tempel übt, ist die Ursache, warum in der Gegenwart von Jahwes Segen nichts gesehen werden kann; und 3) 3 13-21: der Tag wird kommen, wo der Unterschied zwischen Fromm und Gottlos für jedermann ersichtlich sein wird, wo die Gottlosen mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden, aber den Gottesfürchtigen die Sonne des Heils und der Heilung von allen Schäden aufgeht.

Wie diese Inhaltsübersicht zeigt, ist das Buch im Grossen und Ganzen aus einem Gusse. So wie es aber vorliegt, ist es nicht auf einmal entstanden. Es liegen nämlich in dem Buche auch einige fremde Bestandteile vor, die eine andre Auffassung als das übrige Buch aufweisen. Für die kleineren Zufügungen ist die Auslegung zu vergleichen; hier sei nur auf die beiden wichtigen Zusätze aufmerksam gemacht, auf den Einschub 2 11 12, wozu vielleicht noch einige Elemente aus 2 14f. gehören, und auf den Anhang 3 22-24. Der Einschub 2 11 12 verurteilt in schärfster Weise die Heirat von Nichtjüdinnen als eine Entweihung des Heiligtums, als eine Sünde, die die Wirksamkeit des ganzen jüdischen Kultus in Frage stellt. Es ist sehr zu zweifeln, ob der Prophet, der über die Heiden ganz anders dachte (1 11), diese Verurteilung der Mischehen teilte; in den Versen, die ihm angehören innerhalb des Abschnitts von 2 10-16, ist es ihm um die Polemik gegen die Untreue überhaupt und besonders auch in Hinsicht darauf zu thun, dass die Ehescheidung so leicht genommen wurde. Der Anhang 3 22-24 ermahnt zum Gehorsam gegen das Gesetz Moses und verheisst in Interpretation von 3 1 das Kommen Elias als des grossen Widerherstellers der Ordnung aller Dinge vor dem jüngsten Tage, damit Jahwe nicht das Land mit dem Bann belegen müsse. Diese Zusätze bestimmen die Zeit der Entstehung des Buches: Die Verurteilung der Mischehen gehört in die Tage Nehemias und Esras, sowie der Herrschaft des PC in der Gemeinde; also existierte damals bereits das Buch, in das 2 11 12 eingeschoben ist. Der Anhang aber ist Jesus Sirach bekannt, der die Worte von 3 24 verwendet, vgl. JSir 48 10; also: wie die Prophetenschrift in der Zeit Nehemias und Esras, so war das Ganze samt dem Anhang schon vorhanden zur Zeit Jesus Sirachs, d. h. um 180 v. Chr.

II. Der Prophet, seine Zeit und seine Bedeutung. In der Überschrift 1 1 wird der Prophet, von dem die drei Capitel stammen, מַלְאָכִי genannt, ebenso in dem Titel des Buches bei LXX: Μαλαχίας, während im Texte 1 1 dafür ἄγγελος αὐτοῦ steht. Maleachi ist in der Tradition sein Name geblieben, doch hat er wegen seiner für einen Menschen wenig passenden Bedeutung: מַלְאָכִי = מַלְאָכְיָה, *Bote Gottes*, der späteren Legende Anlass gegeben, zu erklären, Maleachi habe die schöne Gestalt und das Aussehen eines Engels besessen, vgl. Pseudo-EPIPHANIUS Vitae prophetarum bei NESTLE Marg, 28 f. Nun ergiebt sich aus der ganzen Art von 1 1, dass die Überschrift des Buches in allen ihren Teilen von fremder Hand stammt, s. zu 1 1, also die Schrift ursprünglich anonym ausgegangen ist. Auch lässt sich noch erkennen, wie die Überschrift zu dem Namen Maleachi gekommen ist. Es wurde derselbe in dem מַלְאָכִי von 3 1 gefunden, sei es dass der Verf. der Überschrift diese Stelle auf den Propheten deutete und in מַלְאָכִי wirklich einen Eigennamen sah oder sei es dass er darin nur eine Bezeichnung des Propheten erblickte und es als Stichwort an die Spitze des

Buches stellte. Jedenfalls legt die Überschrift 1 1 die Stelle 3 1 anders aus, als der Anhang 3 22–24; aber sie hat mit ihrer Auslegung nicht mehr Recht als dieser s. zu 3 1.

Ist somit der Name des Propheten völlig unbekannt, und sind alle Vermutungen, die darüber aufgestellt wurden, nicht sicherer als die unrichtige Vermutung des Autors von 1 1, so lässt sich dagegen die Zeit des Propheten ziemlich genau feststellen. Alles weist auf die Periode von der Vollendung des nachexilischen Tempels bis zur Einführung des PC in der jerusalemischen Gemeinde. Denn einerseits existiert der Tempel 1 10 3 1 10 und kann in demselben geopfert werden, andrerseits sind die Zustände in Jerusalem derart, dass unmöglich die Durchführung der Reform durch Esra-Nehemia schon vorauszusetzen ist. Dies wird speziell auch dadurch ausgeschlossen, dass der Prophet die vom PC gebrachte scharfe Unterscheidung von Priestern und Leviten nicht kennt, sondern beide zusammen die Leviten nennt 2 4 f. 3 3, vgl. Schlussbemerkung nach 2 9. Frägt man nach dem genaueren Zeitpunkt innerhalb dieser Periode, so wird man in die Nähe des Endes derselben verwiesen; denn die Verhältnisse, welche die Schrift in Jerusalem voraussetzt, sind ganz diejenigen, welchen durch die Reform Esra-Nehemias ein Ende bereitet werden soll. Man denke an die Gleichgiltigkeit dem Kultus gegenüber und an die Geringschätzung des Opfers und andrerseits an die Mühe, die es Nehemia kostete, die Zehntabgabe durchzusetzen, vgl. zu 3 6–12. Nichts spricht auch dafür, den Propheten zu einem etwa von Esra oder Nehemia abhängigen Zeitgenossen dieser Männer zu machen; die Polemik gegen die Mischehen 2 11 f. stammt nicht von ihm, sie ist von einem Spätern, der ein Anhänger Esras und Nehemias war, in sein Buch eingefügt (s. zu der Stelle). Der Prophet ist ohnehin, wie seine Worte zeigen, ein durchaus selbständiger Mann, er gehörte offenbar zu dem Kreise der Gottesfürchtigen, von denen er in seinem Buche spricht 3 16 f. 20 f., dem Kreise in Jerusalem, der mit dem Treiben ihrer Volksgenossen unzufrieden war und eine Reform herbeiwünschte. Man wird darum mit der grössten Zuversicht die Entstehung des Buches Mal in die Zeit vor Nehemia und Esra ansetzen dürfen; wie kurz oder lang vorher, bleibt allerdings eine offene Frage. Hält man dafür, wie es die traditionelle Auffassung ist, dass Esra 458 v. Chr. in Jerusalem eintraf und das Gesetz 444 v. Chr. einführen konnte, oder stimmt man der Ansicht bei, die Nehemia zuerst nach Jerusalem kommen (um 445 v. Chr.) und Esras Thätigkeit in Jerusalem erst 432 beginnen lässt, sodass die Einführung des Gesetzes auf 430 fällt (s. KHC Esra und Nehemia Einl. V), so ist doch mit dem Ansatz, dass „Maleachi“ gegen das Ende der ersten Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr., also um 460 resp. 450, gelebt habe, im Allgemeinen gewiss das Richtige getroffen. In dieser Zeit kommen auch 1 8 und 1 3 zu ihrem Rechte, s. zu diesen Stellen. Wenn Torrey das Buch erst der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts zuweist, so beruht dies lediglich auf seiner andern chronologischen Bestimmung der Statthalterschaft Nehemias in Jerusalem, die nach ihm nicht vor das vierte Jahrhundert fallen soll. Abgesehen von der Festlegung dieser Daten stimmt er aber der allgemeinen Argumentation zu. Anders urteilt nur Winckler, der die Schrift ins zweite Jahrhundert hinabsetzt, in die Zeit unmittelbar nach der Errichtung eines Altars für den olympischen Zeus auf dem Brandopferaltar zu Jerusalem am Ende des Jahres 168 v. Chr. Damit aber in Mal Anspielungen auf diese Ereignisse gefunden werden konnten, musste der Text in einer ganz unzulässigen Weise geändert werden. Jedenfalls kann der Versuch Winckler's nicht als

eine Erklärung des Maleachitextes angesehen werden. Übrigens bliebe bei einer so späten Ansetzung völlig unbegreiflich, wie Jesus Sirach schon um 180 v. Chr. einen Zusatz zu dem Maleachibuch, der 3 1 erklären will, citieren konnte; vgl. oben Einl. I (am Ende).

Der Prophet „Maleachi“ gilt im Allgemeinen als ein einfacher Mann und für gewöhnlich wird ihm keine grosse Bedeutung zugeschrieben. Aber man wird mit dieser Beurteilung dem Propheten schwerlich gerecht. Es ist wahr, dass es seinen Tetrastichen an eigentlichem poetischen Schwunge fehlt; aber seine Darstellung, die sich oftmals in Rede und Gegenrede ergeht, macht doch keineswegs den Eindruck eines trockenen Schulvortrags oder blossen rabbinischen Schulstreits, sondern vielmehr des lebendigen Kontakts und des lebhaften Verkehrs mit Freunden und Gegnern. Was vor allem jedoch nicht gering anzuschlagen ist, das ist der Gedankeninhalt, den das Buch aufweist und der von einer selbständigen, eigenartigen und bedeutenden Persönlichkeit Zeugnis ablegt. Wohl ist er weit mehr ein Kind seiner Zeit, als es die alten Propheten des achten und siebenten Jahrhunderts gewesen waren, und er lebt in den Anschauungen der nachexilischen Periode; aber wenn er den Kultus hochhält und die Entrichtung des Zehnten fordert, so ist es wohl zu beachten, dass er darin die Formen sieht, in denen ein viel tieferer Gehalt sich ausdrücken kann, und dass ihm an dieser der rechten Form zu Grunde liegenden Gesinnung alles gelegen ist. Was er fordert, sind nicht Opfer und Zehnten, sondern in Opfern und Zehnten sich darstellende Ehrfurcht und Treue gegen Gott, vgl. 1 6f. 3 8. Er ist weder dem Formalismus noch der äusserlichen Gesetzlichkeit verfallen. Wie sehr er in die Tiefe des sittlichen Wesens der Forderungen Gottes eindringt, zeigt seine Beurteilung der Ehe und der Ehescheidung in 2 10 13f. 16, in der er sich von der Laxheit des gewöhnlichen Judentums weit entfernt und dem NT und vor allem Jesus nahe kommt. Obwohl er die Gefühle eines Juden teilt, wo es sich um die Edomiter handelt, ist er doch fern von dem fanatischen Nationalismus und engherzigen Partikularismus (die Worte gegen die Mischehen fallen nicht ihm zur Last, s. zu 2 11f.); er bekundet im Gegenteil eine merkwürdige Freiheit und Weite des Blicks, wenn er die Heiden, welchen es bei ihren Opfern in Aufrichtigkeit um Gottesverehrung zu thun ist, als bessere Diener des einen Gottes Jahwe hinstellt, als die Juden, die Jahwe verdorbene Gaben bieten (s. zu 1 10f.). Auch hier sieht man, wie wenig dem Propheten auf die Form und wie ihm alles auf den Sinn, auf die Gesinnung ankommt. Es ist in diesem Zusammenhang auch sehr beachtenswert, dass er das Gericht als ein innerjüdisches darstellt, jedenfalls ein Zeichen, dass er den Hochmut nicht teilt, der auf die Heiden hinabzusehen gewohnt war. Ist nicht alles bei diesem Manne vollständig aus einem Gusse und sind nicht die letzten Konsequenzen gezogen, zu denen seine Überzeugung führen musste (vgl. z. B. zu 2 10), so ragt er doch weit über die gewöhnliche Art des nachexilischen Judentums hinaus und reiht sich den selbständigen Persönlichkeiten an, die in den Verfassern von Hiob, Jona und Ruth uns aus dieser Periode bekannt sind. Sein Buch ist deshalb ein äusserst wertvolles Denkmal aus der Zeit vor der Einführung des Gesetzes, es verschafft uns, wie das Werk seines Zeitgenossen Tritojesaja, einen wichtigen Einblick in die Zustände zu Jerusalem, wo sich die verschiedensten Richtungen geltend machten: die „Übermütigen“ (3 15), die Gleichgiltigen, die Skeptiker und die Frommen (Gottesfürchtigen), und wo Probleme und Fragen

auftauchten (über den Wert der Frömmigkeit), die noch lange die ernstesten und tiefsten Denker der jüdischen Gemeinde beschäftigten. Als das Zeugnis eines selbstständigen und über die Menge hervorragenden Mannes aus der Periode vor der fast völligen Alleinherrschaft des Gesetzes bildet das Buch Mal einen würdigen Abschluss des Zwölfprophetenbuches.

III. Litteratur. L. Reinke Der Prophet Maleachi 1856; A. Köhler Die Weissagungen Maleachis 1865; W. Böhme Zu Maleachi und Haggai ZATW 1887, 210—217; J. Bachmann Alttest. Untersuchungen 1894, 109—112: Kaleb oder Maleachi?; T. T. Perowne Malachi 1896; C. C. Torrey The Prophecy of 'Malachi' in Journal of Biblical Lit. 1898, 1—15; H. Winckler Altorientalische Forschungen II, 531—539 Maleachi (Dec. 1899); Ed. Sievers Metr. Studien I. Textproben 1901, 498—501: Maleachi 1; T. K. Cheyne Crit. Bibl. II, 1903, 194—198.

Erklärung.

Die Überschrift des Buches 1 1 lautet in ihrem ersten Teile wie die Überschriften Sach 9 1 12 1, die von der Hand eines Redaktors oder eines Diaskeuasten des Zwölfprophetenbuches herrühren, s. Sach Einl. I. Es ist daher zu vermuten, dass auch die Überschrift 1 1 denselben Ursprung habe und zwar in ihrem ganzen Umfang. Denn ohne die mit Sach 9 1 12 1 übereinstimmende Einleitungsformel steht בְּיַד מַלְאָכִי in der Luft, und dass diese Bemerkung von zweiter Hand stammt, verrät sich schon durch den Gebrauch von בְּיַד statt des üblichen אֶל־, s. Hag Einl. I S. 378. Es ist darum auch kaum zu bezweifeln, dass der Name מַלְאָכִי erst aus 3 1 erschlossen ist, der Verf. also seine Schrift anonym hat ausgehen lassen. S. Einl. II. Der wirkliche Name des Verf.'s ist unbekannt; denn die Hypothese Bachmann's, dass der Zusatz der LXX zu v. 1: θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν, auf den zu וְשִׂימוּ בְלֵב verderbten ursprünglichen Text וּשְׁמוֹ־כָלֵב, = *und sein Name war Kaleb*, zurückführe, also der Prophet Kaleb geheissen habe, ist haltlos, weil der griech. Text in hebr. Wiedergabe nur וְשִׂימוּ עַל לְבוֹתֵיכֶם lauten könnte, was einem וּשְׁמוֹ כָלֵב doch sehr fern steht, s. Matthes ZATW 1903, 126f. Das Plus der LXX will die etwas abrupt beginnende Ansprache v. 2 vorbereiten und einleiten oder ist beigefügt von jemand, der מַלְאָכִי (vgl. LXX ἄγγελος αὐτοῦ) nach Hag 1 13 als Bezeichnung Haggais, also Haggai als Autor von Mal Cap. 1—3, fasste und das durch diesen Zusatz aus Hag 2 15 18 andeuten wollte (Torrey).

I. Jahwes Liebe zu Jakob 1 2—5.

Die Wahrheit der Aussage, dass Jahwe Jakob liebt, beweist der Prophet mit dem Schicksal Esaus. Das Unglück, das den Bruder betroffen hat und vor dem Jakob bewahrt blieb, ist ein Argument für Jahwes Liebe zu Jakob, wie man ebenso aus der Liebe Gottes zu Israel folgern darf, dass er gegen dessen Feinde einschreiten wird, vgl. Jes 14 1. Wie im

Krieg nach antiker Anschauung der Sieg über Recht oder Unrecht entscheidet, so kann auch aus der Verschiedenheit des Schicksals sonst nahestehender Völker erschlossen werden, wer der Liebling Gottes ist. Jakob und Esau sind Brüder, also, sollte man denken, Jahwe gleich nahestehend; trotzdem hält Jahwe zu Jakob und bekundet, wie sehr sein Hass dem Hasse Jakobs gegen Esau entspricht. Das Unglück Edoms besteht in einer gewaltigen Verwüstung, die das Land betroffen hat. Es kann sich schwerlich um ein anderes Ereignis handeln, als um den Einbruch der Araber in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Die Edomiter hatten schon, als die Katastrophe über Juda hereinbrach, gedrängt von den aus Süden einfallenden Arabern, sich auf Kosten der unglücklichen Judäer im Süden Judas festgesetzt, vgl. Sach 7 7 Ob v. 10–14. Jetzt war zu Anfang, resp. in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. der Hauptvorstoss der Araber-Nabatäer erfolgt, der das edomitische Gebiet in eine Wüstenei verwandelte, vgl. Ob Einl. II S. 229. Schon in diesem ersten Abschnitt tritt uns das Charakteristische in Mal's Darstellungsweise entgegen, dass er sich in lebhafter Weise die Einreden der Hörer durch Fragen selbst vorlegt, um sie dann abweisen und widerlegen zu können. Mit der Schulsprache der Schriftgelehrten in der Mischna hat dieser Stil des Propheten nichts zu thun, sondern er hängt mit seiner persönlichen Eigenart zusammen. Wie das ganze Buch Mal in seinen originalen Abschnitten ist auch dieser Eingang in Vierzeilern abgefasst. Es sind deren vier: v. $2^{ab\alpha}$, v. $2^{b\beta}$ 3, v. 4^{a} und v. 4^{b} 5. Schon hier zeigt es sich, dass die Stichen der verschiedenen Strophen nicht in strikter Weise die gleiche Länge aufweisen; aber innerhalb einer und derselben Strophe ist immerhin die Gleichmässigkeit nicht zu verkennen.

2 Wie sehr Jakob bei Gott in Gnaden steht und von ihm geliebt wird, zeigt die Behandlung seines Bruders Esau, der den Hass Gottes in bitterster Weise soeben hat erfahren müssen, vgl. Vorbemerkung. נְאֻם יְהוָה ist der vierte Stichos der ersten Strophe, vielleicht ist צְבָאוֹת hinter יְהוָה zu ergänzen. וָאֹהַב, mit dem die zweite Strophe (v. $2^{b\beta}$ 3) beginnt, ist eine ganz unerwartete Folge der vorher konstatierten Bruderschaft Jakobs und Esaus (s. Am 1 11); die Liebe Jahwes zu Jakob kann, da sie allen Erwartungen widerspricht, um so weniger fraglich sein. 3 Da der Wechsel der Konstruktion von שִׂים, einmal mit direktem Obj. שְׁמָמָה, das andremal mit לְ in לְתַנּוֹת, hart ist und תַּנּוֹת statt des gewöhnlichen mascul. Plurals תַּנִּים sonst nirgends vorkommt, ist die Richtigkeit der Lesart לְתַנּוֹת zweifelhaft und die Übersetzung *für die Schakale* noch zweifelhafter. LXX εἰς δώματα scheint לִנְאֹת resp. לְנָוֹת *zu Wohnungen, zu Auen (der Wüste)* gelesen zu haben, was Böhme und Nowack für den richtigen Text ansehen, während Torrey der Konstruktion des ersten Sätzchens entsprechend besser nur נָוֹת liest und לת als Dittographie der vorangehenden Buchstaben erklärt. *Die Auen der Wüste* sind aber keine gute Parallele zu שְׁמָמָה, vgl. Jer 9 9 Ps 65 13. Oort sieht daher das ganze לְתַנּוֹת für fehlerhafte Dittographie von נַחֲלָתוֹ an und Cheyne hält לְטִירוֹת für möglich; das richtige wird aber sein, dass נָתַתִּי לְ[מִ'] dafür gelesen wird: *ich machte sein Erbe zur Wüste,* die Buchstaben sind in unrichtige Ordnung geraten und נָתַן לְ = *zu etwas machen* ist häufig, vgl. Gen 17 20 48 4 Jer 1 18. 4^{a}, die dritte Strophe: אֱדוֹם bezeichnet hier das Land, darum ist es als femin. behandelt, s. תֹּאמַר. Zu רֻשַּׁשְׁנוּ, *wir sind zerstört,* vgl. das Poel רשׁשׁ Jer 5 17; wie die *Trümmer* im folgenden zeigen, geht die Bedeutung des Verbs besonders auf das Zerstören von Bauwerken. Dem Hochmut der Edomiter, der wie einst die Ephraimiten (Jes 9 9) spricht, setzt Jahwe sein Wort entgegen, dass alle Bemühung umsonst sei, um die definitive Verwüstung zu hindern. So rasch,

wie der Prophet dachte, ist allerdings Edoms Ende nicht gekommen; welche Blütezeit Edom noch erlebte, davon geben heute noch die Ruinen des jetzt verödeten Landes ein grossartiges Zeugnis, vgl. das Prachtwerk von BRÜNNOW und v. DOMASZEWSKI Die Provincia Arabia I 1904. **4b 5** = vierte Strophe. Verödung eines Landes ist der Beweis für den Frevel seiner Bewohner und den göttlichen Zorn, der sie getroffen. Für וְקָרְאוּ, die 3. pers. Plur. für das indefinite „man", scheint LXX das Passiv וְקֹרָא gelesen zu haben. Mit SIEVERS wird עַד־עוֹלָם als Zusatz zu betrachten sein, da die Juden zur Zeit Mal's doch nicht sehen konnten, dass Edom *auf immer* gehasst sei vgl. v. 5. **5** עֵינֵיכֶם und אַתֶּם heben hervor, dass es ihr eigenes Erlebnis und ihre eigene Erfahrung sein werde: יִגְדַּל וגו' d. h. Jahwes Macht reicht über die Grenzen Israels hinaus. Das ist der grosse Vorzug Israels, dass es die Liebe des allmächtigen Gottes besitzt. Universalismus und Partikularismus schliessen sich für Mal nicht aus.

2. Die Unehrerbietigkeit der Priester gegen Jahwe I 6—2 9.

Der Abschnitt zeigt, welche hervorragende Wichtigkeit der Opferdienst und die Priesterschaft in den Augen des Propheten hat. Dass ein Prophet so spricht, ist wohl zu beachten; die Zeiten haben sich geändert: seit Hesekiel eine Kultusverfassung für das neue Jerusalem entworfen hat und seit Haggai und Sacharja den Tempelbau als die wichtigste Angelegenheit der Zurückgekehrten hingestellt haben, mussten der Kultus und die Priesterschaft in der Wertung ganz besonders steigen. Es kann darum auch nicht auffallen, dass nicht alle Gemeindeglieder, sondern die Priester als die Söhne und Diener Jahwes erscheinen. Die Scheidung zwischen Klerus und Laien hat Fortschritte gemacht; aus der politischen Gemeinschaft wird eine theokratische Gemeinde, welche die Priesterschaft zu leiten hat. Das ist die Signatur des Zeitalters, das mit der Rückkehr aus dem Exil angebrochen ist. Immerhin ist anzuerkennen, dass Mal hinter der Vernachlässigung des Kultus einen tieferen Schaden erblickt: die Unehrerbietigkeit gegen Jahwe vgl. v. 6 7 14. Auch diesem Abschnitt liegen Vierzeiler zu Grunde, die allerdings zum Teil durch spätere Textverderbnis zerstört sind, s. die Auslegung.

6—14 Die Sünden der Priester. **6**abα (bis מוֹרָאִי) die erste Strophe: der allgemeine Satz, von dem die Darlegung ausgeht: der Sohn hat seinen Vater zu ehren. Wie in der Parabel vom Weinberg Jes 5 1-7, so sollen auch hier die Hörer und Leser unbeeinflusst von der Rücksicht auf die eigne Person die Zustimmung zu der vom Proph. gestellten Forderung geben, um erst nachher zu merken, dass sie über sich selber das Urteil gesprochen haben. Darum setzt der Prophet die Anrede an die Priester zu ihrer Überraschung erst an das Ende. Sie sind die *Söhne* und die *Diener* Gottes, s. Vorbem. Hinter וְעֶבֶד ist nach LXX und den folgenden zwei Substantiven כְּבוֹדִי und מוֹרָאִי notwendig mit den meisten Auslegern יִירָא, = *(der Diener) fürchtet (seinen Herrn)*, einzusetzen. בֵּן יְכַבֵּד אָב erinnert an den Dekalog Ex 20 12 Dtn 5 16; zu den sog. Herrschaftspluralen אֲדֹנָיו und אֲדוֹנִים vgl. GES.-KAUTZSCH 27 § 124i. **6**bβ (von אָמַר an) **7**aα die zweite Strophe. וַאֲמַרְתֶּם ist nicht Fortsetzung des Particips בֹּזֵי שׁ', sondern Einführung der von den Priestern erwarteten Einrede (s. Vorbem. zu v. 2-5). **7**aα Wie das *Opfer* לֶחֶם, *Brot, Speise*, genannt wird vgl. Lev 21 8 17, so kann der מִזְבַּח י' auch שֻׁלְחַן י', *der Tisch Jahwes*, heissen vgl. Hes 41 22. מְגֹאָל hat nirgends einen andern Sinn als *verunreinigt,*

befleckt, die Abschwächung in *minderwertig, schlecht,* (so WELLH.) ist schwerlich gerechtfertigt; die Befleckung liegt nicht an der Qualität des Opfers, sondern an der Haltung und Gesinnung derer, die es darbringen, wie der Proph. selbst sagt auf den neuen Einwand $7^{a\beta}$, mit dem die dritte Strophe (v. $7^{a\beta b}$ 8^{a}) beginnt und den sie gegen die mit מַגִּישִׁים beginnende Antwort auf die Frage von v. 6^{b} erheben, indem sie sagen: *womit haben wir es befleckt?* l. mit LXX und TORREY גֵּאַלְנוּהוּ für גֵּאַלְנוּךָ, da nur von einer Befleckung des Opfers, nicht Jahwes die Rede war und die Rede sein kann. Die Geringschätzung, mit der die Priester vom Altar Jahwes redeten, haftet dem Opfer als Befleckung an. Die Tilgung von וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה גֵאַלְנוּךָ durch WELLH. und NOWACK ist darum unberechtigt (TORREY). 8^{a} Die Geringschätzung hat noch weitere Folgen, die Priester kümmern sich nicht, ob auch fehlerhafte Tiere geopfert werden, die nicht dargebracht werden dürfen vgl. Lev 22 22–25. In ihren Augen אֵין רָע *ist es nichts Schlimmes,* hat es gar nichts auf sich, schadet es nichts, wenn auch solche Tiere geopfert werden. Und doch würde 8^{b} (Beginn der vierten Strophe) kein Landpfleger sich derartige Gaben gefallen lassen, l. nach LXX cod. Alex. und v. 10 13 2 13 mit WELLH. הֲיִרְצֵהוּ für הֲיִרְצְךָ; ein derartiges Geschenk (denn es handelt sich nicht um Abgaben) würde jedenfalls nicht bewirken, dass der Beschenkte dem Geber seine Gunst zuwendete. Der Sing. הַקְרִיבֵהוּ steht, weil der Prophet sich an den Einzelnen wendet: es soll es doch einer versuchen. Der פֶּחָה, *Statthalter,* braucht durchaus nicht Nehemia zu sein; dass er es aber gerade war, ist möglich. Doch hat es natürlich von Scheschbazzar an bis in die griechische Zeit in Jerusalem Statthalter gegeben. אָמַר יַהְוֶה צְבָאוֹת ist wie öfters hier eingeschoben. 9 gehört eng mit v. 8^{b} zusammen und zieht ironisch den Schluss aus v. 8^{b}, um zu zeigen, welche beleidigende Geringschätzung Jahwes ihr Thun einschliesst. *Und nun,* wenn dein Statthalter solche Gaben so gern hat, *so fleht doch Gott an* scil. mit dergleichen Opfern, vgl. חִלָּה אֶת־פ׳ = *opfern* Sach 7 2 und beachte אֵל, *Gott,* nicht יַהְוֶה, in Gegenüberstellung zu פֶּחָה, *und er wird sich schon unser erbarmen.* „Die Aufforderung ist ironisch, nicht Mahnung zur Busse“, sagt mit Recht v. ORELLI; eine Mahnung zur Busse, die HITZIG, WELLH., NOWACK hier finden, stört den Gedankengang, da v. $9^{b\beta}$ sicher zu v. 8 zurückkehrt und nicht einen Bussruf fortsetzt. Vielleicht ist aber dieses וִיחָנֵנוּ gar nicht ursprünglicher Text (vgl. das auffallende *uns*). Sicher unterbricht das folgende Sätzchen: *Von eurer Hand ist solches* זֹּאת d. h. ein Opfern von Gaben, die der Statthalter nicht annähme, auf dem Altar Jahwes, *geschehen,* wirklich praktiziert worden, den Zusammenhang und ist daher als Randbemerkung zu betrachten; die genuine Fortsetzung zu *Und nun so fleht einmal Gott an mit solchen Opfern!* ist nämlich: *Wird er etwa einem von euch seine Gunst zuwenden?* מִפְּנֵיכֶם פָּנִים = מִכֶּם פָּנִים, *irgend jemand von euch,* weil ihr es seid. Zu dem Einschub אָמַר י׳ צ׳ s. zu v. 8. 10, die fünfte Strophe. Der Wunsch, dass besser aller Opferdienst eingestellt würde, ist nach der Darlegung von v. 7–9 verständlich; der Gottesdienst, wie er geübt wird, ist ja viel schlimmer als unnütz: er ist eine schwere Beleidigung und freche Geringschätzung Jahwes. מִי גַם־בָּכֶם, *wer ist unter euch,* ist = *o wäre doch unter euch einer!* vgl. zu dem

Gebrauch des Fragesatzes als Wunschsatz GES.-KAUTZSCH[27] § 151 a und zu der Verwendung von גַּם § 153. Unter den *Türen* können nur die Türen des Tempels d.h. des Vorhofes verstanden werden; der Ausdruck ist schwerlich mit WELLH. metaphorisch zu fassen, wie im vulgären Deutsch: die Bude zumachen. Sind die Türen verschlossen, so kommt kein Opfernder mehr herein und *sie zünden nicht* mehr, wie bisher, *vergeblich* ohne irgend welche Wirkung *das Feuer auf dem Altare an;* zu diesem Sinne von הֵאִיר מִזְבֵּחַ vgl. Jes 27 11 50 11. מִנְחָה hat bei Mal den allgemeinen Sinn von Opfergabe (vgl. auch v. 11), nicht den speziellen von Speisopfer. Auch hier ist אָמַר י׳ צ׳ Einschub, vgl. v. 8 und v. 9. 11ᵃ, die sechste Strophe, beginnt die Begründung von v. 10ᵇ: Von euch begehre ich keine Opfergabe; denn während alle Heiden aller Orten mich mit reinen Gaben ehren, entweiht ihr meinen Namen durch Darbringung befleckter und nichtswürdiger Opfer. Der Sinn von v. 11 ist klar: in aller Welt wird Jahwe durch Opfer geehrt; auch versteht es sich nach dem Zusammenhang von selbst, dass v. 11 wie v. 10 und v. 12 auf die Gegenwart und nicht auf die Zukunft geht. Man darf dagegen nicht einwenden, dass ein solcher Gedanke im Munde des Proph., der sonst für das Gesetz eintrete, unerhört sei, und gegen die Grammatik die Participien in v. 11 und in v. 12, trotzdem sie einander parallel stehen, verschieden behandeln, nämlich in v. 11 auf die Zukunft, in v. 12 aber auf die Gegenwart beziehen. Auch hilft es nicht, an Proselyten zu denken, deren es doch kaum zu Mal's Zeit in aller Welt gab. Vielmehr ist nach der Anschauung des Propheten die Anbetung des Gottes, der auch in Jerusalem verehrt wird, allerorten auf Erden verbreitet; also anerkennt der Verf. den Monotheismus in den heidnischen Religionen, man fing ja damals an, bei Heiden und Juden von „dem höchsten Gott" zu reden, vgl. WELLH. In den Augen des Verf. ist somit der höchste Gott überall der eine, es ist Jahwe, den Israel kennt; im letzten Grunde verehren die Heiden Jahwe בְּכָל־מָקוֹם, *an jeder heiligen Stätte,* vgl. auch Zph 2 11, und sie thun es mit grösserer Treue und mit mehr Eifer, als die Juden und ihre Priester, denen der Kultus eine gleichgiltige Sache ist. Der Text ist nicht ganz intakt: מֻגָּשׁ ist neben מֻקְטָר ganz überflüssig, da beide dasselbe bedeuten; es soll offenbar מֻקְטָר erklären = *geopfert wird,* vgl. Lev 6 15. Ein Subst. = *Räucherwerk* kann מֻקְטָר nicht sein. Auch וּמִנְחָה טְהוֹרָה bietet Schwierigkeiten, mit dem ו erscheint es als nachträgliche Erklärung = *und zwar reine Gabe;* aber ו wird erst nach Einfügung der Glosse מֻגָּשׁ eingesetzt sein, ursprünglich war מִנְחָה direkt mit מֻקְטָר zu verbinden, sei es, dass מִנְחָה als Subj. zu dem voranstehenden mascul. מֻקְטָר genommen werden muss, sei es, dass man in מַקְטִרִים zu verbessern und מִנְחָה als Obj. zu fassen hat (s. noch zu 2 12ᵇ). 11ᵇᵃ 12ᵃ 13ᵃᵅ (bis אותו), die siebente Strophe. אָמַר י׳ צ׳ ist beidemal v. 11 und v. 13 sekundär, vgl. zu v. 8; ebenso ist v. 12ᵇ hier nach v. 7 zur Erklärung als unnötige Glosse beigesetzt. 12 Im Gegensatz zu der Ehre, die die Heiden Jahwe darbringen, *entweihen* die Priester in Jerusalem seinen Namen; diese Entweihung geschieht, wie die Glosse v. 12ᵇ nach v. 7 sagt, dadurch, dass sie so gering von Altar und Opfer denken: beide sind ihnen nichts Reines und Wertvolles, sondern מְגֹאָל und נִבְזֶה, s. zu beiden in v. 7. Vor נִבְזֶה ist נִיבוֹ mit W. R. SMITH (The OT in the Jewish Church 444) u. a. als verfehlte Dittographie

des folgenden Wortes zu entfernen und also וְנִבְזֶה zu lesen. Von den Opfern als der *Frucht* (נִיב) des Altars zu sprechen, wäre auch sehr gesucht. אָכְלוֹ, *seine Speise*, ist gleichbedeutend mit לֶחֶם יְהוָה, s. v. 7; das Suff. geht auf אֲדֹנָי, das vielleicht als Kĕrē für יְהוָה in den Text gekommen ist. 13aα zeigt, wie die Priester den Namen Jahwes entweihen. מַתְּלָאָה ist Kontraktion aus מָה ת׳, vgl. מַלָּכֶם Jes 3 15 und Ges.-Kautzsch[27] § 37 c und bedeutet: was ist doch der Opferdienst für eine Mühsal! Nicht das Essen des Opfers, sondern die kultische Darbringung ist ihnen eine Last; wie ganz anders steht es bei den Heiden! Die Stellung von הִנֵּה vor מָה ist nach Ps 133 1 nicht zu beanstanden. Schwierig ist וְהִפַּחְתֶּם אותו, einmal steht das Wort, nämlich שֻׁלְחַן י׳ oder אֹכֶל, worauf אותו sich zu beziehen hat, recht fern, und dazu noch in der Glosse, und dann wird das Verb נפח im Kal und mit בְּ in dem Sinne gebraucht, den man hier erwartet, vgl. Hag 1 9. Auf alle Fälle wird man mit Grätz und Nowack אותו in אוֹתִי zu korrigieren haben, was als starker Ausdruck gut an das Ende der Strophe passt: *und ihr verachtet mich.* Ob aber הִפִּיחַ אֶת־ = נפח בְּ zu setzen ist, bleibt die Frage. 13aβ (von וַהֲבֵאתֶם an) 13b, die achte Strophe. Für das durch seine Indetermination auffallende גָּזוּל, *Geraubtes*, das auch sachlich nicht in die folgende Reihe passt, l. mit Wellh. אֶת־הָעִוֵּר, *das Blinde;* die fehlenden Buchstaben אתה sind nach den letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes vom Schreiber durch Versehen übergangen. Das zweite וַהֲבֵאתֶם nimmt, wenn der Text richtig ist, zur Erleichterung der Konstruktion das erste wieder auf (vgl. Sach 6 10f. 8 23); für אֶת־הַמִּנְחָה ist aber dann mit Wellh. אתה מִנְחָה (= אתו) zu lesen. Nowack dagegen zieht vor, והבאתם אתה als irrige Wiederholung ganz zu entfernen, mit Recht, nur ist wahrscheinlich וַהֲבֵאתֶם אתה die zu Unrecht ganz und am unrichtigen Ort in den Text geratene Randkorrektur zu dem ersten וַהֲבֵאתֶם, nach welchem אֶת־הַ einzusetzen ist. *Soll ich es wohlgefällig annehmen von eurer Hand*, מִיֶּדְכֶם, weil es von euch kommt, *Spricht Jahwe der Heere*, l. י׳ צְבָאוֹת nach LXX. 14, die neunte Strophe: ein Wort über die Laien, die ihrerseits wie die Priester den Kultus nicht ernst nehmen und nicht die geforderte schuldige Ehrfurcht vor Jahwe beweisen. Sie geloben ein Gelübde und finden sich ab mit dem schlechtesten Tier in ihrer Herde. Die Priester, die doch über die rechte Gottesverehrung zu wachen haben und dafür verantwortlich sind, haben nichts dazu zu sagen, sie lassen solche *Betrüger*, die ein gutes Stück unter ihrer Herde haben, aber ein geringwertiges und elendes beim Lösen ihres Gelübdes dafür substituieren, ruhig gewähren. Möglich ist, dass diese Mitverantwortlichkeit der Priester den Grund zu diesem Tadel gegen die Laien bildet. Andernfalls sind die Laien nur nebenbei gerügt, weil die Privatopfer gegenüber dem wohl schon damals dargebrachten Thamid, für das die Priester zu sorgen hatten, eine nebensächliche Rolle spielten. נוכל wird durch den Schluss des Halbverses erklärt. מָשְׁחָת, wie gewöhnlich gelesen wird, ist als femin. für מָשְׁחֶתֶת, resp. מָשְׁחַתַת (s. Ges.-Kautzsch[27] § 80 b N. 2) zu erklären, = *ein verkümmertes weibliches Tier;* doch ist die gut bezeugte Lesart מָשְׁחָת (s. Baer, Ginsburg) vorzuziehen: ein verkümmertes Stück genügt dem gelobten wertvollen männlichen Tier gegenüber. Der Deutlichkeit dient, wenn man mit G. A. Smith nach LXX וְנוֹדְרוֹ, *und wenn er es* scil. das männliche Tier

gelobt, liest, vgl. das folgende וְ und Koh 5 3. Für לַאדֹנָי l. nach vielen Codd. (s. GINSBURG) לַיהוָה, s. auch zu v. 12. Der Schluss v. 14^b, in dem wieder (s. zu v. 8) zu Unrecht אָמַר י' צ' eingeschoben ist, motiviert den ausgesprochenen Fluch: anderes als Fluch kann dem nicht zu teil werden, der Jahwe, den grossen König, dessen Namen unter den Heiden gefürchtet ist, beim Opfer betrügt.

2, 1–9 Die Ankündigung der Strafe. **1** מִצְוָה muss hier, da nachher kein Befehl folgt, in einem etwas andern Sinn als gewöhnlich gebraucht sein, nämlich im Sinne von *Feststellung, Beschluss;* weniger genau ist wohl *Auftrag, Botschaft.* Der Beschluss geht allerdings die Priester an, darum steht וְעַתָּה אֲלֵיכֶם = und nun wird euch folgender Beschluss mitgeteilt. Als Einleitung scheint v. 1 ausserhalb des strophischen Schemas zu stehen. Der erste und zweite Vierzeiler dieses Abschnitts finden sich v. 2f., genauer v. 2^a (Beginn der zweiten Strophe: וְשִׁלַּחְתִּי) und v. 3^a (ausgenommen die zwei letzten Worte). Zu v. 2^b und v. 3^b s. unten. **2f.** bringen die v. 1 angekündigte מִצְוָה: Wenn die Priester Jahwe nicht ehren (vgl. dazu 1 6–14), so sendet er gegen sie den Fluch und macht auch aus ihrem Segen, mit dem sie ausgezeichnet sind, einen Fluch. Diesen Sinn hat וְאָרוֹתִי אֶת־בִּרְכוֹתֵיכֶם, wo wahrscheinlich nach LXX und dem Suff. הָ im folgenden אָרוֹתִיהָ der Sing. בִּרְכַּתְכֶם zu lesen ist; denn es handelt sich weder um die Verfluchung ihrer Opfergefälle, noch ihrer Segenssprüche, sondern um Umwandlung ihrer bevorzugten Stellung als Söhne und Diener Jahwes (1 6) in Niedrigkeit und Verachtung, s. v. 9. Gegen den Schluss, v. 2^b, erheben sich starke Bedenken: v. 2^a giebt den Inhalt des Beschlusses, v. 2^b redet von bereits erfolgter Ausführung desselben, während v. 3 dann wieder die Fortsetzung des Beschlusses enthält. Es ist daher v. 2^b nicht nur nachdrucksvolle Wiederholung von v. 2^a, sondern steht im Gegensatz dazu. Also muss man v. 2^b wohl als späteren Zusatz erklären. LXX hat zum Teil einen andern, aber nicht besser verständlichen Text gelesen und die Vermutung von WELLH., dass גַּם אָרוֹר für וְגַם אָרוֹתִיהָ zu setzen und als Verstärkung des Verbs וְאָרוֹתִי zu fassen sei, hilft nicht ganz, da die Wiederholung der Bedingung (כִּי אֵינְכֶם וגו') am Schlusse damit noch nicht begründet ist. **3** Weder גֹּעֵר, *drohen,* noch הַזֶּרַע, *die Saat,* lässt sich verstehen; für das erstere l. mit WELLH. גֹּדֵעַ, = *abschlagen, abhauen,* vgl. LXX, die גרע = ἀφορίζω (ר statt ד) gelesen hat, für das letztere l. mit den alten Versionen הַזְּרֹעַ, = *der Arm.* Die Drohung beruht also auf I Sam 2 31 (WELLH.): der Arm wird den Priestern abgeschlagen d. h. ihre Macht, ihr Amt und ihr Ansehen ihnen geraubt. Ja, nicht nur das, sie werden auf das Schimpflichste behandelt: Unrat wird auf ihr Angesicht gestreut, vgl. וְזֵרִיתִי פֶרֶשׁ עַל־פְּנֵיכֶם. Die „Herkunftsangabe" für den Unrat in פֶּרֶשׁ חַגֵּיכֶם, *der Unrat eurer Feste* scil. Festopfertiere, ist sehr überflüssig, darum wohl Glosse (WELLH., NOWACK). Der Schluss des Verses wird gewöhnlich nach Jer 16 4 22 19 Am 4 2f. vom Hinausschaffen ihrer Leichname auf den Mist verstanden; aber der Ausdruck dafür ist nicht vertrauenerweckend. Auch wenn man für das = *man wird hinaustragen* gefasste וְנָשָׂא mit dem folgenden אֶתְכֶם zusammen וּנְשָׂאתִיכֶם, *und ich werde euch hinaustragen,* liest, so ist נָשָׂא nicht das für diesen Gedanken erwartete Wort und bleibt אֵלָיו ohne gute Beziehung, da der „Mist" ihnen ja ins Angesicht geschleudert ist. Wahrschein-

lich entstammen die Worte einer Randglosse, die Am 4 2 citieren wollte, vgl. dort וְנִשָּׂא אֶתְכֶם. 4, die dritte Strophe: An dem Ausgang, den die Sache nehmen wird, ob sie nun Jahwe die Ehre geben oder nicht, werden sie erkennen, dass Jahwe diesen Beschluss ihnen zugesandt hat *wegen des Bestandes seines Bundes mit Levi.* Zu לִהְיוֹת kann nicht הַמִּצְוָה Subj. sein; es müsste dann mindestens לִהְיוֹתָהּ gesagt werden, auch wäre der Gedanke, der neue Bund mit den Bestimmungen von v. 2f. solle nun an die Stelle des alten Bundes mit Levi treten, deswegen schon sonderbar, weil die Bestimmungen von v. 2f. nur die Konsequenz des Levibundes sind und mit ihm harmonieren. Jahwe will den Bund erhalten und verfährt demselben gemäss mit den Priestern. 5f. wird dargelegt, was das Wesen dieses Bundes war. Die Konstruktion in v. 5 (der vierten Strophe) ist verschieden aufgefasst, man hat schon הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם in unmöglicher Weise als direkt von בְּרִיתִי abhängig fassen wollen, = „ein Bund des Lebens und des Heils," und מוֹרָא als Obj. zu וָאֶתְּנֵם angesehen = „als Grund, als Hebel der Gottesfurcht." Am einfachsten aber versteht man הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם einerseits und מוֹרָא andrerseits, beide auf gleicher Linie stehend und die Pflichten der beiden bundschliessenden Parteien nennend, als die Exposition dessen, was durch den Bestand des Bundes garantiert war und auch thatsächlich verwirklicht wurde, also als die Exposition zu dem ersten Sätzchen: *Mein Bund war vorhanden mit ihm:* d. h. von meiner Seite war es *Leben und Heil, die gab ich ihm,* von seiner Seite *Furcht, und er fürchtete mich Und beugte sich vor meinen Namen.* Zu הָיְתָה, = *er war vorhanden, bestand,* vgl. לִהְיוֹת v. 4, zu נִחַת, dem Niph. von חָתַת, als Parallelwort zu יָרֵא, vgl. Dtn 31 8. Zu הַחַיִּים s. Dtn 30 15, zu הַשָּׁלוֹם vgl. Hes 34 25 37 26 Jes 54 10. מוֹרָא ist hier *Gottesfurcht,* nicht „Ehrfurcht und Achtung von Seiten des Volkes," wie Valeton ZATW 1893, 261 erklärt. 6, die fünfte Strophe, beschreibt die Früchte, die die Gottesfurcht im Wirken Levis zeitigte. תּוֹרַת אֱמֶת ist der Wahrheit entsprechende Unterweisung, die also, wie wir schliessen dürfen, auch noch zu Mal's Zeit als die Aufgabe und das Amt der Priester galt, vgl. Hag 2 11 Sach 7 3; sie haben namentlich das Volk darin zu unterweisen, was Jahwes Wille ist, und müssen so vor jeder Verfehlung und Verschuldung auch im Kultus (vgl. bes. 1 14) die Leute bewahren (הֵשִׁיב מֵעָוֹן). Es war damals noch eine lebendige mündliche (vgl. בְּפִיהוּ und בִּשְׂפָתָיו) Unterweisung. עַוְלָה ist das Gegenteil von תּוֹרַת אֱמֶת, also von der Wahrheit, dem Willen Gottes abweichende Entscheidung. Zu הָלַךְ בְּשָׁלוֹם vgl. II Reg 20 3: הִתְהַלֵּךְ בְּלֵב שָׁלֵם und zu הָלַךְ אִתִּי vgl. Gen 5 22. Der ganze Zusammenhang zeigt, dass die tiefe ethische Auffassung, welche die vorexilischen Propheten von Jahwe und seiner Tora besassen, s. zu Hos 4 16, eine starke Umbiegung ins Rituelle und Kultische erfahren hat. Das hängt mit dem Charakter der nachexilischen Religion zusammen: wahre Religiosität bleibt ja Ehrfurcht und heilige Scheu vor Gott, aber sie äussert sich hauptsächlich in genauer Beobachtung des Kultus und Ritus und darum hat sich die Unterweisung der Priester vornehmlich mit kultischen und rituellen Fragen zu beschäftigen, vgl. 1 7.

7 halte ich mit Böhme für Interpolation. Der Vers schildert die Aufgabe eines rechten Priesters, was nach der Darlegung von v. 6 doch post festum erscheint. Vor allem

aber unterbricht der Vers den engen Zusammenhang von v. 6 und v. 8 und schwächt so den scharfen Kontrast ab, der zwischen dem Verhalten der Priester und dem Levis hervorgehoben werden soll: v. 8ª nimmt, in seinen beiden Teilen, direkt Bezug auf die beiden Aussagen von v. 6ᵇ, vgl. סור מִן הַדֶּרֶךְ mit הָלַךְ אִתִּי und הִכְשִׁיל mit הֵשִׁיב מֵעָוֹן. Dazu kommt, dass v. 7ᵇ durchaus eigentümlich ist: Jahwe spricht doch v. 6 und v. 8, hier erscheint er in dritter Person, und Maleachi sieht in מַלְאַךְ יְהוָה etwas andres als den Priester, s. 3 1. Der Einschub ist aus Elementen von v. 6 (בְּפִיהוּ, תּוֹרַת אֱמֶת, בִּשְׂפָתָיו) und v. 9 (שָׁמַר) gebildet und verrät eine hohe Wertschätzung des Priesterstandes, vgl. den ähnlichen Einschub Hag 1 13. דַּעַת ist nicht zu verstehen vom allgemeinen Wissen, sondern von religiösem d. h. spez. in Sachen des Gesetzes und des Kultus, wahrscheinlich aber auch der Dogmatik und Eschatologie. Zu dem andern Begriff von דַּעַת bei den alten Propheten s. Hos 4 1.

8, die sechste Strophe, hebt den Widerspruch hervor, in dem die Priester zu dem Levibunde stehen. Über den Kontrast von v. 8ª zu v. 6ᵇ vgl. bei v. 7. Ihr Treiben bedeutete ein zu Grunderichten des Bundes mit Levi, vgl. שִׁחַתֶּם; denn von מוֹרָא, Furcht vor Gott, ist keine Spur mehr vorhanden vgl. 1 6–14 und darum kann auch von Leben und Heil keine Rede mehr sein. Das wird in 9, der siebenten Strophe, näher ausgeführt. Haben sie ihre Verpflichtung nicht erfüllt, so bin auch ich (vgl. וְגַם־אֲנִי) nicht mehr daran gebunden, sondern behandle sie vielmehr gemäss ihrem Verhalten gegen mich. Sie sind darum auch bereits נִבְזִים, *verachtet*, und שְׁפָלִים *niedrig*, von oben herab angesehen, wie sie ihrerseits auf Jahwe keine Rücksicht nehmen. Dass mit v. 9ᵇ auf das Treiben der Priester, wie es 1 6–14 geschildert ist, zurückgewiesen wird, ist nur durch die Lesart פָּנִים in Frage gestellt, während alles andre darüber keinen Zweifel lässt. Diese Lesart bringt aber ein ganz neues Moment in die Darstellung, als ob von parteiischem Urteil im Gericht die Rede gewesen wäre, ein Moment, das so nebenbei nicht am Platze ist. Man lese daher für פָּנִים mit Torrey פָּנַי, das von einem Schreiber fälschlich als Abkürzung von פנים, also als פני', verstanden worden war, und lasse, wie es das Natürlichste ist, אֵינְכֶם auch bei וְנֹשְׂאִים nachwirken, so dass sich der ganz klare Sinn ergiebt: *Ganz dem entsprechend dass ihr euch nicht an meine Wege haltet Und um mich bei der Erteilung der Tora euch nicht kümmert.* Zu נָשָׂא פָּנַי vgl. הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ 1 8, wo wie hier in dieser gebräuchlichen Redensart אֶת־ fehlt und der Sinn kein andrer ist, s. ferner Prv 6 35.

Levi, Leviten, heissen die Priester, also kennt der Autor die scharfe Unterscheidung von Priestern und Leviten nicht, die bereits Hesekiel fordert, indem er nur die Zadokiden als Priester gelten lassen will vgl. Hes 44, die aber erst der Priesterkodex in Jerusalem einführt, welcher genau die Priester als die Aharoniden von den übrigen Leviten als ihren Gehilfen trennt. Die Zeit des Verfassers von Mal ist daher jedenfalls vor die Einführung des PC in Jerusalem zu setzen. Übrigens aber scheint er לֵוִי nicht mehr recht als Nomen proprium zu fühlen, da er v. 8 הַלֵּוִי (mit Artikel) sagt.

3. Gegen Treulosigkeit und Ehescheidung und gegen die Mischehen 2 10–16.

Der Abschnitt ist der schwierigste des ganzen Buches Mal. Der Text liegt in solcher Verwirrung und solch verdorbenem Zustande vor, dass man an seiner Heilung verzweifelt. Dann ist in neuester Zeit die gewöhnliche Auffassung, die darin auch eine Polemik gegen die Heirat von Nichtjüdinnen sieht, von zwei verschiedenen Seiten angegriffen und ihr die Ansicht entgegengestellt worden, dass es sich vielmehr um Götzendienst handle. C. C. Torrey gelangt zu diesem Verständnis durch die Annahme, dass die Worte in figürlichem Sinne aufzufassen seien, der Inhalt soll danach sein, Juda der treulose Gatte habe an dem Weib seiner Jugend d. h. seiner nationalen Religion durch die Heirat der Tochter eines

fremden Gottes d. h. durch die Annahme eines fremden Kultus Verrat geübt. Winckler dagegen gewinnt, ohne einen figürlichen Sinn des Ganzen annehmen zu müssen, durch blosse Texterklärung, aber mit vielfachen Textänderungen das viel speziellere Resultat, dass der Abschnitt gegen die Einrichtung des Antiochusaltars im Tempel zu Jerusalem unter Antiochus Epiphanes polemisiere. Beide zusammen machen energisch gegen die Anschauung, dass der Abschnitt sich ebenfalls gegen die mit den Mischehen verbundene Scheidung von den jüdischen Frauen richte, geltend, es sei durchaus nicht einzusehen, wie die Heirat einer Ausländerin mit der Scheidung von der jüdischen Gattin in notwendiger oder auch nur wahrscheinlicher Verbindung stehen sollte. Es ist zuzugeben, dass Torrey und Winckler mit dieser Einsprache Recht haben; denn man wird sich nicht darauf berufen dürfen, dass ein solcher Zusammenhang doch einmal vorkommen konnte, z. B. etwa, wenn die reichen und einflussreichen Verwandten der jüdischen Frau eine Ausländerin neben ihr nicht dulden wollten. Trotzdem kann diesen neuen Auffassungen nicht beigestimmt werden; denn die figürliche Fassung ist gezwungen und die Beziehung auf den Antiochusaltar nur durch gewaltsame Textänderungen möglich gemacht. Zudem bestehen noch andre Schwierigkeiten, die durch diese Auffassungen nicht gehoben werden. Die Verwünschung v. 12 passt nicht mitten in den Context, am wenigsten vor v. 13; ebenso stossen sich v. 10 und v. 11; denn v. 11 ist mehr Parallele als Ausführung von v. 10 und differiert auch im Ausdruck eigenartig, vgl. חִלֵּל בְּרִית־אֲבֹתֵינוּ v. 10 mit חִלֵּל קֹדֶשׁ יְהוָה v. 11. G. A. Smith scheint mir darum im Grossen recht gesehen zu haben, wenn er zwei verschiedene Stücke in dem Abschnitt unterscheidet: nämlich 1) v. 10 13–16 und 2) v. 11 12. Über den Ursprung des letzteren Stückes, das gegen die Mischehen auftritt, lässt sich Sicheres nicht sagen; wahrscheinlich ist es die Einfügung eines späteren, s. unten. Das erste Stück dagegen trägt durchaus die Art Mal's an sich, es beginnt mit einem allgemeinen Satze und auch die Anwendung der Einrede fehlt nicht. Der Inhalt ist Tadel der Treulosigkeit, als welche speziell auch die Scheidung von der Gattin hervorgehoben wird. Die hier vertretene Auffassung von der Ehe kommt der Auffassung Jesu nahe Mt 19 4–9 5 31 f. Um so mehr ehren die Worte ihren Autor.

10, die erste Strophe: Aus dem Satze: Einer ist der Vater und der Schöpfer von uns allen, leitet Mal die Pflicht des brüderlichen Verhaltens gegen einander für die Juden ab. Der Schluss wird dadurch nicht aufgehoben, dass er auf alle Menschen überhaupt ausgedehnt werden könnte. In der Anwendung, die der Prophet nachher von seiner Folgerung macht, findet sich übrigens, wenn v. 11 f. mit dem Verbot der Heirat von Ausländerinnen ausgeschieden sind (s. Vorbem. und zu v. 11 f.), nichts, was gegen die weitere Ausdehnung des Schlusses verstiesse. Immerhin ist sich der Prophet kaum der Tragweite seines Wortes bewusst gewesen und in seiner Auffassung von *Vater* war die Limitierung auf die Juden gegeben, da er nicht an physische, sondern an religiöse Verbindung denkt. Aber gerade so ist es bei aller nationalen Beschränkung ein Ausdruck, der sehr an das neutestamentliche „unser Vater“ erinnert. Die Bezeichnung Jahwes als des *Schöpfers* ist erst seit Dtjes beliebt. Für נִבְגַּד, das vielleicht als Niph. verstanden wurde, ist נִבְגֹּד zu lesen, wie das Verb בָּגַד im Imperf. lautet. Die Treulosigkeit bedeutet eine *Entweihung des Bundes unserer Väter,* d. h. des von Jahwe mit unsern Vätern geschlossenen Bundes, vgl. Ex 19 5 f., sie ist also die Verletzung einer religiösen Pflicht.

11 12 Verurteilung der Ehen mit Ausländerinnen, eine den Zusammenhang von v. 10 und v. 13 unterbrechende Interpolation, die von ganz anderem als dem treulosen Verhalten gegen den Nächsten spricht und nicht an die Ethik wie v. 10, sondern an den Kultus denkt. Die Verse sind vom Interpolator hier eingeschoben, um dem בָּגַד von v. 10 ein in seinen Augen noch abscheulicheres בָּגַד an die Seite zu stellen; schwerlich stammen

sie von Mal her, der die Ausländerinnen wohl anders beurteilt hat, vgl. 1 11. **11** Dass בָּגְדָה hier von Untreue gegen Gott gemeint ist, zeigen das parallele תּוֹעֵבָה, das der übliche term. techn. für kultische Greuel ist, und die weitere Fortsetzung, v. 11^b. בְּיִשְׂרָאֵל וּ ist als Zusatz zu entfernen, wie schon die Reihenfolge Juda, Israel, Jerusalem zeigt, aber auch der Inhalt, der sich nur auf Juda und Jerusalem bezieht, an die Hand giebt. קֹדֶשׁ יְהוָה ist *das Heiligtum Jahwes*, das durch Verbindung mit Götzendienern entweiht wird, vgl. Lev 20 3 Hes 5 11 43 7. אֲשֶׁר אָהֵב, *das er* scil. Jahwe *liebt*, beschreibt das Heiligtum, um die Grösse des Frevels noch besonders hervorzuheben. בַּת־אֵל נֵכָר ist *die Tochter eines fremden Gottes*, das heisst aber für den, der daran denkt, dass im AT die Juden Gottes בָּנִים genannt werden, nicht: *eine Göttin*, wie Winckler behauptet, sondern: die Angehörige eines fremden Kultes, eine Heidin. Der Ausdruck ist auch eigentlich, nicht bildlich = *eine fremde Religion* (Torrey) zu fassen; LXX hat בַּת wegen des vorangehenden בָּעַל übersehen, der Sing. בַּת, nicht der Plur. בָּנוֹת steht, weil es schon Sünde genug ist, wenn der singuläre יְהוּדָה auch nur eine heidnische Frau heiratet. יְהוּדָה heisst soviel wie ein Jude, einer der ein Jude ist; ein solcher bringt es über sich, das Heiligtum Jahwes zu entweihen, eine Heidin zu heiraten. Den Beweis, dass von wirklicher Heirat von Heidinnen die Rede ist, bringt übrigens **12**, wo solchen Ehen als Strafe Kinderlosigkeit und gänzliche Ausrottung der Familie gewünscht werden. יַעֲשֶׂנָּה ist = יַעֲשֶׂה זֹאת zu fassen, wenn nicht gar so zu lesen ist. Für עֵר וְעֹנֶה, das keinen verständlichen Sinn giebt (s. Anm. bei Kautzsch), will Wellh. nach LXX, die mit ihrem ἕως καὶ ταπεινωθῇ auf עַד statt עֵר weist, עֵד וְעֹנֶה = *Kläger und Verteidiger* lesen. Wenn das heissen soll, dass der Übelthäter aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen sei, so wäre statt der Zelte Jakobs das Gerichtstribunal zu sagen, und wenn es sagen soll, dass es für ihn weder Kläger noch Verteidiger gebe, so konnte er das ebenso gut als einen Segen wie als einen Fluch ansehen. Es ist daher mit Torrey zu vermuten, dass in ער וענה eine alte Verstümmelung des vom Autor der beiden Verse aus 3 19 entlehnten Ausdrucks שֹׁרֶשׁ וְעָנָף, *Wurzel und Zweig*, vorliegt, womit ein vortrefflicher Sinn gewonnen ist; denn dann wünscht v. 12 solchen Ehemännern heidnischer Weiber völlige Ausrottung ihrer Familien, s. 3 19. Solche Textverstümmelung ist bei Interpolationen, die sich mit dem engen Raume am Rande und zwischen den Columnen behelfen mussten, wohl begreiflich. Der Rest des Verses gehört nicht mehr zu dieser Interpolation v. 11 12^a; wäre er ein genuiner Teil, so müsste er vor מֵאָהֳלֵי stehen, was aber überhaupt ein Opferer noch nach der Ausrottung der ganzen Familie soll, ist nicht einzusehen. Die Worte sind an falsche Stelle geratene erklärende Glosse zu 1 11^{aβ} und bestätigen die dort ausgesprochene Vermutung, dass מִנְחָה Obj. zu מְקַטְּר[ים] sei, s. zu 1 11.

13 ist Fortsetzung von v. 10 und enthält die zweite Strophe. וְזֹאת kann sich nicht über v. 12 hinweg auf v. 11, sondern nur nach Ausschaltung von v. 11 f. auf v. 10^b beziehen: auf das treulose unbrüderliche Betragen der Juden untereinander. שֵׁנִית ist eingesetzt, um den durch die Interpolation zerrissenen Zusammenhang scheinbar herzustellen, vgl. den ähnlichen Gebrauch von שֵׁנִית Gen 22 15. LXX l. שֵׁנִית = שָׂנֵאתִי, was die Ursprünglichkeit nicht rettet. Durch diese Einsetzung erhielt וְזֹאת eine Beziehung auf das Folgende und wurde demzufolge כַּסּוֹת statt וּתְכַסּוּ gelesen; der Fehler kann auch einem blossen Versehen entsprungen sein, vgl. die ähnliche Umstellung der Buchstaben 1 3 לתנות für נתתי לְ. Zu lesen ist also: וְזֹאת תַּעֲשׂוּ וּתְכַסּוּ = *Und dies* (durch Treulosigkeit den väterlichen Bund entweihen) *thut ihr und bedeckt* etc. d. h. und wagt trotzdem den Altar Jahwes mit Thränen zu bedecken; vgl. für Inhalt und Form die treffliche Parallele Jer 7 9 10. Es handelt sich natürlich nicht, wie auch G. A. Smith noch annimmt, um die Frauen, von denen im ursprünglichen Zusammenhang bis dahin nicht die Rede war, sondern um die בֹּגְדִים und מְחַלְּלִים

von v. 10^b, die hier angeredet sind. בְּכִי וַאֲנָקָה wird, da seine Stellung auffällt, erklärende Glosse zu דִּמְעָה sein: *mit Thränen* bedeckt ihr den Altar d. h. *mit Weinen und Schluchzen.* מֵאֵין kann nach dem Zusammenhang nur bedeuten: *weil nicht;* מִן hat ja häufig den Sinn von *wegen* und dass מֵאֵין sonst vielfach = *so dass nicht* steht z. B. Zph 3 6, bildet kein Hindernis für diese andere Fassung, vgl. Jes 50 2 und Ges.-Kautzsch[27] § 152 y. Es können also die בֹּגְדִים nicht begreifen, dass Jahwe ihnen nicht gnädig gesinnt ist und sie Not und böse Zeiten erleben (s. 3 11); sie sehen nicht ein, dass ihre Treulosigkeit gegen einander die Ursache ihrer Not ist, die Opfer, so meinen sie, sollten Jahwe erweichen und genügen, um von ihm nur Gutes zu erfahren. Es ist die alte Art, die im Kultus die Religion erschöpft sieht. Zu פָּנָה אֶל־ = *sich freundlich zuwenden,* vgl. Num 16 15; לָקַחַת ist von מֵאֵין abhängig wie פְּנוֹת, nur die weite Entfernung verschafft ihm ein einleitendes לְ. Subj. zu beiden Infinitiven ist Jahwe, was Oort hinter פְּנוֹת ohne Not in den Text einsetzt. **14** (bis בָּהּ), die dritte Strophe: *Und ihr fragt: warum? Weil Jahwe Zeuge war Zwischen dir und dem Weib deiner Jugend, Dem du die Treue gebrochen.* Die בֹּגְדִים fragen noch nach der Ursache, nach dem *Warum* (עַל מָה) der göttlichen Ungnade; der Prophet nennt ihnen nun als Beispiel ihrer Treulosigkeit die Untreue gegen ihre Gattin, die Leichtfertigkeit, mit der sie eingegangene Ehen wieder lösen. Der Gedanke ist ganz fern zu halten, als ob es sich zugleich um Ehelichung einer Ausländerin handle; davon sagt der Prophet nichts, er hat nur das Unrecht im Auge, das bei den offenbar recht leicht genommenen Scheidungen den Gattinnen von ihren Ehemännern widerfuhr. Diese Beurteilung der Scheidung als Treubruch zeigt die hohe Auffassung des Propheten von der Ehe. הֵעִיד d. h. Jahwe *war Zeuge* des Eheschlusses, wie er der Zeuge und Bürge jedes Vertrages ist und daher den Bruch der Ehe nicht gelinder beurteilt und nicht geringer bestraft als den jedes andern Vertrags. Zu אֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ vgl. Jes 54 6; diese Bezeichnung der Gattin hebt schon die Grösse des Unrechts hervor und man muss daher fragen, ob die Motivierung וְהִיא וגו' ursprünglich ist. Man könnte dies annehmen, da die Treulosigkeit gegen einen Gefährten resp. *eine Gefährtin* ein schlimmes Vergehen ist; da aber dann bei אֵשֶׁת בְּרִיתֶךָ der Gegensatz gegen nichtjüdische Frauen hineinspielt: *deine Frau jüdischer Religion,* so ist hier ein Gedanke eingemengt, der nur dem Einschub v. 11 f. entspricht, Mal aber fern liegt. Er unterscheidet bei seiner Forderung der Treue nicht zwischen Frauen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft. וְהִיא וגו' am Schluss von v. 14 ist daher als vom Interpolator von v. 11 f. eingefügt zu betrachten. **15** ist unverständlich. Die Übersetzung: *Kein einziger hat so gehandelt, der noch nicht alle Besinnung verloren hatte,* ist bedenklich, da אֶחָד und רוּחַ diese Bedeutung kaum ertragen und die ganze Aussage wenig Vertrauen erweckt. Fasst man אֶחָד = Gott, vgl. v. 10, und liest mit Wellh. הֲלֹא, וַיִּשְׁאַר und לָנוּ für וְלֹא, וּשְׁאָר und לוֹ, so kann man zur Not (denn הִשְׁאִיר רוּחַ ist durch I Sam 14 36 25 22 nicht geschützt) übersetzen: *Hat nicht einer uns den Atem geschaffen und erhalten? Und was verlangt der Eine? Samen Gottes!* (so Wellh.); aber eine neue Frage mit dem gleichen Sinn wie v. 10 ist nicht wahrscheinlich und הָאֶחָד und אֶחָד = *Gott* sehr zweifelhaft. Eher liesse sich der Sinn, den

Wellh. mit diesen Worten verbindet, im Zusammenhang verstehen: „„Samen Gottes" sind die Kinder. Wenn man Kinder von der Frau hat, so ist der Zweck der Ehe erreicht; darauf dass sie einem auch gefällt, kommt es nicht an. Malachi protestiert dagegen, dass man die Frau der Jugend entlässt, wenn sie alt und hässlich geworden ist." Aber andre sehen in dem „Einen" Abraham und in den Worten eine Zurückweisung der Einrede, die sich auf Abrahams Verstossung der Hagar berufen habe, was allerdings eine sehr unpassende Berufung gewesen wäre. Am Ende könnte darin auch eine mit dem Einschub v. 11 f. verwandte Anschauung sich Ausdruck verschafft haben, sodass זֶרַע אֱלֹהִים den Sinn haben müsste: Kinder jüdischer Religion, vgl. Hos 2 25. Alles bleibt unsicher und ohne diese Worte kann v. 15^b^ die gerade Fortsetzung von v. 14 sein: *So hütet euch nun für euer Leben,* רוּחַ, so viel wie נֶפֶשׁ vgl. נִשְׁמַר בְּנֶפֶשׁ Jer 17 21, *Und keiner sei treulos gegen das Weib seiner Jugend,* l. wegen יִבְגֹּד mit Nowack nach Pesch. וְאִישׁ בְּאֵשֶׁת נְעוּרָיו für וּבְאֵ' נְעוּרֶיךָ. Immerhin ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass v. 16^b^ die bessere Variante biete, s. dort. **16** ist nicht viel verständlicher als v. 15. וְכִסָּה bis צְבָאוֹת könnte Fortsetzung von v. 15^b^ und Schluss des ganzen Stückes sein: *Dass er nicht* (die Wirkung der Negation אַל von יִבְגֹּד erstreckt sich auch auf diesen zweiten Satz, vgl. Ex 28 43 Lev 19 12 etc. Ges.-Kautzsch[27] § 152 z) *mit Unrecht sein Kleid bedecke,* wobei ich aber nicht nach Koran Sure 2 183 לְבוּשׁ vom Weibe verstehen möchte. Der Schluss ist Wiederholung von v. 15^b^, vielleicht in besserem Wortlaut, da vor Untreue im Allgemeinen gewarnt und so zum Anfang v. 10 zurückgelenkt wird. Der Anfang v. 16^aα^ wird gewöhnlich verstanden: *denn ich hasse Scheidung,* wobei man mit Wellh. אֶשְׂנָא oder besser שָׂנֵאתִי für שָׂנֵא liest. וכסה (als Infin. gelesen: וְכַסֵּה oder וְכַסּוֹת) soll dann ein dem שַׁלַּח paralleles zweites Obj. sein. Alles muss hier in Schwebe gelassen werden; es ist gar leicht möglich, dass, wie W. R. Smith vermutet, die massoretische Punktation die Übersetzung des Targum stützen will, welches charakteristisch genug den Anfang mit den Worten wiedergiebt: אֲרֵי אִם סְנֵיתָ לָהּ פַּטְּרָהּ d. h. *sieh, wenn du sie hassest, entlass sie!* Vermutungsweise sei aus Elementen von v. 15f. eine vierte, abschliessende Strophe zusammengestellt: *Denn ich hasse Scheidung Und Bedeckung seines Kleides mit Unrecht* (wie Betrug des Nächsten und dergleichen); *So hütet euch für euer Leben, dass ihr nicht treulos seid! Spricht Jahwe der Heere.*

4. Die Nähe von Gottes Kommen zum Gericht 2 17—3 5.

Der Abschnitt macht uns mit neuen Kreisen aus der Gesellschaft der Zeitgenossen des Propheten bekannt. Es sind Kreise, die sowohl von den Gottlosen (3 15 18) als auch von den Frommen und Gottesfürchtigen (3 16) zu unterscheiden sind, Kreise, die zu dem besseren Teil des Volkes gehörten, unter denen aber eine skeptische Stimmung herrschte und die an Jahwes Eingreifen in das Ergehen der Menschen zu zweifeln begannen. Es ist eine ähnliche Stimmung, wie sie aus Tritojesaja und aus manchen Psalmen bekannt ist. Der Prophet weist diese Zweifel zurück, indem er das nahe Kommen Jahwes ankündigt, welches Gericht und Läuterung bringen, also zeigen wird, dass Jahwe mächtig genug ist, in die Schicksale der Menschen einzugreifen, und dass die Sünder ihm nicht angenehm sind. Beachtenswert ist, dass der Prophet das Gericht nur als innerjüdisches darstellt, das die Gemeinde von den bösen Elementen reinigt.

17, die erste Strophe: Die skeptischen Reden *ermüden* (הוֹגַעְ) Jahwe, sie sind ihm eine Last und ein Ärger. Die Skeptiker sagen: *Jeder, der böses thut, muss gut sein nach Jahwes Urteil, Oder wo ist denn sonst der Gott des Gerichts?* Es giebt keinen Gott des Gerichts, sonst müsste er schon lange einschreiten. *Und er muss Freude an ihnen haben,* scheint nicht ursprünglich, sondern Glosse zu טוֹב בְּעֵ׳ י׳ zu sein. Vielleicht ist sogar auch בְּעֵינֵי יְהוָה zur Näherbestimmung von טוֹב eingefügt, das ohne diese den trefflicheren Sinn von *glücklich* hat, so dass der dritte Stichos lautet: *Jeder, der Böses thut, fährt gut.* **3 1**, die zweite Strophe: Das von den Skeptikern bezweifelte Gericht wird kommen. Die Weissagung Hag's und Sach's, dass Jahwe zu dem erbauten Tempel kommen werde, wird sich erfüllen, wenn schon der Glaube und die Hoffnung der Frommen durch das lange Ausbleiben auf eine harte Probe gestellt sind. Jahwe sendet *seinen Boten* vor sich her, um ihm den Weg zu bereiten und alle Hindernisse zu entfernen. Diese Verheissung eines Vorläufers, in dem man zu Unrecht den Propheten selber gesehen hat, welcher darum auch den Namen „Maleachi" erhalten hat, beruht auf Jes 40 3. Jahwe, der Herr, hat seinen Wegbereiter wie irdische Herren und Könige; er braucht um so mehr einen solchen, als er *plötzlich* erscheint und *in seinen Tempel* einzieht. Dass dieser Vorläufer bereits schon der Thätigkeit seines Herrn, dem Gerichte, vorgreife, ist nicht gesagt. Zu פִּתְאֹם vgl. auch v. 5 und Lk 21 34. אֲשֶׁר אַתֶּם מְבַקְשִׁים weist auf den in den Worten der Skeptiker liegenden Wunsch 2 17; vgl. den Wunsch der noch schlimmeren Skeptiker Am 5 18. וּמַלְאַךְ הַבְּרִית וגו׳ fällt auf als reine Wiederholung der vorangehenden Worte mit geringer Variation und in umgekehrter Reihenfolge, vgl. חֲפֵצִים mit מְבַקְשִׁים und הִנֵּה־בָא mit פִּתְאֹם יָבוֹא. Zudem weiss man nicht recht, was mit dem מַלְאַךְ הַבְּרִית anzufangen ist, ob er mit einem der beiden andern Kommenden und mit welchem, mit dem Vorläufer oder mit Jahwe, zu identifizieren oder ob er ein dritter ist. Die parallelen Ausdrücke lassen ihn nur mit Jahwe in Verbindung bringen; beliebt ist nun seit KRAETZSCHMAR (Die Bundesvorstellung im AT S. 237—239) die Deutung des *Bundesengels* als des *Schutzengels der Gemeinde,* der somit am Ende der Tage als mit Jahwe zugleich herniedersteigend erscheint. Dem widerspricht aber aufs deutlichste die Beifügung אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים, da von dem Herbeiwünschen dieses Engels vorher nichts steht; auch steigen wohl mit Jahwe seine Helden herab, aber dass er speziell noch den Schutzengel der Gemeinde in seinem Gefolge nötig gehabt habe, wäre eine ganz singuläre Vorstellung, und wo Jahwe selber ist, braucht die Gemeinde nicht noch einen besonderen Schutzengel. Darum ist die Auslegung im Recht, die in dem Engel des Bundes Jahwe selber findet. מַלְאַךְ הַבְּרִית ist nur eine andere Bezeichnung Jahwes, wie in Sach מַלְאַךְ יְהוָה. Diese beiden Bezeichnungen sind allein danach verschieden, dass מַלְאַךְ יְהוָה = der Jahwe repräsentierende Bote, Jahwe in Repräsentation ist, מַלְאַךְ הַבְּרִית dagegen = der Bote, den die jüdische Gemeinde, die Anhänger der jüdischen Religion, als Repräsentanten Jahwes zu erwarten hat, die der jüdischen Gemeinde (für die Endzeit) zugesicherte Repräsentation (Jahwes). In beiden Ausdrücken spricht sich die Scheu aus, die den transcendenten Gott nicht in allzu direkte Verbindung mit der Welt bringen will. Weiter aber

ergiebt sich aus dieser Identität von הָאָדוֹן und מַלְאַךְ הַבְּרִית, dass der letzte Satz nur eine Glosse ist, die v. 1bα dogmatisch richtig interpretieren will. 2, die dritte Strophe: Der *Tag Jahwes* ist ein Tag des Gerichts und der Läuterung, vgl. Am 5 18f. Zu כַּלְכֵּל vgl. הֵכִיל Jo 2 11 und zu עָמַד vgl. Ps 130 3. Zu dem Feuer des Gerichts vgl. Jes 30 27 Jo 2 3 Sach 13 9 Mt 3 12, zu dem *Laugensalz* Jer 2 22. In 3, der vierten Strophe, ist Jahwe nicht mehr, wie v. 2, mit dem Feuer verglichen, sondern der Schmelzer, zum Bilde vgl. Jer 6 27–30. כֶּסֶף widerspricht dem folgenden וְכַכֶּסֶף = *wie Silber.* Jahwe *läutert* זִקַּק (Ps 12 7 Hi 28 1, vgl. Jes 25 6) die בְּנֵי לֵוִי, die Priester (s. Schlussbem. zu 2 9), die es auch besonders nötig haben nach 1 6—2 9, wenn sie Jahwe בִּצְדָקָה, *in Gerechtigkeit* d. h. in würdiger Beschaffenheit, Opfer darbringen sollen, dass sie von Gott mit Wohlgefallen angenommen werden können, vgl. 1 6–13 2 13. Die Stellung von לַיהוָה fällt auf, es liegt kein Nachdruck darauf und die Fassung: *dass Jahwe solche habe, die darbringen etc.* erscheint etwas gesucht. Wahrscheinlich ist לַיהוָה Einschub einer ängstlichen Seele, die ohne auf v. 4 zu sehen, fürchtete, man könnte auch an Opfer andrer Götter denken. Der Gebrauch des Particips mit הָיָה nähert sich dem aram. Sprachgebrauche. 4, die fünfte Strophe: Wie in 2 5f. wird auch hier die Vorzeit in idealem Glanze vorgestellt (Wellh.), vgl. auch Jer 2 2f. 5, die sechste (v. 5a) und die siebente (v. 5b) Strophe: Das Gericht. Es trifft nicht die Priester allein, sondern alle Sünder. לַמִּשְׁפָּט sieht direkt auf die Frage nach dem Gott des Gerichts in 2 17 zurück. עֵד מְמַהֵר, *ein schneller Zeuge,* ist Jahwe; das bedeutet, weil der Zeuge hier mit dem Richter identisch ist: einer, der nicht lange zu untersuchen hat, sondern rasch die Strafe vollzieht, vgl. zu פִּתְאֹם v. 1 und zu הֵעִיד 2 14. Als *Zeuge* kennt er auch die Übelthäter sehr wohl, die ihm darum nicht verborgen bleiben können: die מְכַשְּׁפִים vgl. Ex 22 17; die מְנָאֲפִים vgl. 2 14 Ex 20 14 Dtn 5 17 22 20 Lev 20 10; die נִשְׁבָּעִים לַשָּׁקֶר vgl. Sach 5 3; die עֹשְׁקֵי שָׂכִיר, wie mit Entfernung von שְׂכַר zu lesen ist, da das Verb nur ein persönliches Obj. kennt und auch noch אַלְמָנָה וְיָתוֹם regiert, vgl. Lev 19 13, sowie Ex 22 21–23 Dtn 24 17 und Jes 1 17, und die מַטֵּי־גֵר, abgekürzt für מַטֵּי מִשְׁפַּט גֵּר, vgl. Dtn 24 17 Ex 22 20 Am 5 12. וְלֹא יְרֵאוּנִי nennt nicht eine neue Klasse, sondern nennt die Wurzel der Sünde: den Mangel an Religiosität, an Scheu vor Jahwe, der für die Fremdlinge und die Schutzlosen überhaupt eintritt; das Sätzchen gehört zunächst zu der letzten Kategorie, kennzeichnet aber auch alle übrigen.

5. Gegen den Betrug Jahwes in Unterschlagung oder mangelhafter Ablieferung des Zehnten 3 6—12.

Wie der Zusammenhang mit dem vorigen Stücke gedacht ist, kann wegen der Unverständlichkeit von v. 6 nicht gesagt werden. Der Gedanke, der v. 6–12 zusammenhält, ist aber klar: Der Betrug, der gegen Jahwe in der Entrichtung des Zehnten geübt wird, ist die Ursache der Not in der Gegenwart. Nach Dtn 14 22–29 soll der Zehnte im dritten Jahr den Leviten, die sich in den Ortschaften des Landes befinden, zu ihrem Unterhalt gegeben werden; nach PC Num 18 21–32 gehört der Zehnte ganz und jedes Jahr den Leviten, aber davon soll der Zehnte wieder den Priestern abgegeben werden. Für die Durchführung dieser Forderung samt Ablieferung des Zehnten in den Tempel sorgte Nehemia,

vgl. Neh 10 38–40 13 10–13. Mal stimmt mit PC und Neh überein; daraus aber den Schluss zu ziehen, dass Mal nach Einführung des PC gelebt haben müsse, wäre übereilt, weil es natürlich eine Übergangsstufe zwischen Dtn und PC gab und was das neue Gesetz kodifizierte, schon lange durch die Umstände in die Praxis eingeführt sein konnte. Übrigens zeigt sich auch hier, wie Mal mit seinem Urteil nicht an der Aussenseite haftet: Ungenauigkeit in der Zehntenabgabe ist nicht nur als Verletzung des Gesetzes verwerflich, sondern als Symptom eines viel tiefer sitzenden Schadens; es fehlt an Ehrfurcht vor Gott, an wahrer Religiosität.

6 7a, die erste Strophe: Aufforderung zur Umkehr an die Jakobssöhne. **6** כִּי scheint v. 6–12 an 2 17—3 5 anzuknüpfen. Vielleicht soll gesagt sein: Jahwe hat sich nicht geändert, wie die nach dem Gericht rufenden Skeptiker vermeinen (2 17); denn er straft auch jetzt schon mit Misswachs und Not die Sünde des Volkes. Der Zusammenhang würde klarer sein, wenn v. 6b verständlich wäre. Aber לֹא כְלִיתֶם: *ihr seid nicht alle geworden,* kann nicht wohl heissen: ihr seid noch die alten Sünder, die Jakobssöhne, unter Anspielung auf das im Folgenden gebrauchte Verb קָבַע resp. עָקַב (s. zu v. 8); der Sinn: „ich bin nicht anders geworden, ihr aber auch nicht“, ist doch fraglich. Diesen Sinn hat es vielleicht auch, wenn man mit v. Orelli das Pi. כִּלִּיתֶם liest und dies in elliptischer Wendung fasst = *ihr habt nicht fertig gemacht* scil. eure Sünden, fahrt fort zu sündigen. Jedenfalls hilft eine Ableitung von כָּלָא, *abhalten,* nicht weiter. **7a** gehört offenbar mit v. 6 zusammen als Beschreibung der Jakobssöhne, die als Ausgangspunkt vorangestellt ist. וְלֹא שְׁמַרְתֶּם hat kein Obj., Wellh. u. a. punktieren daher שְׁמַרְתֻּם, 2. pers. plur. mit Suff. der 3. plur.; wahrscheinlich aber ist die Bemerkung, die neben סַרְתֶּם מֵחֻקַּי nichtssagend ist, nur Glosse dazu, das folgende שׁוּב, *umkehren,* nimmt auch nur auf סוּר, *sich abkehren,* Rücksicht. **7b 8**, die zweite Strophe, enthält die Abweisung einer Einrede: *Ihr sagt: wieso sollen wir umkehren? Weil ihr mich betrügt! Und ihr sagt: wieso haben wir dich betrogen? Am Zehnten und an der Abgabe!* Das Sätzchen v. 8aα kommt verfrüht: denn es passt besser als Begründung des Fluches an den Anfang von v. 9 als hier, wo bloss die Sünde zu konstatieren ist. Auch der Anschluss von כִּי an v. 7b kommt der Gedankenfolge zu statten. Statt קָבַע, das sich nur noch Prv 22 23, und zwar in der Bedeutung von *berauben,* findet, wird mit Wellh. nach dem Zusammenhang unserer Stelle עָקַב, *betrügen,* zu lesen sein, wie wohl auch LXX gelesen hat; das Wortspiel mit בְּנֵי יַעֲקֹב, *Jakobssöhne* = *Betrüger,* spricht ebenfalls dafür. הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה sind in der lebhaften Rede und Gegenrede als Bezeichnung des Gegenstandes, worin sich der Betrug Gottes zeigt, zu fassen; die grammatische Verbindung fehlt, die Worte sind Ausruf: *Zehnten und Abgabe! wie steht es damit!* תְּרוּמָה ist die *Abgabe,* die dem Heiligtum resp. den Priestern gegeben wird, vgl. Hes 44 30 45 13; neben dem Zehnten erscheint sie schon Dtn 12 11 und wird nach Neh 10 38 12 44 an den Tempelschatz für die Priester abgeliefert. Zu מַעֲשֵׂר s. Vorbem. **8aα 9**, die dritte Strophe: *Wird ein Mensch Gott betrügen?* Welch unerhörter Frevel! *Mit dem Fluche seid ihr belegt, Und doch betrügt ihr mich, Eure ganze Sippschaft.* Der Fluch, der auf ihnen lastet, nach v. 11 die Unfruchtbarkeit des Feldes, hält sie nicht ab, im Frevel zu verharren. Zu dem Partic. Niph. נֵאָרִים vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 67 u. הַגּוֹי hat hier wohl eine verächtliche

Nüance und erinnert an Jes 1 4. 10ᵃ (mit Ausnahme des eingeschobenen אָמַר י׳ צ׳, s. zu 1 8), die vierte Strophe, nimmt nun die Aufforderung zur Umkehr von v. 7 wieder auf und exponiert nach dem dargelegten (v. 8f.), worin die Umkehr besteht. אֶת־כָּל־הַמַּעֲשֵׂר, *den ganzen Zehnten*, nicht nur einen Teil; der Nachdruck liegt auf כֹּל. Zu בֵּית הָאוֹצָר vgl. Neh 10 39 13 5 6 Sach 11 13. Zu טֶרֶף = *Zehrung* vgl. Ps 111 5 Prv 31 15; hier ist gemeint die Zehrung für die Priester am Tempel und für die Bestreitung des Kultus vgl. Neh. 10 38–40. בְּזֹאת, d. h. mit der v. 10ᵃᵅ genannten Treue in der Ablieferung des Zehnten. 10ᵇ, die fünfte Strophe, beginnt die Exposition der Verheissung אָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם (v. 7); sie knüpft mit אִם־לֹא an בְּחָנוּנִי an, hat aber grammatisch doch eine selbstständige Bedeutung, da אִם־לֹא als Schwur- resp. Beteuerungspartikel auch einen selbständigen Satz einleiten kann. An Stelle des Fluches v. 9 wird *Segen* treten; der Regen, den Jahwe reichlich sendet, macht der Unfruchtbarkeit des Landes ein Ende. Zu den *Fenstern des Himmels* vgl. Jes 24 18. עַד־בְּלִי־דָי, wörtlich: bis zum Nichtmehrsein von Bedarf, also = *bis zum Übermass.* 11, die sechste Strophe: Der Segen des Landes wird vor jedem Schaden bewahrt bleiben. Zu גָּעַר בְּ vgl. Sach 3 2; הָאֹכֵל, *der Fresser*, ist *die Heuschrecke.* שִׁכֵּל, *eine Fehlgeburt haben*, ist hier poetisch vom Weinstock ausgesagt, der die Früchte nicht zur Reife bringt. Die beiden letzten לָכֶם legen, wenn sie nicht rein überflüssig erscheinen sollen, einen Nachdruck auf diese Aussage: *für euch*, der nur verständlich ist bei dem Gedanken, dass Juda Segen, die Heiden aber Plagen erfahren werden. Da dieser Gegensatz zwischen Juden und Heiden durch nichts weder im Vorhergehenden noch im Gedankenkreis Mal's (vgl. 1 11) angezeigt ist, halte ich diese beiden לָכֶם für eingefügt von einem Spätern, der die Juden nur im Gegensatz zu den Heiden zu betrachten gewohnt war, der darum auch 12 hinzusetzte, wo die in v. 12ᵇ gegebene Zusammenfassung von v. 10ᵇ 11 zur Begründung der Folgerung v. 12ᵃ zeigt, dass das Ganze nicht aus einem Gusse stammt, dass der Autor von v. 12 vielmehr trotz v. 10ᵇ 11 für nötig befindet, seinen Zusatz v. 12ᵃ noch besonders zu begründen. Zum Inhalt vgl. Sach 8 13 23, zum Ausdruck אֶרֶץ חֵפֶץ vgl. Jes 54 12 Sach 7 14, zu beidem s. Jer 3 19 Hes 20 6 15 Dan 8 9 11 16 41.

6. Der Unterschied der Gottlosen und der Gottesfürchtigen im kommenden Gericht 3 13—21.

Der Abschnitt bildet eine Parallele zu 2 17—3 5. Angeredet sind wie dort die Zweifler und Skeptiker im Volke, die sowohl von den Gottlosen verschieden sind, wie von den Frommen, יִרְאֵי שְׁמִי, an die sich der Prophet erst v. 20f. ausdrücklich richtet.

13—15, die erste (v. 13 14ᵃᵇᵅ) und die zweite (v. 14ᵇᵝ 15) Strophe: die Klage über die Wertlosigkeit religiösen Verhaltens. 13 חָזְקוּ, *stark, zu stark sein* (עַל) *gegen jmd*, bedeutet: sich gegen jmd viel herausnehmen, vgl. הוֹגַעְתֶּם 2 17. Zu dem reciproken Niph. נִדְבַּר, = *sich untereinander bereden*, vgl. v. 16 Hes 33 30 Ps 119 23. 14 Wie שָׁוְא und die Frage מַה־בֶּצַע einander entsprechen = *es trägt nichts ab*, so auch עֲבֹד אֱלֹהִים und שָׁמַר מִשְׁמַרְתּוֹ = *die religiösen Pflichten erfüllen*, vgl. zu letzterem Sach 3 7. Interessant ist der dritte Parallelausdruck zu Anfang des zweiten Tetrastichs: הָלַךְ קְדֹרַנִּית = *in*

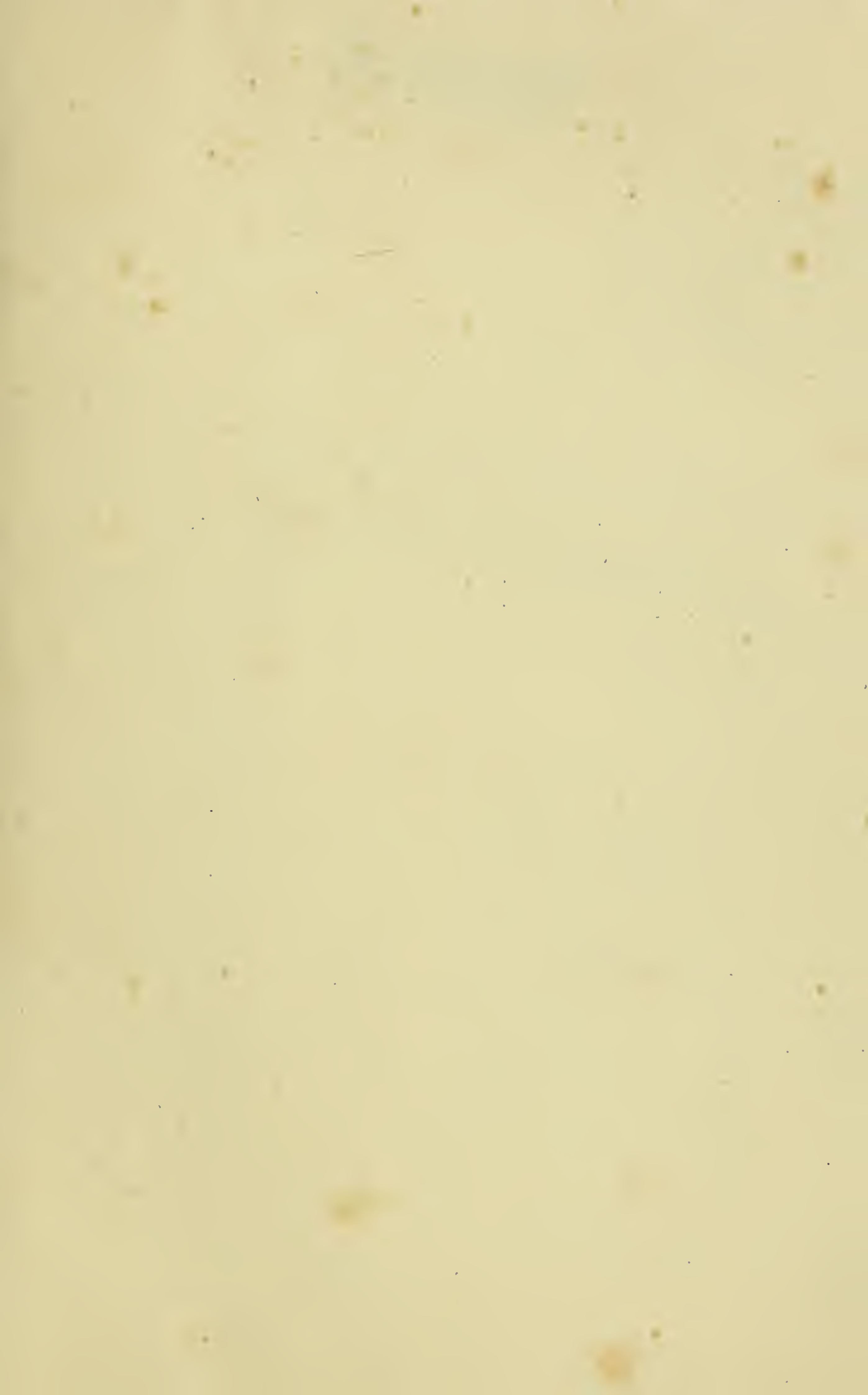
Traurigkeit einhergehen; denn er zeigt, wie in dieser Periode die Traurigkeit das Charakteristikum der Frömmigkeit war, wie ja auch die עֲנָיִים die *Frommen* sind. יְהוָה צְבָאוֹת scheint unnötiges Explicitum für das Suff. zu sein, l. מִפָּנָיו, jedenfalls ist צְבָאוֹת zu viel. 15 Mit זֵדִים sind nicht etwa Heiden gemeint, sondern die *Übermütigen,* die Gottlosen (vgl. עֹשֵׂי רִשְׁעָה) unter den Juden, die sich um Gott und Religion nicht kümmern, das Gegenteil der יִרְאֵי יְהוָה und der חֹשְׁבֵי שְׁמוֹ v. 16, vgl. auch zu Ps 19 14. Trotzdem sie durch ihr ganzes Thun und Treiben Gott herausfordern (בָּחֲנוּ אֱלֹהִים), נִבְנוּ *werden sie erbaut* d. h. sie kommen vorwärts, gedeihen, vgl. Jer 12 16, und וַיִּמָּלֵטוּ, *werden gerettet,* verfallen nicht dem Ruin und Untergang. 16f. das Verhalten der Gottesfürchtigen. 16, die dritte Strophe. An אָז ist kein Anstoss zu nehmen; die Änderung in זֶה (Wellh., Nowack u. a.) stellt die Sache auf den Kopf, weil sie die Gottesfürchtigen mit den v. 13–15 Angeredeten identifiziert, deren Worte Gott zurückweist, vgl. חָזְקוּ v. 13, während für jene ein himmlisches Merkbuch angelegt wird. אָז, *damals,* bezieht sich auf die Zeit der in v. 13–15 erwähnten Kundgebungen; diese veranlassten die יִרְאֵי יְהוָה, sich zusammenzuthun, sich gegenseitig zu belehren und zu ermahnen, um nicht in die gleichen Zweifel zu verfallen und die Ansichten der Zweifler von sich fernzuhalten. Dieses Ausharren in der Treue und im Glauben blieb nicht unbeachtet und ist unvergessen bei Jahwe: *vor ihm ist ein Merkbuch* hierüber, scil. über ihre Namen und ihre Thaten, *angelegt,* wie etwa die Könige ein solches haben, vgl. z. B. Est 6 1. Wellh. nennt mit Recht den Glauben an ein himmlisches Merkbuch „eine Art Vorstufe zum Glauben an das ewige Leben"; vgl. auch meine Gesch. der isr. Rel. [4] 294. Zu סֵפֶר זִכָּרוֹן, resp. Buch des Lebens vgl. ferner zu Hes 13 9 und zu Jes 4 3. Die Änderung von וַיִּכָּתֵב in וַיִּכְתֹּב בּ׳ (so Nowack) ist unpassend, da Jahwe dieses Buch so wenig selber führt, wie der persische König; ebensowenig ist mit Wellh. an אֹהֲבֵי, noch mit Nestle ZATW 1902, 305f. an שֹׁבְחֵי = מְשַׁבְּחֵי, *preisend,* für חֹשְׁבֵי zu denken, da חָשַׁב nach Jes 33 8 gerade das Gegenteil von מָאַס, *verachten,* also: *achten, Beachtung schenken, in Berechnung ziehen,* ist, vgl. auch Jes 53 3. 17, die vierte Strophe: Was das Verzeichnetsein im himmlischen Merkbuch für eine Bedeutung hat, wird sich zeigen *am Tage, da Jahwe einschreitet;* עָשָׂה wird hier *handeln* im Gegensatz zum unthätigen Zusehen bedeuten wie Ps 22 32 37 5 52 11 (Wellh., Nowack). Dann werden die Gottesfürchtigen zu Jahwes סְגֻלָּה, *Eigentum,* vgl. Ex 19 5, also seinen besondern Schutz und väterliche Liebe erfahren, während die Gottlosen das Gericht trifft, vgl. חָמַל. Die Konstruktion mit סְגֻלָּה am Schluss wird durch die metrische Form erklärlich (vgl. auch v. 19[bα]), so dass der „Einfall" Nestle's ZATW 1902, 305 nicht zu billigen ist, לְעָם für לַיּוֹם zu lesen: *zum Volk, das ich zum Eigentum mache.* 18f. Die Skeptiker werden dann, wenn den Gottesfürchtigen Gottes väterlicher Schutz und den Gottlosen Strafe zuteil wird, den Wert der Frömmigkeit und den Unterschied von Fromm und Gottlos erkennen, vgl. v. 14. 18, die fünfte Strophe. Die verlorene Einsicht (רָאָה) bekommen sie *wieder,* וְשַׁבְתֶּם ist adverbial gebraucht und in בֵּין schimmert der substantivische Ursprung = *Unterschied* noch durch. 19, die sechste (bis קַשׁ) und die siebente Strophe: Die Vernichtung der Gottlosen am Tage des Gerichts. Zu dem Feuer des Gerichts

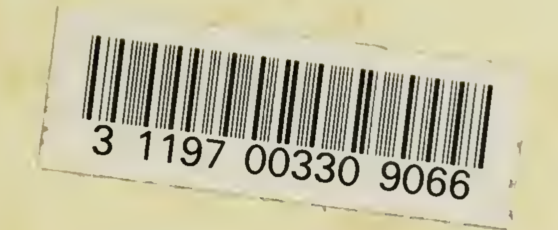
vgl. 3 2; zu בֹּעֵר כַּתַּנּוּר vgl. Hos 7 4; zu קַשׁ, *Stoppeln,* als Bild für die Gottlosen, vgl. Jes 5 24 Ob v. 18 Mt 3 11f. אֲשֶׁר, *so dass*, dient zur Einführung des Folgesatzes, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 166 b. Statt יַעֲזֹב liest man besser mit WELLH., NOWACK das Niph. יֵעָזֵב; das Subj. ist dann שֹׁרֶשׁ וְעָנָף, *Wurzel und Zweig,* eine Redensart, die auf das Bild vom Baume zurückgeht, vgl. zu Am 2 9. **20f.** Das Heil der Gottesfürchtigen und ihr Sieg über die Frevler, in direkter Rede an die Gottesfürchtigen geschildert. **20ª** die achte Strophe: der Aufgang der Sonne des Heils, die von den Kirchenvätern auf den Messias gedeutet wurde, an welchen jedoch Mal nicht gedacht hat, vgl. Jes 60 1f. צְדָקָה, *Gerechtigkeit,* geht ihnen auf d. h. sie erscheinen durch das Glück, das ihnen wird, als die *Gerechten,* als die, welche recht hatten in ihrer Treue gegen Jahwe; צְדָקָה umfasst Rechtfertigung und Heil. מַרְפֵּא, *Heilung*, von allem Schmerz und Schaden, neue Lebenskraft und frischer Lebensmut, wird ihnen zu teil, während im Gegensatz dazu der Ruin über die Gottlosen kommt; vgl. zu v. 20ª Jes 1 27 28. Zu den *Flügeln* = den Strahlen *der Sonne* vgl. die Flügel der Morgenröte Ps 139 9; mit WELLH. erinnert man sich auch an die Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe bei den Ägyptern. **20ᵇ 21**, die neunte Strophe: die Freude der Frommen und die Zertretung der Frevler. *Und ihr werdet ausziehn und springen Wie Kälber aus dem Stalle* d. h. bei dem neuen Lebensfrühling, der für sie angebrochen ist, werden sie Kälbern gleichen, die aus dem Stall ins Freie gelassen hüpfen und springen; vgl. Am 6 4. Zu פּוּשׁ vgl. zu Hab 1 8 und Jer 50 11. **21** *Und ihr werdet die Gottlosen zertreten Unter den Sohlen eurer Füsse,* vgl. Mch 4 13. Das Übrige im Verse ist sekundär: כִּי־יִהְיוּ אֵפֶר, *denn Staub werden sie sein,* ist selbstverständlich beim Zertreten und klingt mit seinem כִּי־יִהְיוּ sehr prosaisch; v. 21ᵇᵅ bringt eine unnötige Zeitbestimmung in Worten, die aus v. 17 entnommen sind. Die beiden Zuthaten mögen zusammengehören und sollen kurz das Resultat des Gerichts für die Gottlosen zusammenfassen. Vielleicht hat der Glossator bei אֵפֶר an *Asche* gedacht vgl. v. 19; dann wäre die Inkongruenz mit dem Zertreten ein neues Argument für sekundären Ursprung.

22—24, ein Anhang: die Sendung Elias. Dass die Verse spätere Zuthat sind, ergiebt sich sofort aus dem Wechsel der Angeredeten zwischen v. 21 und v. 22. Dort sind es die Gottesfürchtigen, hier ganz allgemein die Juden überhaupt; denn die Mahnung, das Gesetz nicht zu vergessen, brauchen gerade die Gottesfürchtigen nicht. Ferner wird v. 23f. eine Erklärung von v. 1 gegeben, die dem Sinne Mal's nicht entspricht, der bei dem Vorläufer v. 1 nicht an einen Propheten gedacht hat (s. zu v. 1). Endlich sind auch sprachliche Differenzen beachtenswert, z. B. dass Mal nirgends sagt יוֹם יְהוָה oder יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא wie hier, sondern nur הַיּוֹם הַבָּא 3 19 oder הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה 3 17 (21), dass er nur von הַתּוֹרָה 2 8 9 spricht, aber nicht von תּוֹרַת מֹשֶׁה 3 22, dass in 3 22–24 niemals das im Buche Mal sonst so häufige אָמַר יְהוָה (צְבָאוֹת) vorkommt. Nach alledem ist BÖHME zuzustimmen, dass v. 22–24 nicht von demselben Autor wie das übrige Buch Mal berühren (so auch TORREY, während eigentümlicher Weise NOWACK nur v. 23f. beanstandet). **22** Die Mahnung zum Gehorsam gegen das Gesetz ist hier beigefügt, weil Mal als der letzte der Propheten galt, also nach ihm keiner mehr auftrat, der dem Volke das Gesetz empfahl, was man als die Aufgabe der Propheten betrachtete. Mose ist der Anfang und das Ende des hebräischen Schrifttums und sein Gesetz der Kern und der Stern des Judentums; an Mose und sein Gesetz ist man daher für alle Zukunft gewiesen. Aus den Ausdrücken חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים und

חֹרֵב (statt סִינַי), die dem Dtn eigentümlich sind, hat man geschlossen, dass der Autor des Verses nur das Dtn, nicht aber den PC als Gesetz Moses gekannt habe; aber man beachte doch זִכְרוּ, ein bei PC so beliebtes Verbum, und vergesse nicht, dass die Einwirkung des Dtn's sich noch lange nach der Einführung des PC erhalten hat und selbst die Redaktion des Hexateuchs zeigt, wie der spätern Zeit die homiletische Ausdrucksweise des Dtn neben dem juristischen Stil von PC noch sehr wohl zur Verfügung stand, vgl. Jos Einl. III S. XIII. **23** Nur noch einen einzigen Propheten wird Gott unmittelbar vor dem jüngsten Tage senden, nämlich *Elia;* für die Kombination von Mose und Elia als der bedeutendsten Persönlichkeiten des AT's vgl. auch Mt 17 3. Wenn man einmal zur Erklärung des מַלְאָךְ in 3 1 nach einem Propheten suchte, so bot sich entschieden Elia, der nicht gestorben, sondern in den Himmel entrückt war, als besonders geeignet dar. Übrigens hat man auch an die Wiederkehr anderer grossen Männer geglaubt z. B. Jeremias vgl. Mt 16 14. Elia hat, vielleicht infolge von uns unbekannten Legenden, im Gedankenkreis des späteren Judentums eine wichtige Rolle gespielt, vgl. JSir 48 1–11, bes. v. 10f. Mt 11 14 17 10 11 Joh 1 21 25 und s. Weber Jüd. Theol.[2] 352—354. Die inconcinne Konstruktion mit Jahwe in erster (אָנֹכִי) und in dritter Person (יוֹם יְהוָה) spricht für eine sekundäre Hand, gerade wie die Übernahme von לִפְנֵי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא aus Jo 3 4. **24** Die Aufgabe, die Elia zugewiesen wird, die Väter und Söhne miteinander zu versöhnen, hängt wohl auch mit der Legende zusammen; doch lässt sich auch an die Thätigkeit Elias nach dem AT denken, da er das in Anhänger Baals und Jahwes zerteilte Volk zur Besinnung rief. Die Worte lassen die verrotteten Zustände der Gemeinde, ihre Uneinigkeit und Zerrissenheit zu des Autors Zeit erkennen, Zustände der Art, wie sie Mch 7 1–6 geschildert werden und auch aus Tritojesaja bekannt sind. Zu der von Elia erwarteten Apokatastasis v. 24[a] vgl. Mk 9 12. Sie ist nötig, sonst bringt Jahwe, wenn er erscheint, dem Lande die Vernichtung, muss er an ihm den *Bann* vollstrecken, vgl. Sach 14 11, eine Drohung, die nach 3 1–4 20f. recht seltsam klingt und die die massoretische Vorschrift begreiflich macht, am Ende den zweitletzten Vers v. 23 zu wiederholen.

SACHREGISTER.




3 1197 00330 9066

